

A FENOMENOLOGIA NA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A ESPACIALIZAÇÃO HIEROFÂNICA

THE PHENOMENOLOGY IN THE GEOGRAPHY OF RELIGION AND THE SPATIALIZATION OF HIEROPHANY

KARINA ARROYO CRUZ GOMES DE MENESES**
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo: A Geografia da Religião configura-se no cenário acadêmico da Geografia Cultural como um subcampo dotado de potencialidades profícuas à apreensão do fenômeno religioso. Espacializar o rito, a prática cotidiana que se espalha em redes de informações fluídicas, repletas de subjetividades capazes de construir territórios e demarcar identidades é o objetivo principal deste campo do saber. É no tempo e no espaço que o sagrado se manifesta e semiografa indelevelmente como um mapa permanente as fronteiras entre o eu e o outro. Esse fluxo humano contínuo que se reconfigura através de novas releituras e assimilações feitas pelos grupos estudados, releva ao espaço mudanças e permanências como um elemento chave, um conceito passível de ser analisado frente à relevância que ele apresenta como receptáculo dessas marcas físicas oriundas dos grupos religiosos que demarcam seus centros de cosmologia nos espaços escolhidos. Para um estudo mais aprofundado, busca-se na Filosofia husserliana o substrato teórico capaz de justificar o novo olhar geográfico ao subconsciente na conjunção do homem com o Criador. Portanto, leva-se a cabo uma detalhada revisão conceitual do termo fenomenologia e sua aplicabilidade à ciência geográfica.

Palavras-chave: Geografia da Religião. Hierofania. Fenomenologia.

Abstract: The Geography of Religion is configured in the academic scenario of Cultural Geography as a subfield endowed with fruitful potential seizure of the religious phenomenon. Spatialize the rite, the daily practice that spreads in networks of fluidic information, full of subjectivities capable of building territories and demarcate identity is the main objective of

* Artigo recebido em 21/02/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/06/2016.

** Doutoranda em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6922699274891572>. E-mail: kary_arc@yahoo.com.br

this field of knowledge. It is in time and space that the sacred manifests and semiograph indelibly as a permanent map the boundaries between self and other. This continuous human flow that is reconfigured through new readings and assimilation made by groups, **reveals** to space changes and permanencies as a key element, a concept that can be analyzed with the relevance it has as a receptacle of these physical marks coming from the religious groups that demarcate their cosmology centers in selected areas. For further study, we seek to Husserl's philosophy in the theoretical basis able to justify the new geographic look at the subconscious in man's conjunction with the Creator. Therefore, a detailed conceptual revision of the term phenomenology and its applicability to geographic science is carried out.

Keywords: Geography of Religion. Hierophany. Phenomenology.

1. O ritual religioso no contexto espacial da geografia cultural e da filosofia fenomenológica.

É pertinente, especificamente à Geografia da Religião, subcampo da Geografia Cultural, o estudo aqui apresentado, que estabelece de maneira clara a interdependência entre fenômeno religioso e a referência espacial. Através desses dois pontos nodais, se espraia uma rede empírica onde o sagrado se manifesta através de um exercício de mobilidade subjetiva, onde a *terra mater* originária de um rito religioso se materializa e se reproduz em determinado espaço com as mesmas características físicas das hierópolis religiosas espalhadas ao redor do mundo. Neste artigo, como expoente da ideia a ser interpretada, foi escolhida a cidade sagrada islâmica de Karbala, no Oriente Médio, cuja reprodução simbólica se dá uma vez por ano na cidade de São Paulo.

A Geografia Humanista, especialmente a Geografia da Religião, desde a década de oitenta do século passado, se empenha na análise teórica e conceitual acerca da movimentação do homem no espaço. Ao semiografar sua cultura no meio ambiente ele permite que se conheça sua *praxis*, seus discursos, seus ritos. Neste ínterim, a ciência em questão pôde com sucesso compreender, na interface da dinâmica cultural hodierna, permeada por conflitos sócio-políticos de cunho religioso, o Islam capaz de edificar no espaço sua marca simbólica e sua história, sendo capaz de erguer sob o viés identitário um território de concessão, de

permuta e de integração com as culturas de alteridade que o circundam (ARROYO, 2015)

Apoiados nos conceitos elementares da Geografia Cultural, busca-se ampliar o espectro pelo qual a Geografia compreende os espaços em que o homem semiografa sua cultura e estabelece em escalas micro territórios- nação, que se erigem muito mais por questões de pertencimento e de cunho identitário permeado por fronteiras simbólicas e perenes do que por fronteiras topográficas ou simplesmente políticas. O conceito de Hierópolis de Rosendahl(1999), Topofilia de Tuan (1983), hierofania de Eliade (1992) e fenomenologia de Heidegger (2005), se justapõe e complementam, justificando a pertinência e a abordagem da análise dos territórios religiosos à ciência geográfica. Esta, portanto, agora detentora da teoria capaz de elucidar satisfatoriamente as questões de cunho sócio-identitários, naturalmente presentes nas ciências humanas, cuja fundamentação perpassa, obrigatoriamente, a compreensão da dinâmica e da organização dos espaços em suas múltiplas formas e funções consegue, por fim, fornecer futuras conclusões acerca dos objetos em análise.

Corroborando a justificativa, tem-se que: todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente (ELIADE, 1992, p.19). Neste artigo a definição de espaço sagrado será a definida por Rosendahl (2009) em que "Podemos definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência." Baseando-nos, portanto em Eliade e Rosendahl, nos deteremos brevemente, neste artigo, no espaço da manifestação do sagrado e dos sucessivos ritos que o qualificam como tal. É, justamente, a questão do sagrado manifesto, encerrado no rito que busca na fenomenologia bases mais consistentes para a fundamentação da ideia fulcral de que o ritual representa uma dada cultura que se materializa no espaço, no solo escolhido e, portanto, cria um território fortemente delimitado. O subconsciente, o imaterial, a intenção do ato em potência, portanto, precisa ser explorada para que a ontologia das formas de sentir, natural ao estudo fenomenológico justifique, por fim, o estabelecimento físico de grupos identitários em lugares específicos.

Como *locus* escolhido, tem-se no espaço vivido na Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus, no Brás em São Paulo, a reprodução num determinado tempo, da cidade sagrada

de *Karbala* martirizada, expoente máximo de uma heterotopia atual. No espaço Sagrado da Mesquita, principalmente durante a teatralização do ritual religioso do luto, ele é capaz de condensar seu núcleo e cristalizar momentaneamente a sua área de entorno a este núcleo. É um ponto nodal de revivalismo religioso e de supervalorização espacial. A delimitação de lugar, de espaço e de território dado pelo agente modelador religioso explica geograficamente, no aporte teórico, as características do poder da fé e de sua identidade.

A cerimônia de *Ashura* é a encenação da Tragédia de Karbala (Iraque) em 661 d.C (figura 1), que revive o luto e o martírio do Imam Hussein, neto de *Muhammad* (Maomé) fundador da religião islâmica. Seu martírio representa uma luta divina entre o sagrado e o profano e a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização

A Revolução do Imam Al Hussein(A.S), lutou contra a tirania e a injustiça, o desvio e o pecado. Ela não foi simplesmente um acontecimento histórico isolado no ano 61 *hejrita*, em Karbala no Iraque. Jamais foi um evento que se encerrou, e nunca teve seus objetivos alcançados. Esta revolução é um movimento, uma ação e um método que iluminou as gerações futuras. (KHAZRAJI, 2008, p.9)

O movimento Husseinita teve sua história inicializada na cidade de Madinah, Arábia Saudita, quando os agentes do governo da época impuseram a Imam Hussein que desse seu voto de fidelidade para o governador omíada¹ Yazid ibn Mu'awiyah. Sua recusa a este pedido o faz seguir seu caminho para Makah (Arábia Saudita) e depois Karbala, palco da Tragédia. O luto derivado da morte do Imam é baseado na representação de um binômio que se contrapõe e expressa dois juízos de valor eternos: bondade/maldade ou tirania/liberdade. É uma revolução de ordem espiritual que se refere diretamente à identidade islâmica. Imam Hussein apesar da perseguição, continuou sua exortação e seus discursos. O incômodo surgiu em decorrência da proposta de um modo de vida estritamente islâmico representado por uma minoria religiosa que possuía um expoente líder carismático com forte capacidade de coesão.

¹ Trata-se duma dinastia de califas muçulmanos do clã dos *Coreichitas*, que reinaram em Damasco de 661 a 750 e em Córdova de 756 a 1031. O seu mandato começou com a morte do último califa ortodoxo Mohabib I (661-680), passado a capital para Damasco e tornando o califado hereditário.

A cidade de São Paulo, que desde 1880 recebe imigrantes de origem libanesa xiita e hoje conta com mais de 1 milhão de descendentes no Brasil é anualmente palco das representações de *Ashura*. (ARROYO, 2015)

A importância deste tema na Geografia Cultural acontece quando a transformamos em substrato teórico na compreensão de uma prática espacial de subjetividades identitárias, corrobora-se a compreensão de que este campo de investigação científica indaga e esclarece sobre os movimentos tempo-espaciais no passado e no presente, qualificando os arranjos espaciais encontrados, relacionando tais processos à formação de identidades que não são apenas reflexos da dinâmica social, mas sim condições dentro das quais se constroem agrupamentos e redefinições contínuas de pertencimento. O espaço vivido passa, então, a despertar o afeto por sua ligação eterna com o agrado.

Esta topofilia, inserida em uma universalidade simbólica, tendo como princípio a terra querida e sagrada, é eternizada como um mapa mental lembrando as considerações tuaninas (1883), que abordam a identidade enquanto conceito geográfico. “Quase todos os grupos humanos tendem a considerar sua pátria como centro do mundo” (Tuan, 1983, p. 165). Para que haja o conceito de pátria é necessário que haja uma localização e uma consciência coletiva de pertença àquele povo e àquele lugar.

Em diversas partes do mundo esse sentido de centralidade se torna explícito por uma concepção geométrica do espaço orientada para os pontos cardeais. O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar. As estrelas são percebidas como movendo-se ao redor da própria moradia; o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica (TUAN, 1983, p. 165).

A centralidade ligada ao reconhecimento de um núcleo simbólico familiar foi abordada por Bonnemaïson (In: CÔRREA, ROSENDAHL, 2012, p.13), como espaço vivido em determinada territorialidade que emana da etnia, constituindo-se em relação cultural vivida entre dado grupo social e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, originando um sistema espacial, isto é, um território. Ainda, segundo ele, é pela existência de uma cultura que o território é criado; e é pelo território que uma cultura se fortalece, exprimindo-se a relação simbólica entre cultura e espaço.

Para que haja uma continuidade no entendimento entre o sentido de pertencimento a um lugar e às identidades em formação, é necessário buscar um catalisador que justifique a ideia de apego, pertencimento e afeto, entre a terra, o território criado e construído e o grupo coeso e identitário; há uma fio de ligação que concatena o material ao subjetivo, a terra que se caminha e constrói à ideia do *self*, do consciente exponenciado na cultura vivida, no comportamento restaurado (SCHECHNER, 2006) cotidiano. Esse fio condutor e indispensável à Geografia, que embasa o trinômio terra-homem-identidade, é entendido como um conjunto de fenômenos que se manifestam, seja através do tempo ou do espaço e que consiste em estudar e compreender a essência dos objetos apreendidos pelos sentidos e assimilados, obrigatoriamente, pela experiência da consciência individual. Este processo psíquico ocorre de maneira distinta de acordo com cada sujeito, portanto, essa relação entre o Ser e a Essência das coisas independe do mundo externo, dos juízos valorativos da sociedade na qual o indivíduo está imerso e impregnado culturalmente, é uma experiência e uma construção interna, esse objeto apreendido e processado na consciência torna-se um produto particular e subjetivo capaz de orientar o comportamento individual e através da exteriorização desse produto formulado na consciência, equipará-lo e inseri-lo na comunidade ou grupo identitário específico, tornando-o parte dele. Portanto o significado real das coisas, a realidade *per se* dos objetos que podem ser apreendidos pelos sentidos e mesmo o valor cultural que ele apresenta ao mundo externo, à sociedade cujo pertencimento lhe cabe não interessa para esta ciência que se ocupa de compreender os fenômenos da consciência tais como se apresentam. A esta ciência dá-se o nome de Fenomenologia.

2. A fenomenologia para a compreensão do espaço sagrado

Fenomenologia (do grego *phainesthai* - aquilo que se apresenta ou que mostra - e *logos* - explicação, estudo) afirma a importância dos fenômenos da consciência, os quais devem ser estudados em si mesmos – tudo que podemos saber do mundo resume-se a esses fenômenos, a esses objetos ideais que existem na mente, cada um designado por uma palavra que representa a sua essência, sua "significação". Os objetos da Fenomenologia são dados absolutos apreendidos em intuição pura, com o propósito de descobrir estruturas essenciais

dos atos (*noesis*) e as entidades objetivas que correspondem a elas (*noema*). (MARCONDES, 1997)

O ritual religioso de construção através da Topofilia, traz a *terra imaginalis* para uma materialidade real, permitindo à hierofania ser estabelecida. Recorremos então aos conceitos da fenomenologia husserliana, *noesis* e *noema*, característica também da geografia humanista, onde a primeira denota a ideia e a significação fulcral de determinado objeto e a segunda às diversas interpretações e vivências psico-sensoriais. Neste caso, as historiografias que embasam os espetáculos religiosos são determinantes na emoção coletiva, no compartilhamento do luto, da tristeza e do sentimento de compaixão e pertencimento ao grupo religioso, influenciando sobremaneira o processo de assimilação e interação com o fenômeno apreendido, de forma que há evidentemente uma interdependência causal entre o fenômeno, a memória religiosa e o produto empírico dessa apreensão fenomenológica. A apreensão do fenômeno puro pelos sentidos suscita de maneira escalar crescente uma sucessão de lembranças de cunho afetivo, alguns dos quais topofílicos que por sua vez, resgatam uma atividade emocional já conhecida no subconsciente, que culmina por ordenar um sistema de práticas, e *habitus* diretamente ligados à crença, como uma reflexo da consciência ao aguçamento sensorial em que os signos, símbolos e imagens do sagrado são trazidas em perspectiva e engatam mecanismos automáticos de resposta. O psíquico², calcado na memória coletiva suscitada através da observação fenomenológica traduz com clareza a justificativa para os comportamentos restaurados cotidianos que se observam nos grupos religiosos. Portanto, para a Geografia Humanista que busca, em certo sentido, a afetividade à terra semiografada pelas culturas que ali passaram, recuperar os significados codificados na paisagem é condição *sine qua non*, conforme afirma Cosgrove (2012, p.220) para a interpretação das práticas sociais e, principalmente, para este artigo, justifica o esforço teórico de reler os códigos na paisagem de Karbala, para que nos forneça toda uma cosmovisão que permite compreender o processo do ritual de Ashura. A Fenomenologia, catalisadora na compreensão desse processo possui alguns expoentes de grande alcance na Filosofia, a seguir seguem os principais;

² Cabe à Psicologia Social com sua *episteme* e metodologia aprofundar o estudo diretamente relacionado ao tema.

a) Edmund Husserl (1859-1938) - filósofo, matemático e lógico – é o fundador desse método de investigação filosófica e quem estabeleceu os principais conceitos e métodos que seriam amplamente usados pelos filósofos desta tradição. Ele, influenciado por Franz Brentano- seu mestre - lutou contra o historicismo e o psicologismo. Idealizou um recomeço para a filosofia como uma investigação subjetiva e rigorosa que se iniciaria com os estudos dos fenômenos, como estes aparentam à mente, para encontrar as verdades da razão. Suas investigações lógicas influenciaram até mesmo os filósofos e matemáticos da mais forte corrente oposta, o empirismo lógico. A Fenomenologia representou uma reação à eliminação da metafísica, pretensão de grande parte dos filósofos e cientistas do século XIX. A redução fenomenológica, "epoche", é o processo pelo qual tudo que é informado pelos sentidos é mudado em uma experiência de consciência, em um fenômeno que consiste em se estar consciente de algo. Coisas, imagens, fantasias, atos, relações, pensamentos, eventos, memórias e sentimentos constituem nossas experiências de consciência. Neste ponto entra o objeto religioso que evoca uma memória coletiva de forte aporte emocional, geralmente calcada em eventos históricos que definem e delegam identidades a grupos coesos.

Husserl propôs que no estudo das nossas vivências, dos nossos estados de consciência, dos objetos ideais, desse fenômeno que é estar consciente de algo, não devemos nos preocupar se ele corresponde ou não a objetos do mundo externo à nossa mente. O interesse para a Fenomenologia não é o mundo que existe, mas sim o modo como o conhecimento do mundo se realiza para cada pessoa. A redução fenomenológica requer a suspensão das atitudes, crenças, teorias, e colocar em suspenso o conhecimento das coisas do mundo exterior a fim de concentrar-se a pessoa exclusivamente na experiência em foco, porque esta é a realidade para ela. Logo, a experiência *per se* da hierofania, da experiência pontual e efêmera, de conexão profunda com o sagrado em determinado espaço vivido é circunscrito como campo de interesse da fenomenologia husserliana.

Em "A Psicologia de um ponto de vista empírico"- 1874 - Franz Brentano, mestre e inspirador de Husserl, afirma: "Podemos assim definir os fenômenos psíquicos dizendo que eles são aqueles fenômenos os quais, precisamente por serem intencionais, contêm neles próprios um objeto. Os objetos de seus estudos não foram, porém, os estados, mas sim os

atos e processos psíquicos. Segundo Brentano, o fenômeno psíquico distingue-se dos demais por sua propriedade de referir-se a um objeto, bem como a um conteúdo de consciência, através de mecanismos puramente mentais. À psicologia caberia, então, estudar as diversas maneiras pelas quais a consciência institui suas relações para com os objetos existentes nela mesma, descrever a natureza desta relação, bem como o modo de existência deste objeto. As experiências sensíveis fornecidas pelos sentidos não subsistiriam verdadeira e efetivamente fora das nossas sensações, não obstante acenem sempre a algo que subsiste verdadeiramente e efetivamente para além das sensações. Isso não significa dizer que se devem tomar por verdadeiras as sensações, mas que existe um mundo que as ativa. "O verdadeiro não comparece em si e por si na manifestação e aquilo que aparece não pode ser definido como verdadeiro. A verdade dos fenômenos físicos é puramente relativa." (BRENTANO, 1997, p.84). A partir do momento que o fenômeno físico é internalizado e passa pela experiência da consciência passa a ser real sua existência para mim e através de mim, há uma particularidade na apreensão desses fenômenos que reflete no empírico. O que o Brentano chama de fenômeno é o calor, por exemplo, enquanto sensação em mim e que só subsiste a mim que o sinto. A particular concepção brentaniana de fenômeno e a identificação da intencionalidade como fundamental característica dos fenômenos psíquicos possibilitou a Brentano delinear o projeto de uma ciência psicológica que atendesse aos critérios positivistas de cientificidade e, ao mesmo tempo, evitasse uma psicologia meramente fenomênica. Assim como na interpretação husserliana, os objetos dos fenômenos psíquicos têm uma autonomia existencial, isto é, independem da existência de sua réplica exata no mundo real porque contêm o próprio objeto em essência. A descrição de atos mentais, envolvem a descrição de seus objetos, mas somente como fenômenos e sem assumir suas materialidade no mundo empírico. O objeto tangível não precisa de fato existir. Surge assim, uma nova concepção do conceito de "intencionalidade" que antes se aplicava apenas ao direcionamento da vontade. Portanto, construir um mapa mental e vivenciar uma *Terra Imaginalis*, ideal, protótipo de um solo sagrado, a torna objeto realizado e vivido na consciência, na intencionalidade desta mobilidade subjetiva a uma *Terra Mater*, eterna e imutável, que provê a seus filhos memória, cultura e identidade. Assim se faz com Karbala, recriada em um espaço sagrado no interior de uma Mesquita, como heterotopia de compensação e que através de uma *performance* ritual

resgata uma memória coletiva e torna-se ato em potência, pois evocar Karbala torna-se muito mais importante do que estar fisicamente em solo iraquiano. Portanto, pode-se ainda, aprofundando a discussão ora em tela, afirmar que a intencionalidade é capaz de garantir à hierofania se materializar no objeto simbólico. A intencionalidade de se vivenciar o luto em Karbala, transporta o homem religioso à sua terra sagrada e imutável e, no retorno desta viagem voluntária e consciente, o sagrado irrompe o espaço homogêneo, tornando-o qualitativamente diferente durante o ritual. Este retorno intencional sacraliza o espaço e os símbolos materiais do ritual, elevando o espaço da irrupção do Sagrado à Karbala real, a uma mobilidade espacial possível, pois de acordo com Brentano, a descrição dos atos mentais, i.e., como da transposição para Karbala, não precisa assumir sua materialidade no mundo empírico pois é um fenômeno consciente e intencional e, somente por isso, já existe, é real, e ocorre no tempo sagrado, Kairós. Este retorno a um passado temporal, que de acordo com Brentano, se conscientizado e descrito intencionalmente surge como fenômeno e torna-se, portanto, empírico e real no presente, torna o homem religioso eternamente conectado a um espaço específico que lhe confere identidade e o agrega ou segrega da sociedade que o envolve. O tempo Chronos e Kairós se justapõe e se entrecruzam nas infinitas possibilidades de recriação e mobilidade dos lugares sagrados. Credita-se à fenomenologia a possibilidade do homem religioso retornar eternamente à terra que lhe proveu o espírito e o corpo de todo o simbolismo e sentido ao longo da vida. De acordo com Rosendahl (2009):

O sagrado é perceptível na organização do espaço, não somente pelos impactos desencadeados pelos devotos no lugar, mas, também, pela forma essencialmente integrada entre religião e tempo. Os fenômenos religiosos se manifestam num momento histórico e não há fato religioso fora do tempo. Em diferentes contextos sócio-espaciais o fato religioso imprime marcas no espaço

A partir dessas concepções filosóficas à época da formulação da filosofia fenomenológica, alguns discípulos de Husserl, impregnado pela filosofia fenomenológica brentaniana, tornaram-se expoentes das suas concepções e enveredaram-se no aprofundamento da ciência. Dentre eles tem-se:

b) Max Scheler: O mais original e dinâmico dos primeiros associados de Husserl, no entanto, foi Max Scheler (1874-1928), que havia integrado o grupo de Munique e quem realizou seu principal trabalho fenomenológico com respeito a problemas do valor e da obrigação. Ampliou a ideia de intuição, colocando, ao lado de uma intuição intelectual, outra de caráter emocional, fundamento da apreensão do valor.

c) Heidegger: Discípulo de Husserl, Heidegger dedicou a ele sua obra fundamental "Ser e Tempo" de 1927, mas logo surgiram diferenças entre ele e o mestre. Discutir e absorver os trabalhos de importantes filósofos na história da Metafísica era, para Heidegger, uma tarefa indispensável, enquanto Husserl repetidamente enfatizou a importância de um começo radicalmente novo para a filosofia, queria colocar "entre parênteses" a história do pensamento filosófico - com poucas exceções como Descartes, Locke, Hume e Kant. Heidegger tomou seu caminho próprio, preocupado que a fenomenologia se dedicasse ao que está escondido na experiência do dia a dia. Ele tentou em "Ser e tempo" descrever o que chamou de estrutura do cotidiano, ou "o estar no mundo", com tudo que isto implica quanto a projetos pessoais, relacionamento e papéis sociais, pois que tudo isto também são objetos ideais. Em sua crítica a Husserl, Heidegger salientou que ser lançado no mundo entre coisas e na contingência de realizar projetos é um tipo de intencionalidade muito mais fundamental que a intencionalidade de meramente contemplar ou pensar objetos. E é aquela intencionalidade mais fundamental a causa e a razão desta última.

d) Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), outro importante representante do Existencialismo na França, foi ao mesmo tempo o mais importante fenomenólogo francês. Suas obras, "A Estrutura do comportamento" (1942) e "Fenomenologia da percepção" (1945), foram os mais originais desenvolvimentos e aplicações posteriores da Fenomenologia produzidos na França. Em sua tentativa de aplicar a Fenomenologia ao exame da existência humana, como fez Heidegger, Sartre e outros autores franceses desenvolveram uma linguagem sofisticada, recheada de termos que caíram no gosto dos acadêmicos, mas se tornaram um obstáculo ao entendimento da doutrina inclusive entre os próprios intelectuais. Para o autor, questionar a ciência o possibilita reconsiderar o espaço do espetáculo sensorial. A percepção, compreendida pelo pensamento clássico como traiçoeira, ganha uma nova significação na teoria de Merleau-Ponty. Na arte e no pensamento moderno, o homem deixa

de ser soberano sobre os objetos, sua postura, outrora analisadora e dominadora é substituída por outra, que considera o sensível, os sentidos, o mundo percebível e inacabado, a experiência. Para ele a ciência necessita da clássica separação entre sujeito e objeto para atingir o mundo pela inteligência. O autor inaugura "O Olho e o espírito"(1997), nos dizendo que a "ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las". Logo, esse que concebe o mundo não o habita, pois, não é possível considerar nos seus métodos a experiência sensível. Portanto, no campo do pensamento, do espírito, o homem apenas concebe as coisas e o mundo. Nesse sentido, faz-se necessário passarmos a analisar a antiga distinção entre o corpo e o espírito. Para a ciência clássica, o espírito é totalmente concentrado, conhecedor de si mesmo e não material. Podemos observar os outros homens e concluir que apenas conhecemos os seus corpos, os espíritos são de domínio individual. Porém, Merleau-Ponty considera que quando observamos outro homem, nós também percebemos a presença de seu espírito. No desenvolvimento das Conversas - 1948, o autor, para explicar como percebemos os demais homens, nos diz que: Suponhamos que eu me encontre diante de alguém que, por qualquer motivo, esteja violentamente irritado comigo. Meu interlocutor fica com raiva, e eu digo que ele exprime sua raiva por meio de palavras violentas, de gestos, de gritos... Porém, onde se encontra essa raiva? Alguém poderá responder: está no espírito do meu interlocutor. Isso não é muito claro. Porque, afinal essa maldade, essa crueldade que leio nos olhares de meu adversário, não consigo imaginá-las separadas de seus gestos, de suas palavras, de seu corpo. A raiva não é matéria, não posso tocá-la, mas posso perceber sua presença pela manifestação do outro. A ação do interlocutor parece tão forte e direcionada, afinal ele concentra sua raiva no outro. E de forma recíproca percebemos que a raiva é depositada em ambos, ou seja, notamos a raiva porque o sentido está nos gestos, na ação do corpo. A fala se compõe com gestos e pensamentos que compõem, igualmente, os sentidos das palavras pronunciadas, tornando também compreensível e visível na movimentação corporal os sentidos próprios da manifestação da raiva. Compreendemos a manifestação da raiva, pois as ações do corpo do outro são guiadas pela palavra pronunciada, pelo gesto e movimento como um desdobramento do sentimento inicial. Ainda nas Conversas - 1948, Merleau-Ponty, citando Descartes, afirma que a raiva é um pensamento e que não reside como matéria, portanto, um espírito. Entretanto, conseguimos perceber a manifestação da raiva nas ações do corpo,

mesmo que essa seja de domínio do espírito, Podemos entender pelas ações que espírito e corpo se mesclam. Assim ao perceber a raiva não somos capazes de distinguir sua presença do corpo. Da mesma forma no ritual religioso, entendido como performance e, portanto, corpo, a fé e a matéria se misturam indelevelmente, numa síntese com finalidade de alçar o sagrado. O corpo torna-se então expressão clara e profunda do espírito, da ideia, da fé e pode ser percebido e reconhecida pelo outro. Neste caso, a fenomenologia também auxilia na compreensão do ritual, da origem da ação que move e atua diretamente no corpo, na exteriorização do sagrado. O canto, o rito, o gesto, a palavra, a recitação, todos elementos corpóreos que unidos performam o sujeito religioso no tempo hierofânico. Tanto a fala como os outros meios da linguagem são casos particulares tratados por Merleau-Ponty e compreendidos como (...) “operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo (...)”. Na fala, esse saber está estritamente ligado à capacidade expressiva que se comunga nas palavras e nos gestos, não havendo outra forma de fazê-la. Assim como para que um pintor se expresse é necessário que ele pinte. No campo da arte a operação expressiva acontece entrelaçada aos sentidos que estão ordenados segundo uma dada lógica, seja da linguagem ou da pintura.

e) Jean-Paul Sartre (1905-1980) segue estritamente o pensamento de Husserl na análise da consciência em seus primeiros trabalhos, “A Imaginação” (1936) e “O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação” (1940), nos quais faz a distinção entre a consciência perceptual e a consciência imaginativa aplicando o conceito de intencionalidade de Husserl. No seu “A Filosofia do Existencialismo”, de 1965, Sartre declara que “a subjetividade deve ser o ponto de partida” do pensamento existencialista, o que mostra que o existencialista é primeiramente um fenomenólogo. A negação de valores e o convite ao anarquismo implícitos na doutrina atraíram os pensadores de Esquerda e afastaram os conservadores de Direita.

Estes pensadores acima elencados surgiram no cenário filosófico-científico dando expressividade às principais correntes oriundas da Fenomenologia e que, de certa maneira, contribuem com uma parcela significativa na compreensão dos fenômenos ligados diretamente ao homem religioso e sua expressão nos espaços sagrados.

3. Considerações finais

As particularidades em uma comunidade islâmica e seus processos fenomenológicos na atividade religiosa, contribuíram para a compreensão de que a apropriação dos espaços sagrados são oriundas de processos psíquicos que podem modificar-se de acordo: a) com a natureza da sua origem b) com a capacidade de mobilidade subjetiva da hierópolis ; c) com a intensidade da dependência com que se relaciona com a hierópolis que dá sentido e forma ao ritual de construção e d) com o efeito catalisador que os processos fenomenológicos, após a experiência de consciência são capazes de suscitar como resposta ao estímulo simbólico.

A frequência com que se observa a ligação do homem religioso com sua hierópolis e, neste caso, com o sagrado, deixa de ser cíclica e marcadamente temporal para se tornar frequente. Neste caso, Raffestin (1993, p.193) considera que a "*territorialidade aparece então como constituída de relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas com a exterioridade*", incluindo elementos de identidade, exclusividade e de limite. Portanto, a experiência religiosa aparece então mediatizada pela consciência, receptáculo capaz de gerar a experiência individual através de mecanismos externos de indução. A apreensão sensível constante do simbolismo exterior que envolve o homem religioso e seu meio, eleva, frequentemente seu espaço à categoria de sagrado. Os estímulos materiais e imagéticos adentram a consciência do indivíduo tornando-o capaz de ter sua experiência religiosa de maneira ímpar e, ainda, de exteriorizar no corpo e no ato sua cultura.

Essa ideia reforça a constatação de que a relação individual do homem religioso com sua fé é exclusiva daquele indivíduo.

A fenomenologia se ocupa, portanto, de contribuir ao arcabouço teórico da ciência Geográfica, especificamente à Geografia Cultural e da Religião para que se avancem nos estudos com esse temário.

Cabe aprofundar em estudos posteriores a possível abrangência da Fenomenologia e sua íntima relação com a compreensão dos rituais religiosos. As infinitas possibilidades de apropriação desta ciência nos permitem não concluir mas direcionar as pesquisas para o a continuidade da observação empírica, visto que as possibilidades de agregar aos conceitos geográficos novas contribuições à luz dos fenômenos religiosos são infinitas.

Referências bibliográficas

- AGHAIE, K. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, 2004
- ARROYO, K. **Ashura: o ritual de construção do luto na cidade de São Paulo**. In: Caderno do Núcleo de Análises Urbanas – CaderNAU, v.7, n.1, Rio Grande, 2014, p. 141-153
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: **Geografia Cultural: Um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BORDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.
- BRENTANO, F. **La Psicología dal punto di vista empírico**. (Org.) Oskar Kraus, Vol I. Roma/Bari: Editora Laterza, 1997
- _____. **La Psicología dal punto di vista empírico**. (Org.) Oskar Kraus, Vol II. Roma/Bari: Editora Laterza, 1997
- CHAUÍ, M. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- CORRÊA, A.M. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural**. Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, p 51-62, 2006
- CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. Religião, Identidade e Território. In: CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (org.) **Geografia Cultural – Uma Antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012
- COSGROVE, D. **A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas**. In: CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (org.) *Geografia Cultural – Uma Antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- GOFFMAN, E. **Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

- _____. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. New York: Hangdon House, 2006
- _____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2005
- KHAZRAJI, Taleb, H. **A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados**. São Paulo: Arresala, 2008
- MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia - Dos pré-Socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- MERLEAU-PONTY, M. **A Linguagem indireta**. In: __MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. _____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- _____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Debates, 2014
- MORAES, ELIANE, **O Corpo Impossível – a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille**. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Trad. Pedrinho A. Guareschi Petrópolis, RJ: Vozes, 2003
- PETRY, A.M. **Franz Brentano: o Conceito, o Objeto e o Método de uma "Psicologia do Ponto de Vista Empírico**. 102 f. Dissertação 9Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC-SP. São Paulo, 2012
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- RATZEL, Friedrich. **O povo e seu território**. In: MORAES, Antônio Carlos R. (org.) Ratzel. São Paulo, Editora Ática, 1990.
- ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001
- _____. **Espaço, simbolismo e religião: resenha do simpósio temático**. ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E

DAS RELIGIOSIDADES Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

SACK, Robert. **The human territoriality - its theory and history**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

PINTO, Paulo. G. **Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica**. Aparecida: Santuário, 2010.

SCHECHNER, R. What is Performance? In: **Performance Studies an Introduction**. 2ªed. New York & Londres, Routledge, 2006, p.28-51

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



ARROYO, Karina Cruz. A FENOMENOLOGIA NA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A ESPACIALIZAÇÃO HIEROFÂNICA. *Synesis*, v. 8, n. 2, dez. 2016. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=964>. Acesso em: 29 Dez. 2016.
