

**ESPAÇOS DO SAGRADO NA TRADIÇÃO *YOGA-SAMKHYA*: REFLEXÕES
PARA REPENSAR A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A PARTIR DE UMA
RELEITURA DOS TEXTOS SAGRADOS DA ÍNDIA**

VLADIMIR LUÍS DE OLIVEIRA*

INTRODUÇÃO:

Uma análise mais atenta sobre os textos sagrados do Oriente percebe-se em sua reconstrução histórica a presença de múltiplas espacialidades do sagrado, assentadas nas práticas espirituais e filosóficas hinduístas. O objetivo deste artigo estaria em propor um modelo de análise que auxilie na compreensão das religiões na perspectiva das construções histórico-espaciais da religião.

Recentemente os grupos de pesquisa da religião têm contribuído sobremaneira sobre o tema, apresentando seminários, debates e publicações sobre práticas religiosas específicas e também sobre modelos teóricos possíveis ou potenciais a serem utilizados pelos pesquisadores da religião e de religiosidades. No Paraná, em particular, há o NUPPER – Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião, um núcleo interdisciplinar de discussão sobre religiosidade, do qual os historiadores, teólogos e geógrafos entre outros cientistas sociais participam ativamente.

Espaço e religiosidade nos textos sagrados:

A discussão sobre a inter-relação sobre modelos espaciais e a organização cultural em torno das religiosidades, não é uma discussão nova, pois já se apresentara em estudos tradicionais da antropologia e da sociologia através de Marcel Mauss e E. Durkheim.

Mais recentemente, Hauser-Schäublin (2004) ao estudar a disposição e elaboração dos espaços sagrados no Sudeste Asiático, observou a relevância dos modelos cosmológicos, particularmente de origem hindu e budista, sobre a disposição dos templos, dos palácios, construção das cidades e dos principados. Além destes aspectos

* Formado em História pela UFPR, Mestre em Sociologia Política pela UFSC, Doutor em História pela UFPR. Pós-doutorando em Geografia da Religião pela UFPR. É atualmente professor no IBPEX em cursos de Pós-graduação.

mais formais da produção do espaço, tomando como referência os estudos de Heine-Geldern (1930) apontou também como fundamental o equilíbrio e a correspondência entre as relações do micro ao macrocosmo, na edificação dos templos e cidades como condição fundamental para a reprodução da harmonia e do bem-viver de seus habitantes.

O hinduísmo com um sistema de múltiplas religiosidades e filosofias será o objeto de análise, considerando-se, sobretudo, a produção dos saberes místico-religiosos descritos no *Rig Veda*^{**}, nas *Upanishads* bem como algumas produções literárias específicas, cujas reflexões filiam-se às grandes Escolas de interpretação filosóficas da Índia, como os *Sutras do Yoga* e os escritos místicos da Filosofia *Samkhya*. Pela cultura religiosa hinduísta são consideradas seis escolas ou *Darshanas* como as tradicionais: *Samkhya*, fundada por Kapila; *Yoga* fundada por Patânjali, *Vedanta* fundada por Badarayama; *Mimansa* por Jaimini; *Vaisesika*, cujo fundador foi Kanada e, *Nyaya*, sistematizada por Gautama. (PINTO, 2001). Há ainda, uma sétima vertente, o Tantrismo, considerado originalmente como uma tradição pré-védica de natureza matriarcal. Acredita-se que esta filosofia fosse anterior a chegada dos indo-europeus na região da Índia. (FIELDS, 2001).

A base a ser interpretada será o sistema *Yoga-Samkhya*. Esta terminologia composta visa identificar a proximidade entre as interpretações metafísicas e cosmológicas destas duas escolas por serem consideradas bastante similares. Tanto o *Yoga* como o *Samkhya* sustentam que o mundo é real, não ilusório, contrariamente ao que define a escola Vedanta. (ELIADE, 1996, p.24). A distinção entre ambas estaria basicamente em dois pontos: a primeira diferença é que o *Samkhya* é ateuista e o *Yoga* é teísta, pois acredita na existência de um Deus supremo (Isvra); a segunda diferença está na postura quanto à salvação: para o *Samkhya* a única salvação estaria no conhecimento metafísico, já o *Yoga* considera de grande valor as técnicas de concentração, meditativas e de êxtase. (ELIADE, 1996, p.22). Do *Rig Veda* serão selecionados os textos considerados como fundamentais para a compreensão do *Yoga* e do *Samkhya*, tais como as *Upanishads* do *Yoga* e as *Upanishads* metafísicas. Outros escritos védicos e pós-vedicos que

^{**} O *Rig Veda* é considerado livro mais antigo de compilação de hinos sobre a cosmogonia e filosofia mística hindu. Segundo Dasgupta (1957), Max Muller acredita que eles tenham sido compilados 1200 a.C. , Haug, afirma ter sido por volta de 2400 a.C. e Bal Garigadhar Tilak a 4000 a.C. .

configuram a ossatura destas vertentes interpretativas, tais como os *Yoga Sutras* de Patanjali e o *Samkhya Karika* de Iśvarakṛṣṇa também serão objeto de investigação.

Há distintas percepções espaço-temporais na cultura religiosa hindu. A mais conhecida refere-se ao mito de Shiva, conhecido como “senhor do tríplice tempo”: passado, presente e futuro. Por meio de sua dança Nadanta, Shiva destrói e recria o Universo libertando os seres de seus apegos, da ignorância e de seus intermináveis ciclos de morte e renascimentos (*samsara*). (SARASWATI, p.125-126, 2006). O ciclo do *samsara* pode ser compreendido ou interpretado como a percepção do tempo individual na cultura oriental.

Há ainda, também o conceito de tempo primordial, representado pelo tempo cíclico das grandes eras ou *Yugas* que representaria as distintas fases do tempo cósmico: ouro, prata bronze e ferro; *krta, treta, dvapara e kali*. (ZIMMER, P.18, 1989) A primeira é a era da perfeição, do respeito ao *Dharma* e da santificação, a última fase é o da secularização do mundo, das guerras e da decadência.

Na literatura *Samkhya*, há outras interpretações. Dentre elas destaca-se a compreensão que o mundo material possui quatro dimensões: a dimensão espacial tridimensional e a tempo ou duração que seria a quarta dimensão. O mundo mental (*Budhi*), por sua vez, possuiria apenas três dimensões relacionadas ao espaço. (*Samkhya karika*, p.86). Todas exerceriam influências distintas sobre a consciência do sujeito.

Tais formulações exigem repensar a discussão do sagrado além dos axiomas preexistentes, tais como as reflexões de Mircea Eliade pautado pela dicotomia entre espaços profanos e sagrados. É necessário pensar a experiência religiosa em sua dimensão ontológica mais radical, considerando-a em sua dimensão mais específica que é a experiência do sagrado, enquanto uma experiência de integração:

Considera-se a experiência do sagrado como uma vivência de integração, porquê:

- a. Possibilita transcender a dimensão fragmentária da consciência em sua dimensão egóica. Considerando-se seu caráter ontológico, tal experiência possibilita superar a condição de “ser no mundo” para uma dimensão ontológica mais profunda em direção a um “ser integral”, pois a relação

entre homem e natureza, passa a se constituir não como uma relação entre sujeito e objeto, mas uma interação holística e intersubjetiva (é uma experiência subjetiva de expansão espaço-tempo), contraposta à experiência da modernidade que é de compressão espaço-tempo

- b. O numinoso é potencialmente uma experiência de êxtase, ao estimular a vivência de um estado não-ordinário de consciência, o que permite ao sujeito eclipsar diferentes espaços: o espaço da consciência individual e o espaço do inconsciente coletivo (JUNG, 2008). Tal processo é erigido através do rito e possui um caráter não-racional (OTTO, 2007):

A experiência religiosa extraordinária em sua dimensão ontológica é irracional (OTTO, 2007), inconsciente (JUNG, 2008), portanto, a-histórica e a-espacial. Ainda que se considerem tais assertivas como verdadeiras, compreende-se que estas só podem ser descritas, recuperadas, analisadas e negadas através da reconstrução epistêmico-arqueológica das categorias espaço-tempo utilizadas pelo saber histórico e das demais ciências sociais;

A dificuldade em se estabelecer este campo de investigação sobre religiosidade, é que a tradição Ocidental tem mantido um forte viés racionalista, isto é bem evidente em diferentes vertentes do cristianismo histórico, pelo fato de todos eles, em menor ou maior grau serem herdeiros da tradição escolástica. As interpretações teológicas são em parte herdeiras da tradição grega, seja ela decorrente da especulação filosófica platônica (Santo Agostinho) ou aristotélica (são Tomás de Aquino). Apesar de caminhos distintos, Agostinho e Aquino buscaram muito mais trilhar os caminhos de uma ética e moral filosófica, do que transcendê-las em uma experiência não-racional do sagrado. As religiosidades e espiritualidades orientais consideravam este caminho igualmente importante, mas compreendiam claramente ser este apenas a metade do caminho. Tanto os *Darshanas* hindus com o zen-budismo, e o taoísmo imprimiam as práticas do silêncio e da meditação como condicionantes da superação dos tensionamentos dialéticos.

O tempo e o espaço no sagrado:

Marc Bloc (2001), historiador que fora consagrado como um dos principais expoentes da Escola historiográfica dos *Annales*, afirmou categoricamente que a história é o estudo do homem no tempo. No entanto, o autor se esqueceu de observar que a consideração da dimensão espacial vivenciada pelo homem. Metaforicamente, o espaço é o grande palco das representações humanas, sem o qual não é possível compreendê-lo em sua totalidade. Não podemos esquecer o fato de que as visões epistêmicas tendem para a fragmentação dos saberes.

Portanto, compreender o fenômeno da experiência religiosa exige a superação de velhas dicotomias e determinações que abundam na literatura para então recriar conceitos que permitam edificar novas visões sobre a realidade complexa.

Neste ínterim, concentrar conceitos aparentemente opostos, tais como espaço e tempo, buscando a compreensão do fenômeno do sagrado a partir da categoria espaço-tempo poderia representar uma inovação. Contudo tal categoria analítica, não representaria em última instância uma grande inovação, pois este conceito serviu de base para a edificação da teoria da relatividade de Einstein e para superar as bases cartesianas do paradigma newtoniano. O mesmo conceito fora sugerido por Wallerstein,(2006) ao analisar as condições temporais geo-histórico de curta, média e longa duração proposta por Braudel.

Um dos primeiros apontamentos a complexidade espaço-tempo é do geógrafo Hägerstrand (MULLER, p.5), considerado por muitos como um ícone ao subsidiar com suas idéias o desenvolvimento do geoprocessamento. A ênfase das suas contribuições é mais sentida na geografia quantitativa e sobre modelagens em torno das ferramentas GIS, pois teriam muito pouco a dizer sobre a questão do espaço-tempo em torno dos problemas apontados pela geografia cultural.

Sua percepção de tempo e espaço provém da base cartesiana, o espaço matemático, o qual Cassirer (1968, p.40-48) definiu como espaços e tempos abstratos, não pertencem à realidade dos objetos físicos ou psicológicos.

Na pós-modernidade há diversos autores que enfatizam uma mudança radical nas relações espaço-temporais mediante a compressão espaço-tempo, cujos efeitos deletérios podem ser sentidos no mundo do trabalho, na aceleração do consumo, na inversão das relações dos Estados sobre a economia. (KURZ, 1997, 1999; HARVEY, 1992).

Carlos (2009, p.82-83) diz que nesta conjuntura tempo e espaço perdem sua qualidade. O tempo passa a ser considerado apenas como quantidade e o espaço ganha estatuto de localização. Assim, gradativamente, o tempo passa a ser percebido como efêmero e o espaço como amnésico.

Enfim, a questão permanece em aberto em termos de análise: qual seria a instrumentalidade do conceito de espaço-tempo na análise e compreensão da experiência do sagrado?

Em primeiro lugar há que se compreender que coexistem múltiplas realidades: metamorfoseados em diferentes temporalidades e distintas espacialidades. E, particularmente, a experiência do Sagrado e o espaço-tempo místico-transcendente, exigem uma reflexão mais densa, mediante um diálogo interdisciplinar mais significativo com a antropologia.

Esta proposição de multiplicidade de espaços apresenta-se nas teses pós-estruturalistas da geografia, que se encontram fortemente influenciadas pelas teorias de Foucault, Deleuze, Guatarri e Latour. Murdoch (2006, p.24-25) referendou dois posicionamentos centrais para se compreender a visão de espaço na visão pós-moderna: *“first, it leads to a concern for spaces of multiplicity; second, it challenges some basic geographical assumptions about the make-up of space itself. In particular, it proposes that space is made not of structures but of relations. Thus, a new geography of spatial relations has emerged”*.

Além da idéia de multiplicidade de espaços, o segundo posicionamento sustenta que o espaço não é constituído por estruturas e sim por relações. Enfim, o espaço-tempo do sagrado, considerando-se suas múltiplas interfaces e conexões, pode ser compreendido em sua natureza dinâmica, como uma rede de inter-relações em sua dinâmica cultural, situando-se para além das convenções estruturais. O pós-estruturalismo pode fornecer

uma cartografia epistemológica interessante neste campo de investigação em torno do sagrado.

Outro caminho para se repensar novas perspectivas epistemológicas para o sagrado é apresentada por Geertz (1989) e Claval (2002) ao proporem a aplicação da descrição densa:

Ao desconfiar dos relatórios simples, por serem feitos na óptica do observador, o etnólogo Clifford Geertz nos dá um norte. O etnólogo, o geógrafo, [o historiador] devem praticar a arte da “descrição densa” (*thick description*). Trata-se da única maneira possível de integrar, pelo menos, algumas das particularidades culturais das populações e dos lugares estudados.

No entanto, a *descrição densa* tem pouco a contribuir na interseção entre história e religião, entre tempo e espaço em sentido mais amplo. Até porque, em termos gerais, ela tende a restringir seu campo de pesquisa em torno das micro-culturas, micro-espacialidades e micro-histórias.

O fundamental para a compreensão deste fenômeno fora sugerido por Mircea Eliade ao distinguir o espaço profano em contraposição ao espaço do sagrado. O espaço do sagrado ainda é, por excelência, um espaço dos homens, ainda que comungado por espíritos, deuses e heróis. Há na constituição destes espaços a coexistência de diferentes tempos: tempos profanos, de tendência linear, e tempo do sagrado, de natureza cíclica, em que predomina a idéia do eterno retorno (ELIADE, 2001, 1992).

Ainda que o autor apresente a distinção entre espaço profano e espaço sagrado, tempo profano e tempo sagrado, não há integração destas categorias na compreensão do numinoso. O conceito de numinoso construído por Otto é central para a análise do sagrado, (OTTO, 2007), o que permite compreendê-lo em sua transcendência, para além da análise racionalista tradicional de religião, indo ao encontro de nosso propósito que analisa as realidades em torno da experiência mística do sagrado, de caráter não-racional.

Portanto, em sua constituição essencial, o espaço sagrado coexiste “quanticamente” com o espaço profano, não estando, portanto, divorciado das relações de poder. É possível, portanto, interpretar o espaço do sagrado, como uma variável da construção do

território. Pois como afirmara Souza (2005, p.78) “o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder”.

Por sua vez, Haesbaert, (2004, p.40) aponta o caráter polissêmico do conceito de território, que apresenta três vertentes explicativas básicas: 1) a política, em que o espaço é identificado com as relações de espaço-poder institucionalizadas, na maioria das vezes. Relaciona-se mais com o poder político do Estado, ainda que não seja uma interpretação exclusiva; 2) a vertente cultural ou culturalista, em que é priorizada uma visão mais simbólica em que o território é visto através da apropriação simbólica por um grupo em relação ao espaço vivido; 3) a vertente econômica, em que são enfatizadas as relações econômicas do espaço e o território é interpretado como uma fonte de recursos cuja disputa leva a emergência das lutas de classes.

Contudo, para esta proposta de trabalho, o conceito de território do sagrado é considerado uma categoria periférica para se analisar o numinoso, pois, compreende-se que esta experiência perpassa por múltiplas espacialidades e estaria para além do aspecto puramente material ou político do espaço. Mais especificamente, no caso das culturas religiosas orientais, o xamã, o iniciado, ou o místico buscam a transcendência do espaço social do sagrado para vivenciarem plenamente o espaço do sagrado místico.

Gil (2008, p.110-111), utiliza o conceito de territorialidade do sagrado com um sentido peculiar que é o de apontar a apropriação simbólica do espaço sagrado através de uma ação institucional. Territorialidade se distinguiria de território, precisamente por ser o primeiro um sistema e o segundo o objeto. A territorialidade do sagrado apresentaria três fundamentos principais:

- 1) Uma sacralidade em que o poder legitimado possui a autoridade em repetir os gestos arquetípicos consagrados pelo mito, denominado de poder religioso ou poder mítico.
- 2) Uma temporalidade, que representa o poder temporal durante gestão política dos consagrados.
- 3) Uma espacialidade, cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite de um poder simbólico;

Rosendhal (2006, p.2), por sua parte, enfatiza em diversos trabalhos o conceito de lugar. Pois, *“o conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças.”*

Sua base compreensiva do sagrado transcende às interpretações puramente quantitativas dos pesquisadores da religião, pois em diversos momentos a autora explicita a dicotomia entre o sagrado e profano, influência significativa das interpretações de Mircea Eliade. No entanto, é relativamente reducionista sua visão sobre o sagrado, pois há certa predominância materialista do espaço ao considerar a apropriação simbólica dos atores sociais. Esta assertiva pode ser confirmada na seguinte citação de Rosendhal (1995): *“a ênfase ao sagrado no contexto geográfico [é dada] através da apropriação dos elementos do espaço e dos modos sociais de produção do espaço sagrado”*.

A proposta aqui exposta consiste em trazer a luz sobre este tema, ao buscar a constituição de um modelo peculiar para se compreender a religião e a espiritualidade em uma nova percepção reflexiva, trazendo em conta as contribuições da história, da filosofia, da antropologia e da teologia. Afinal, o debate interdisciplinar traz resultados positivos ao aprofundar a capacidade dialógica com outros saberes e ao estimular a ampliação da percepção sobre si mesma, sobre seus limites e potencialidades na forma em que edifica o real a partir de seus paradigmas.

As críticas sobre os saberes tradicionais e sua matriz positivista de herança cartesiana ou baconiana, podem ser encontradas em Thomas Khun (2005) e Paul Feyerabend (2007), filósofos da ciência. Mas recentemente, tais premissas são retomadas por Edgard Morin (2003, p.89) ao sustentar que *“é preciso substituir um pensamento que isola e separa por um pensamento que distingue e une. É preciso substituir um pensamento disjuntivo e redutor por um pensamento do complexo, no sentido originário do termo complexus: o que é tecido junto.”*

Quanto ao princípio da indivisibilidade, na luta contra os saberes fragmentários, Marleau-Ponty (2000, p.76) destaca a necessidade da superação entre sujeito-objeto ao se inspirar na filosofia de Schelling:

A filosofia de Schelling procura restituir uma espécie de indivisão entre nós e a natureza considerada como um organismo, indivisão sujeito-objeto. Mas admite que essa indivisão é inevitavelmente rompida pela reflexão, e que se trata de “restabelecer” essa unidade. Daí a mistura do tema da indivisão e da superação que já não pode ser a indivisão primitiva e deve agora ser a consciência. É preciso reencontrar num nível superior aquilo que foi vivido organicamente, passar da pré-dialética a uma meta-dialética, passar daquilo que Shelling chama de filosofia negativa, que é o sentimento dialético dessa separação entre a reflexão e o não-sabido, para o que ele designa como filosofia positiva.

No campo da cultura, o diálogo com a filosofia, a história, a antropologia e a geografia visa estimular a sensibilidade do pesquisador, no sentido de superar os limites racionalizadores que são peculiares à modernidade, por meio da reorientação das pesquisas para novos cenários e novos problemas.

O conceito de paisagem é reapropriado e reintroduzido em muitos trabalhos de pesquisadores da geografia em tempos recentes (GASPAR, 2001). Na geografia da religião, considerada tradicionalmente como uma vertente da geografia cultural, emerge recorrentemente como uma categoria instrumental e ainda hoje é amplamente utilizada.

Ao tratar a construção e a conceitualização de paisagens sagradas, por exemplo, Crumley (2003) deduz que em dadas circunstâncias, percepções ou crenças podem interferir na noção de continuidade ou transformações das paisagens, no transcorrer do tempo e do espaço. Ao mesmo tempo, a autora alerta para o ponto de não se exagerar a importância da memória e da cultura para o estudo das paisagens sagradas. As ações culturais são como ondas em movimento, ao transmitir informações através do tempo e do espaço. Como a conexão entre memória e significação é impermanente, rituais antigos podem perseverar no tempo apesar do seu real significado ter se perdido. A verdadeira ou mais profunda compreensão destas ações rituais pode ser deixada como um legado às futuras gerações. Por isso, Crumley afirma que o mais efetivo transportador da memória social é a paisagem e seus elementos, pois a mesma possuiu tanto uma utilidade prática como uma significação cósmica.

Esta visão contraria a interpretação de Walbwachs ao sustentar que o objetivo da religião é preservar a memória do momento primordial em que marca o ponto inicial do curso da história. Partindo deste autor, Gil (2008, p.69) enfatiza que:

os ritos apresentam um caráter de memória religiosa e estão presentes no discurso religioso de cunho apologético em relação a outros grupos religiosos. Quanto mais a memória religiosa se distancia dos eventos fundadores, mais tende a rejeitar outras memórias e, assim, realiza uma dialética entre memória ancestral e os eventos hodiernos, que, por essa razão, colocam em questão a ortodoxia religiosa.

O mesmo pode-se afirmar ao conceito de lugar e ambiente. Yi-Fu Tuan até elaborou o conceito de *topofilia* ao procurar aproximar a dimensão afetiva do sujeito ao experienciar o lugar ou ambiente físico. (TUAN, p.5, 1980). Este conceito apreende o princípio da percepção como fundamental para a sua constituição da visão de mundo. Mais tarde, em uma obra posterior, Yi-Fu Tuan, sustenta que espaço se funde com lugar. “*O que começa como espaço indiferenciado transforma em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor*” (TUAN, 1983). Estes conceitos foram fundamentais para compreender a constituição do espaço mítico, conceito relevante para os geógrafos da religião. A relação entre espaço e mito é estruturada na cultura levando à construção da visão antropocêntrica de mundo. É esta leitura da realidade que edifica a percepção de espaço mítico e que fornece a orientação de como que as forças da natureza se organizam e como estas se relacionam com a sociedade e lugares significantes dentro do sistema espacial.

A proposta de modelo de análise e de investigação sobre a experiência religiosa

A idéia estruturante vai de encontro à tese do princípio da autonomia do espaço do sagrado, conforme sugerida por Gil Filho (2002). No entanto, a pesquisa investigativa, mais de natureza teórica do que empírica procura avançar esta proposição inicial, ao identificar uma multiplicidade de espacialidades no campo do sagrado, que interagem entre si em maior ou menor grau, e que pode assim ser classificadas:

- 1) **ESPAÇO SOCIAL DO SAGRADO:** A primeira forma de compreender o espaço do sagrado seria compreendendo-a como um lugar, palco das experiências humanas e de natureza relacional. Este é o conceito apropriado por Rozenhdal(1995), ao tomar por base uma dimensão específica do pensamento de Eliade ao discutir as representações de oposição entre o Sagrado e profano, expressadas através das hierofanias e da cultura material

tradicionalmente estudada pela historia cultural e pela arqueologia da religião.

- 2) ESPAÇO IMAGINÁRIO DO SAGRADO: Um segundo conceito de espaço estaria mais vinculado à dimensão da constituição do discurso, tal qual fora preconizada por Michel Foucault. No autor, o que se observa é que estes espaços do sagrado compreendem um sistema em redes de espacialidades múltiplas, com diferentes temporalidades, e em muitos casos, relações de poder variadas. (FOUCAULT, p.16, 2008). Na literatura é possível encontrar suas percepções sobre a constituição do espaço face ao imaginário, haja vista que enquadraram duas versões antagônicas:

2.1) ESPAÇO DO IMAGINÁRIO INSTITUCIONAL: é a representação do espaço do sagrado definida pelos teólogos e representantes oficiais das religiões. É o espaço dos dogmas e da doutrina. Como configuração discursiva o imaginário é apresentado mediante a defesa da fé correta (cujo espaço é relativamente rígido) está presente aqui o conceito de *imago mundi*, descrito por Eliade. Em última instância, o espaço do sagrado pode ser compreendido como a constituição ou materialização do território conforme fora descrito por RAFESTIN e outros. Na questão temporal, o elemento peculiar está na representação linear do tempo, marcado pelo início da instituição religiosa.

2.2) ESPAÇO DO IMAGINÁRIO POPULAR: experiência religiosa vivida e construída pelo povo em suas relações com o cotidiano. A experiência do sagrado é fluida, sincrética e sem dogmatismos fixos. O espaço do sagrado tem uma dimensão mais flexível que o anterior, pois incorpora diferentes tradições sem uma necessidade de apontamentos discursivos mais elaborados. Em tempos mais remotos era tratada como experiências heréticas no ocidente medieval e por isso perseguida por tribunais inquisitoriais. A questão temporal apresenta uma dimensão mais antropológica, ao apresentar frequentemente o princípio do “eterno retorno”, consoante ao princípio proposto por Mircea Eliade (2001, 2008).

- 3) **ESPAÇO MÍSTICO-TRANSCENDENTE:** É o espaço consciencial vivenciado pelos sujeitos em suas experiências extáticas [descrita por Eliade (2002) e antropólogos da religião (VITEBSKY, 2001)]. É o espaço pleno ou total (CASSIRER, 2004). Tanto na descrição de Eliade como na de Cassirer o espaço do sagrado tem como traço peculiar o seu caráter heterogêneo.

Esta classificação estaria em consonância com as reflexões de Cassirer (1968, 2001, 2004) que define como homogêneo o espaço das representações matemáticas, o espaço físico e o espaço sagrado por sua vez seriam heterogêneos. Em Eliade (1992, 2002, 2008) o espaço do sagrado seria heterogêneo (pois no mito há uma identificação dos céus como o mundo dos deuses, a terra o mundo dos homens e abaixo da terra o submundo dos demônios e dos deuses).

Em última análise pode-se considerá-lo como uma experiência a-espacial e atemporal, pois ainda que seja plural e heterogêneo em suas narrativas, é unidimensional em sua experiência, pois não há distinção nítida entre sujeito e objeto, entre tempo e espaço. O sujeito é o espaço e o espaço é o sujeito; o sujeito é o tempo e o tempo é o sujeito.

Conclusão:

Até o momento o enfoque destas experiências do sagrado tem se concentrado nas pesquisas dos psicólogos transpessoais (WILBER, 2004; GROFF, 1997) e a antropólogos ou historiadores da religião (VITEBSKY, 2001; ELIADE, 2002). Mas tal análise fenomênica sobre o conceito de **espaço pleno** ainda está por vir, pois nem a geografia dispõe no momento deste arcabouço para efetuar a análise discursiva do espaço.

Ainda que se proponha como uma pesquisa teórica de análise dos discursos religiosos em suas múltiplas interfaces espaço-temporais, compreende-se que a discussão espacial do sagrado, não pode estar divorciada da consciência do observador.

Um exemplo da configuração deste espaço está no *Yoga Sutra* I-41 de Patânjali ao afirmar que em estado de *SAMADHI* (experiência de êxtase ou de estado não ordinário de consciência) não há distinção entre o conhecedor, o conhecimento e conhecido.

REFERÊNCIAS:

- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- BLOC, Marc. **A apologia da história: ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. Da geografia abstrata à geografia concreta. In: MENDONÇA, Francisco (et.al.). **Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: a linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASSIRER, Ernst. **Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de La cultura**. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CLAVAL, Paul. A volta do cultural na geografia. Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.
- CRUMLEY, Sacred landscape: constructed and conceptualized. In: ASHMORE, Wendy; KNAPP, Arthur Bernard. **archeologies of landscape: contemporary perspectives**. Oxford-UK: Blackwell Publishers, 2003.
- DASGUPTA, Surendranat. **A history Indian Philosophy**: London: Cambridge of University, 1957. Vol.1
- DASGUPTA, Surendranat. **A history Indian Philosophy**: London: Cambridge of University, 1952. Vol.2
- DASGUPTA, Surendranat. **A history Indian Philosophy**: London: Cambridge of University, 1952. Vol.3
- DASGUPTA, Surendranat. **A history Indian Philosophy**: London: Cambridge of University, 1961. Vol.4
- DASGUPTA, Surendranat. **A history Indian Philosophy: Southern of Saivism**. London: Cambridge of University, 1955. Vol.5
- DASGUPTA, Surendranat. **The study of Patanjli**. Calcuta: University of Calcuta, 1920.
- DAUSTER, Gustavo. **Yoga sutra de Patanjali: uma abordagem prática**. Chapada dos Veadeiros: Paraíso dos Pandavas, 2007.
- ELIADE, Mircea. **El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición**. Buenos Aires: EMECÉ, 2001.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- FIELDS, Gregory P.. **Religious therapeutics: body and health in Yoga, Ayurveda, and Tantra**. Albany: State University of New York Press, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Seguridad, territorio, población: curso em el College de France (1977-1978)**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GASPAR, Jorge. O retorno da paisagem à geografia. Lisboa: Finisterra, n 73, p.83-99, 2001.
- GEERZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: IBPEX, 2008.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Saete. **Elementos da epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed.UFPR, 2002.
- RIG VEDA SAMHITA**. (trad.) GRIFFITH, Ralf T. H. USA: Kindle Edition e-books (1896), 2007.
- GROF, Stanislav. **A aventura da auto-descoberta**. São Paulo: Summus, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigita. The politics of sacred space: using de conceptual models of space for socio-political transformations in Bali. In: Bijdragen tot de Taal, en Volkenkunde, n 2/3, Leiden-Holanda: Royal Netherlans Institute Southest Asian and Caribbean Seudies, p. 283-314, 2004. Disponível em: <<http://www.kitlv-journals.nl>>
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KHUN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- KONG, Lily. **Geography and religion: trends and prospects**. Progress in Human Geography, 14(3), 355-71, 1990.
- KURZ, Robert. Expropriação do tempo. Folha de São Paulo. 03/01/1999.

- KURZ, Robert. **Os últimos combates**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KUVALAYANANDA, Swami. **Pranayama**. São Paulo: Phorte, 2008.
- MARLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MENDONÇA, Francisco (et.al.). **Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009.
- MORDOCH, Jonathan. **Post-structuralist geography: a guide to relational space**. London: Sage Publications, 2006.
- MORIN, Edgard. **A cabeça bem-feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- MULLER, Harvey. Activities in Space and Time. In: P. Stopher, K. Button, K. Haynes and D. Hensher (eds.) **Handbook of Transport 5: Transport Geography and Spatial Systems**, Pergamon/Elsevier Science, in press
- OSBORNE, Arthur. **Os ensinamentos de Ramana Mahershi: em suas próprias palavras**. Trancoso-BA: Ed. Advaita, 2008.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SAMKHYA-KARIKA of Isvarakrsna**. PHUKAN, Radhanath (trad.). Calcutá: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1960.
- PINTO, Lillian Costa. **Iluminação espiritual: a emergência do sagrado na tradição iogue e na psicologia transpessoal**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ROZENDHAL, Zeny. O espaço sagrado: no exemplo de Porto das Caxias, Baixada Fluminense. Revista brasileira de geografia. Rio de Janeiro, n 57, p. 53-72, jan-mar/1995.
- ROZENDHAL, Zeny. Representações do Sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do *ser-no-mundo*. In: Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (2006: Curitiba, PR) Disponível em: <<http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-1/mesas/zeny.pdf>> Acesso em: 21/07/2010.
- SARASWATI, Aghorananda. **Mitologia hindu: O universo dos Deuses e mitos da Índia**. São Paulo: Madras, 2006.
- SARASWATI, Swami Satiananda. **Yoga Nidra**. New Delhi: Yoga Publications Trust, 2008.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de (org.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- TINOCO, Carlos Alberto. **As upanishads do Yoga: textos sagrados da antiguidade**. São Paulo: Madras, 2005.
- TINOCO, Carlos Alberto. **As Upanishads**. São Paulo: IBRASA, 1996.
- TUAN, Yi-Fu, **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

VIVEKANANDA, Dr.Rishi. **Practical Yoga Psychology**. New Delhi: *Yoga Publications Trust*, 2008.

VITEBSKY, Piers. **O xamã**: viagens da alma, transe, êxtase e cura desde a Sibéria ao Amazonas. Taschen: Duncan, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar a ciência social**: os limites dos paradigmas do séc. XIX. Aparecida-SP: idéias & Letras, 2006.

WILBER, Ken. **O projeto Atman**: uma visão transpessoal do desenvolvimento humano. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZIMMER, Henrich. **Filosofia da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

ZIMMER, Henrich. **Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989.