



ENTRE O ESPAÇO DO SAGRADO E O ÊXTASE MÍSTICO: A BUSCA DE UMA NOVA EPISTEMOLOGIA PARA O SABER GEOGRÁFICO

*Between sacred space and the mystical ecstasy: the search for a new epistemology of
the geographical knowledge*

Vladimir Luís de Oliveira

Mestre em Sociologia Política/UFSC

Doutor em História/UFPR

Professor das Faculdades Espírita/CPEGEX

RESUMO: As reflexões que resultaram na produção deste artigo decorreram da necessidade de se investigar as nuances que envolvem a espiritualidade e espaço do sagrado, ao se considerar as experiências extáticas da Índia sobre o *Samadhi*. Compreende-se que as experiências extático-religiosas não são exclusividade do Oriente, e cada cultura religiosa organiza sua compreensão do espaço à luz de seus mitos. As filosofias místicas, através das diversas escolas filosóficas da Índia denominadas *Dárshanas*, desenvolveram discursos sobre o sagrado e sobre práticas ascéticas extremamente elaboradas, com relativa similaridade ao pensamento da Antiga Grécia.

Palavras chave: espaço do sagrado; êxtase; hinduísmo; Dárshanas.

ABSTRACT: The reflections on which the current article is based are a result of the need to investigate the different shades involving spirituality and the space of the sacred as we take into consideration the ecstatic experiences in India about *Samadhi*. It is understood that the ecstatic-religious experiences are not exclusivity of the eastern world, and that each religious culture understands space in light of its myths. Mystic philosophies, through their various philosophical schools called *Darshans*, developed different theories about the sacred and their quite elaborate ascetic practices.

Keywords: Sacred Space; Ecstasy; Hinduism; Darshans.

"What kind of philosophy a man chooses depends upon what kind of man he is." CASSIRER

"Na geografia mítica, o espaço sagrado é o espaço real por excelência". ELIADE

INTRODUÇÃO

As reflexões oriundas deste artigo resultaram de um esforço intelectual cuja orientação apontava para a compreensão das representações do espaço do sagrado em um contexto de profundas vivências místicas. Procura-se identificar a correlação entre espaço e subjetividade em sua lógica integrativa com o sagrado e seus desdobramentos. A narrativa das filosofias místicas da Índia, não raras vezes, associa-se às técnicas ascéticas que buscam a transcendência para além de toda a percepção material da espacialidade.

A tônica da investigação procurou estabelecer uma ponte de conexão entre a metafísica indiana e o pensamento ocidental em uma abordagem interdisciplinar, ao considerar as contribuições da filosofia, psicologia, geografia, história e antropologia.

Partindo-se deste arcabouço, apresentar-se-á este artigo em quatro etapas distintas. Na primeira sessão, intitulada *"As bases do pensamento da Índia e do Ocidente: entre o mito e a razão"* procura-se fazer alguns apontamentos sobre as filosofias da Índia ao evidenciar sua erudição e complexidade, mesmo não havendo uma clara separação entre pensamento e mito. O processo de separação entre filosofia e mito no pensamento ocidental, tem origem na Grécia Antiga, é um processo de longo curso que somente se consolida plenamente no pensamento moderno.

Na segunda etapa *"A revolução paradigmática da geografia cultural e os entornos da representação espacial no pensamento místico hindu"*, trata-se de recuperar a trajetória do discurso geográfico, seu processo de sensibilização através da geografia cultural e a consolidação das pesquisas da geografia no campo do sagrado. Para isso, a geografia precisou adotar uma perspectiva de coragem e entrar no debate transdisciplinar sobre a questão da sacralidade e dos mitos, seja com a psicologia, linguística, filosofia, antropologia e história para compreender os domínios, as relações e as representações do espaço no seio do numinoso.

Na terceira parte “*Em busca de uma geografia do sagrado: as construções místicas e filosóficas sobre liberdade e espacialidade*” procura-se resgatar a dimensão do sagrado na constituição do espaço associado a ideia de liberdade. Ao longo da discussão, percebe-se que para o mundo antigo, era improvável haver a dissociação entre a ideia de liberdade e sociedade, ou de liberdade sem conexão com o cosmos, bem como a separação entre espaço e sacralidade.

Na quarta seção “*O diálogo da geografia com as ciências sociais: a emergência de múltiplas abordagens para a investigação do espaço do sagrado*” procura-se avaliar as diferentes classificações possíveis para o estudo do sagrado no campo da geografia. Todos eles, porém, apresentam dificuldades em incluir a dimensão espacial do sagrado decorrente de experiências místicas. Por isso, sugerem-se algumas novas tipologias para auxiliar futuros campos de investigação neste segmento.

A apropriação do espaço ao longo do texto é compreendida como uma metáfora, como sugere Barbara E. Mann: “espaço é uma categoria crítica, muitas vezes como metáfora ou símbolo para outras ideias, com especial atenção da representação do espaço em textos literários, ou como história de lugares reais, material, experiências vividas do lugar” (MANN, 2012, p. 24).

Em termos do sagrado, o espaço é um palco de experiências míticas, arquetípicas, mágicas e divinas. Para os devotos, *rishis* (filósofos místicos) e *samnyasins* (renunciantes) da Índia e de outros lugares, os espaços do sagrado são muito mais do que meras representações, são lugares de experiências individuais e coletivas, associadas ao paraíso, ao absoluto ou mesmo ao vazio.

A extensão do sagrado, muito mais do que uma oposição ao profano, é interpretada no artigo como uma vivência de integração do homem ao cosmos, portanto, como define Eliade (2010, p. 136), possui uma estrutura trans-humana que se repete através dos mitos e das hierofanias, pois é aí que o sagrado se “revela” em sua totalidade (ELIADE, 2002, p. 7).

1) As bases do pensamento da Índia e do Ocidente: entre o mito e a razão

O conflito entre a ciência e religião possui uma tônica fortíssima na modernidade. Suas raízes históricas são mais profundas e podem-se encontrar vestígios

deste tensionamento já na formação histórica do pensamento grego durante o período homérico. Jaeger (2001, p. 191-197) avalia que é difícil saber o momento exato em que mito e razão se separaram no pensamento ocidental, mas possivelmente foi com o aparecimento da filosofia grega que teve o mérito de trazer a racionalização progressiva na concepção do sagrado sobre o mundo. Foi este o fator catalizador da ruptura, a base necessária para esta incremental separação.

Este processo histórico conduziu a sociedade grega, já no período de Platão, a não ser mais uma sociedade do “mito vivo”. É Xenófanes (565-470 a.C.) quem primeiro criticou e rejeitou as representações mitológicas de divindades tradicionalmente utilizadas por Homero e Hesíodo. Consequentemente, os gregos esvaziaram o mito de todo valor religioso e metafísico que lhe eram inerentes (BARROS, 2008, p. 28; ELIADE, 1972, p. 6).

Em Demócrito (520-440 a.C.) o mito é alvo de críticas contundentes através de uma racionalidade de base materialista. Para este pensador tanto os deuses quanto a mitologia tiveram sua gênese na fantasia popular. Deuses até existiriam, mas seriam formados da mesma matéria do que os homens e, portanto, estavam sujeitos ao perecimento e a morte. Estas teses foram radicalizadas por Epicuro (341-270 a.C.). Sua reflexão apontava em direção à liberdade humana face ao temor dos deuses. Estes estariam distantes e desinteressados dos homens. Tudo e todos seriam compostos de matéria: os deuses, os homens e a alma. Se tudo estava subjugado à morte, por que então temer os deuses (BRANDÃO, 2009, p. 30-31)?

Contudo, ainda pode-se encontrar no séc. III d.C., em plena era cristã, manifestações do pensamento místico filosófico grego, que ficaram conhecidas como Neoplatonismo. Amônio Saccas foi seu fundador, mas Plotino foi seu principal expoente. Era uma filosofia cuja doutrina moral apontava para um caminho de desapegos materiais e das paixões, processo necessário para se alcançar o sumo bem. A vida dos neoplatônicos compreendia uma busca meditativa e racional para se alcançar a autoelevação para então atingir um estado de êxtase contemplativo denominado *henôsis*. Por meio desta experiência com a unidade, o filósofo era capaz de deixar a sua existência no mundo sensível e participar da existência perfeita no mundo inteligível (VIEIRA NETO, 2009, p. 124-138).

Ao consolidar a separação entre mito e razão que passaram a se colocar em campos opostos, a modernidade conduziu o homem a um processo ambíguo: de fragmentação (pela perda do sentido de totalidade) e pela unidimensionalidade (decorrente de sua visão tecnicista do mundo).

Foi a modernidade que consolidou o desencantamento do mundo ocidental por meio da crescente racionalização (WEBER, 2011, p. 51)¹. Esta é a célebre concepção weberiana que vem sendo continuamente repetida por diferentes pensadores.

Para Sartre [1905-1980] (2013) a modernidade se defronta com a inexistência de Deus e, portanto, descobre que não há valores ou ordens transcendentais que legitimem o comportamento humano. Consequentemente, “o homem está condenado a ser livre”, pois ele não criou a si mesmo, mas, ao ser lançado ao mundo, é responsável por tudo que faz. Na modernidade liberdade e angústia passam a ser sinônimos. Isto fica mais evidente na seguinte declaração de Sartre (2001, p. 64-84):

A angústia é o modo de ser da liberdade como “consciência de ser” e, por meio dela, o homem encontra-se separado da sua essência pelo nada. Como consequência, a consciência separa-se da essência e se encontra divorciada do futuro, condenada pela própria liberdade.

O homem pós-moderno secularizou o sofrimento e é frequentemente retratado como que mergulhado num plano unidimensional, fragmentado, pessimista e egoísta e marcado pela consciência da descontinuidade.

A gênese deste pensamento está na filosofia de Schopenhauer (1788-1860) não apenas ao introduzir o pessimismo às investigações filosóficas, mas fez dela uma tese crítica ao otimismo presente na teoria de Leibniz (1646-1716). Sua intenção ao discutir o sofrimento humano não era trazer um tema original, pois já estava presente nas religiões antigas, mas resgatar as profundas verdades metafísicas no seio do pensamento moderno. Com isso, não visava fazer apologia a nenhum discurso religioso, fosse budismo ou hinduísmo, mas edificar uma metafísica independente, na esteira do

¹A sociologia compreensiva de Max Weber (1864-1920) sustenta que a consolidação da racionalização no mundo não apenas deu consistência à secularização, mas também promoveu a separação entre dois tipos ideais de religiosidade: a religião ética, superior e alimentada pela racionalização presente no ocidente e uma racionalidade mágica, comum no mundo oriental, marcado pela irracionalidade e magia universal. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIM, 2009, p. 105). Esta leitura reducionista e eurocêntrica será contraposta pelo presente artigo, ao desconsiderar que a presença do mito na religiosidade da Índia não significou a negação de um pensamento racional e filosófico.

iluminismo e da razão, sob o prisma da intuição e do conhecimento estético (LEFRANC, 2011).

Em Nietzsche [1844-1900] (2003) há um aprofundamento desta leitura sobre a humanidade para além dos discursos da moral. Ao se opor à lógica socrática, compreendeu que a liberdade está no reencontro do homem com sua natureza. Está, portanto, longe do idealismo e próximo das escolhas que toma para si, indiferente a qualquer conceito de moral ou de bem e mal. É uma cartografia sobre o espírito egocêntrico do homem moderno e pós-moderno.

Outra questão central destes novos tempos são as mudanças que se operam entre público e privado. Os espaços da vida privada ganharam notoriedade sobre a vida pública, contrariamente ao ideal de vida que se projetara na utopia da filosofia socrática. Para a política foi um impacto devastador e configura-se como uma marca indelével destes novos tempos ao suscitar a tirania da subjetividade em detrimento da discussão sobre a vida pública (BAUMAN, 2008, p. 205-214).

Enfim, dessacralização e despolitização são dois aspectos que identificam estes novos tempos que marcam a transição entre modernidade e pós-modernidade. Em meio a esta crise decorrente dessas transições históricas, os diálogos entre ciência e espiritualidade, do mito e filosofia, aparecem em diferentes momentos da história do pensamento ocidental.

Os exemplos mais notórios encontram-se entre os filósofos de pensamento romântico, na psicologia de Jung e a representação arquetípica dos mitos, na discussão sobre história e a dimensão do sagrado de Eliade. Mais recentemente, ergueu-se uma nova ponte entre religiosidade e o sagrado no campo epistemológico da geografia, ao discutir os aspectos polissêmicos da espacialidade do sagrado.

Em meio a sistematização interdisciplinar das pesquisas sobre o sagrado vem se redescobrimo que em muitas culturas antigas ciência, religião e espiritualidade não se divorciaram. Este é o caso da tradição hindu em que as discussões filosóficas ganharam complexidade através da análise dos mitos nas antigas escolas filosóficas denominadas *dárshanas*. A religiosidade, os mitos e a filosofia faziam parte de uma mesma tradição. A reelaboração dos mitos caminhava ao lado da razão e da intuição, tendo como eixo norteador a ênfase na experiência do sagrado.

A filosofia moderna foi sempre hostil a estas tradições históricas, considerando-as inferiores e retrógradas, contrárias ao espírito do “progresso” filosófico e científico do Ocidente. Em Hegel (1770-1881) esta tese é reforçada ao negar à metafísica hindu a condição de filosofia. Para ele, o pensar filosófico somente poderia ter surgido na Grécia dada as suas condições históricas. Os pré-requisitos seriam: 1) consciência da liberdade espiritual; 2) a vinculação da liberdade política com a liberdade de pensamento; 3) conhecimento da substância e do universal que se constituem em ideias objetivas; 4) a concepção do absoluto deve ser objetiva, mas que nem por isso deve conduzir o homem a uma condição de escravidão ou dependência. 5) a filosofia pressupõe a possibilidade da ideia como objeto e não como algo meramente subjetivo; 6) A filosofia começa onde a essência das coisas chega à consciência de a forma de ideia pura, e este somente seria o caso do mundo grego (TOLA; DRAGONETTI, 2008, p. 37-48).

Apesar do desenvolvimento da cultura e do Estado na Índia, não havia indícios do desenvolvimento de uma subjetividade autônoma, segundo Hegel. Todas as suas análises, porém, estavam marcadas por uma fascinação exagerada da Grécia e estabelece uma série de generalizações sobre a Índia e que não servem para uma correta compreensão do pensamento hindu. Hegel tinha um conhecimento limitado sobre os textos sagrados da Índia. Ele menciona uma tradução sofrível do persa para o latim das *Upanishad* de 1801-1802 intitulada *Oupnek'hat id est Secretum tegendum*. Hegel não teve acesso às *Upanishad* mais antigas, não investigou o *Jainismo*, nem *Budismo* e muito menos as filosofias materialistas. Hegel chegou a estudar algo sobre a Escola *Samkhya*, *Nyaya* e *Vaisheshika* através da obra de Colebrooke “*On the philosophy of the Hindus*”. Possivelmente conhecia a Escola *Mimansa*, mas não faz citações em suas obras. Quanto ao *Vedanta*, apropriou-se parcialmente da sua produção e um conhecimento muito superficial sobre o Yoga, definindo como superstição e que nada apresentava de científico. Concentrou-se boa parte de sua reflexão no *Bagavad Gita* que não é um tratado filosófico, nem técnico, pois é apenas um capítulo do poema épico *Mahabharata* (TOLA; DRAGONETTI, 2008, p. 57-68).

O conceito de filosofia em sentido estrito não aparece de fato na tradição mística indiana. O que havia era um conjunto de termos em sânscrito para designar a reflexão metafísica orientado para a interpretação dos textos sagrados: *anvisiki*

(investigação), *tantra* (sistema), *mata* (opinião), *vada* (doutrina), *siddhanta* (opinião estabelecida) e, por fim, o termo *dárshana*, oriundo da raiz *drs* que significa ver, visão ou percepção. Tradicionalmente, *dárshana*² é traduzido como ponto de vista, tese, doutrina ou teoria filosófica específica ou, ainda, pode-se referir a um conjunto de teorias ou sistemas de várias doutrinas e filosofias (TOLA; DRAGONETTI, 2006, p. 151-152).

O sistema filosófico indiano muito mais do que conduzir o leitor a uma interpretação dogmática de suas teorias, buscava convidá-los a um exercício de reflexão em toda a sua extensão (DASGUPTA, 1920, p. 1-2). Tanto Aristóteles quanto Patanjali caminhavam na mesma direção ao buscarem sob o ponto de vista do método de investigação da verdade, a essência da alma a partir da nossa condição humana.

No entanto, diferentemente do pensamento ocidental, filosofia e religião eram consideradas irmãs gêmeas na tradição hindu. Ao longo de quatro mil anos, os pensadores da Antiga Índia desenvolveram amplamente o poder especulativo assentado em diferentes sistemas filosóficos (RAO, 1943, p. 15-16).

Na Antiga Índia viveram filósofos cujas opiniões eram escolhidas sobre temas que conduziam a posições materialistas ou idealistas, monistas ou dualistas, teístas ou ateístas. Os filósofos indianos não tentavam enganar o público sobre seus princípios e sobre as consequências de suas teorias. Devido ao seu idealismo, chegavam muitas vezes a beirar o niilismo e não temiam falar livremente sobre os temas mais controversos. Sua referência à verdade era maior do que em qualquer outra coisa (MULLER, 1919, p. ix-x).

Segundo Dasgupta (1922, p. 65, v. 1) é difícil definir historicamente quando e como os sistemas filosóficos indianos começaram e quais foram as fontes que realmente receberam. O que se pode afirmar é que desde as primeiras *Upanishads*, já havia um espírito de indagação filosófica. O centro da investigação filosófica estava em torno da essência ou verdade do *atman* (alma), que se constituiu na sua principal obrigação. Por meio da indagação das *Upanishads*, tornara-se possível ao homem fundir-se e sentir a verdade e ainda assim permanecer descontente com tudo, “porque não é esta a verdade

² A literatura ocidental sobre a Índia orienta-se majoritariamente pelo modelo sobre estudos hinduístas de Max Muller que classifica as filosofias míticas indianas em seis grupos principais: *Samkhya*, *Vedanta*, *Yoga*, *Mimansa*, *Nyaya*, *Veiseshika*.

que se quer, não é a verdade que se quer”, princípio este comumente expresso em sânscrito “*neti neti*”.

Mito e razão faziam parte da mesma realidade. Um exemplo comum na tradição *Vedanta*, é o enfoque recorrente é sobre o mito de *Maya*. A realidade sensível, dada a sua condição de impermanência, é tratada como não real ou uma realidade inferior, se comparada com *Brahman* que é eterno. Ou como afirma Dasgupta (1927, p. 53), os *Upanishads* ensinam que *Brahman* descansa sobre as aparências do mundo dos fenômenos, que por sua vez, é falso e ilusório.

Nem por isso estas filosofias perderam o rigor sobre os “métodos” para assegurar a legitimidade da produção da verdade e sobre o valor do esforço da atividade intelectual.

Na filosofia *Samkhya*, como exemplo, há a seguinte afirmação no *Karika* IV: “*drstam anumanam aptavacam ca sarvapramanasidhatvat trividham pramanam istam prameyasiddhih pramanad dhi*”, isto é, o correto conhecimento é possível por três caminhos: percepção, inferência e testemunho válido. Um conhecimento ou uma hipótese somente encontraria a validação se trilhasse por esses três aspectos. No *Karika* XXXVII, ao se dizer: “*sarvam pratyupabhogam yasmāt purusasya as dhayati buddhih sai ’va cavisinasti punah pradhanapurasantaram suksmam*”, procura-se trazer a ideia de que o pensamento pode conduzir aos prazeres sobre objetos, ao orientar os órgãos de sentido para a ação. No entanto, uma atividade intelectual mais profunda é superior, dada a sua dimensão compreensiva e discriminativa sobre a sutil diferença entre Natureza e Espírito (*SAMKHYA KARIKA*, 2012).

Além das Escolas Ortodoxas, o pensamento filosófico manteve-se entre os místicos não-ortodoxos que adquiriram notoriedade sobretudo no séc. VI a. C.. Dentre os grupos mais proeminentes podem-se destacar: o *Budismo*, o *Jainismo*, os *Carvacas*, os *Ajvikas* e a Doutrina de *Ajita Kesambava*. Todos estavam em oposição aos *Vedas* e desafiavam publicamente sua autoridade (TINOCO, 2005, p. 56-57).

A aceitação dos *Vedas* pela filosofia ortodoxa decorre mais de uma admissão de orientação de ordem prática para o desenvolvimento espiritual do que por razões de ordem intelectual. Esta premissa, no entanto, não representa uma ampla aceitação de todas as diretrizes doutrinárias do *Vedas* ou qualquer admissão da crença dos deuses. Até porque a infalibilidade dos *Vedas* não é considerada por todas as escolas filosóficas

no mesmo sentido. Por exemplo, a Escola *Vaisheshika* e *Nyaya* aceitam Deus enquanto o resultado de uma inferência. O *Samkhya* é uma Escola filosófica ateuista. O *Yoga* é praticamente independente dos *Vedas*. Já as duas escolas *Mimansa* (*Purva* e *Uttara*) são mais dependentes dos *Vedas*. O *Purva-Mimansa* tem uma concepção geral de divindade proveniente dos *Vedas*, mas não possui um grande enfoque sobre um espírito supremo. O *Uttara-Mimansa*, mais conhecido como *Vedanta* aceita Deus, na base do *sruti* (ou revelação divina) assistida por inferências, ainda que a revelação em Deus possa ser obtida através de meditação ou *jnana* (RADHAKRISHNAN, 1948, p. 19-20).

Max Muller (1919) fez a seguinte indagação a respeito dos filósofos místicos indianos: o que os filósofos têm a dizer sobre a manifestação e constante transformação do mundo?

Ao menos para os *vedantins* o mundo não é e não pode ser real. Aceitá-lo enquanto realidade é decorrência da ignorância individual (*avidya*) que é inseparável da natureza humana. Esta ignorância somente poderia ser destruída através do “verdadeiro conhecimento” ou *vidya* que é transmitida pelo *Vedanta*. O mundo fenomênico seria mais como uma miragem no deserto, pois a realidade estaria apenas e tão somente em *Brahman* (MULLER, 1919, p.ix-xv).

Para a filosofia mística do *Vedanta*, enfim, o mundo sensível é irreal devido aos efeitos mágicos de *Maya* que ofusca a essência da realidade que é de dimensão sagrada e que somente pode ser encontrada em *Brahman*. Contudo, o mundo também não é totalmente irreal, pois o mundo sensível é governado pela lei do *karma*, o que significa que não podemos escapar dos efeitos de nossas ações. Esta filosofia preconiza que nossa alma individual deve caminhar para o bem, num esforço consciente para possibilitar em meio a um ciclo de mortes e renascimentos (*samsara*), a obtenção da liberação ou *Samadhi*. (RAJAGOPALACHARI, p. 49-51, 1970). Há, portanto, a aceitação pelos discípulos *vedantins* que a pura consciência (*cit*) e não apenas a ignorância de dimensão egóica possa ser refletida em *Maya* (DASGUPTA, 1922, p. 476).

Esta perspectiva do *Vedanta* não é aceita ou compartilhada pelo *Samkhya*. Eles consideram a percepção não como ilusão, mas como a conexão de uma substância real denominada de *Prakriti* que é a essência de todas as coisas e o observador é considerado como portador de reflexo condicionado decorrente sua individualidade eterna

(*Purusha*). Aditem, portanto, duas estruturas de poder que permitem a conexão e identificação do mundo causal e a da sua separação cujo resultado é a bem-aventurança e experenciação com o absoluto (MULLER, 1919, p. vxi).

O *Samkhya* é basicamente uma filosofia mística dualista, que compreende que o Universo está alicerçado numa irresolúvel dicotomia de “mônadas vitais” ou almas denominadas *Purusha* de um lado e, “matéria inanimada” denominada *Prakriti* por outro. *Prakriti* é composta de três elementos primordiais denominados *gunas*: *raja* (movimento), *tama* (inércia) e *sattwa* (equilíbrio e bem-aventurança). *Prakriti* e *Purusha* estão intimamente envolvidos numa roda interminável de morte e renascimento denominada *Samsara*. (ZIMMER, 1986, p. 208).

O *Samkhya* e o *Yoga* clássico estão muito próximos ao ponto de alguns autores o considerarem como um único sistema (DASGUPTA, 1922; ELIADE, 1996, ZIMMER, 1986).

Em contraposição ao *Vedanta*, o *Samkhya* afirma que o mundo é real e não ilusório. Um segundo ponto desta escola reforça o pessimismo tradicional no pensamento hindu quanto ao destino: o viver implica em sofrimento e que somente pode ser suplantado pelo esforço. A raiz de sua origem é a ignorância do espírito, que aprisiona a alma num ciclo infinito de transmigrações. Um terceiro aspecto do *Samkhya* trata sobre a natureza dos *gunas* que interferem na forma psíquica do ser: quando predomina *sattwa*, a consciência é calma, compreensiva, clara e virtuosa; quando o elemento *rajas* predomina, a consciência é incerta, instável e agitada; ao passo que quando *tamas* é hegemônica, esta passa a ser confusa e obscura (ELIADE, 1986, p. 31-36).

A distinção entre o *Yoga* clássico e o *Samkhya* estão no seguinte ponto: a liberação se alcança através do ascetismo para o *yogui*, ao passo que para o *Samkhya*, a liberação se obtém através do conhecimento metafísico. Outra diferença está no fato de que o *Yoga* afirma a existência de um Deus: *Ishvara* – que ainda que não seja um arquétipo do Deus Criador, é considerado um deus arquetípico do perfeito *yogui* que auxilia os homens no caminho de sua evolução espiritual (ELIADE, 1986, p. 40-74).

O conflito e o debate das interpretações não se limitaram na disputa entre os *Dárshanas*. Na tradição *Vedanta*, os comentários das *Upanishads* dos grandes pensadores como Shankara, Ramanuja, Madhva entre outros eram contraditórias entre

si, pois, cada um dava a sua própria interpretação como única e verdadeira. Shankara (788-820 d.C.), por exemplo, afirmava que as *Upanishads* deduziam a existência de um Absoluto impessoal que é *Brahman* possuindo a mesma essência da alma individual e que o mundo é irreal. Ramanuja (1017-1137 d.C.) afirma que as *Upanishads* revelam um princípio supremo, *Brahman*, que é um ser supremo e que não se confunde com as almas individuais. Suas qualidades se manifestam no mundo, que é real e não ilusório. Madhva (1197-1276 d.C.), por seu lado, ao interpretar as *Upanishads*, sustenta que há diferenças significativas entre o *Atman* (alma) e *Brahman* (absoluto), bem como há diferenças das almas entre si, além das diferenças entre *Brahman* e o mundo material (TOLA; DRAGONETTI, 1983, p. 88; YANDELL, 1999, p. 89-95).

Neste cenário das multiplicidades de representações metafísicas da religiosidade da Índia, a investigação do espaço do sagrado identificou múltiplas cosmogêneses. No entanto, seria possível identificar um denominador comum entre as diferentes tradições filosóficas hindus: o contato com o espaço do sagrado representaria a conexão do homem com o Universo.

2) A revolução paradigmática da geografia cultural e os entornos da representação espacial no pensamento místico hindu

Foi somente com a retomada do humanismo pela geografia que se fez possível uma ponte de diálogo entre o saber geográfico e o sagrado. A geografia, a semelhança de outras ciências sociais, apontou para uma radical mudança metodológica, ao se deixar influenciar por distintas correntes de pensamento: sociologias marxistas, filosofias existencialistas e teorias fenomenológicas e até mesmo por literatos. Este novo grupo de estudos geográficos não apresentava um programa homogêneo. Sua marca era o ecletismo teórico decorrente de um contexto crítico presente nas ciências sociais (GOMES, 2007, p. 304-305).

Nos anos 80, com o advento do enfoque cultural na geografia, a geografia e o pós-modernismo afirmaram-se como um novo estilo: caberia ao geógrafo investigar as possíveis conexões entre as práticas sociais e a construção do conhecimento entre o espaço e o território. O espaço e, como consequência o território, representam um

universo de signos que são produzidos nas relações sociais e culturais das sociedades (ALMEIDA, 2009, p. 243-245).

A geografia do sagrado, cuja matriz inicial é a geografia cultural, avança em relação às formas de representação do saber geográfico frente ao espaço vivenciado pela sacralidade. Gil Filho (2001, p. 67-79) sugere que o espaço do sagrado é sua categoria analítica por excelência. Não seria na relação de oposição com o profano que se identificaria o sagrado, mas sim pela sua especificidade.

Ao considerar o espaço sagrado como matriz reflexiva fundamental, procurou-se orientar o diálogo em torno do sagrado com as representações espaciais identificadas nas filosofias místicas hindus, através de três influências teóricas distintas: a filosofia de Gregory Bateson e sua discussão sobre o sagrado enquanto uma experiência de totalidade, as formas simbólicas de Ernst Cassirer e, de Jung e Eliade houve a apropriação do conceito de arquétipo enquanto expressão do inconsciente coletivo materializado através dos mitos. A medida que se aprofunda o entendimento do fenômeno, compreende-se que o espaço do sagrado, mais do que um objeto exclusivo da geografia, constitui-se num fenômeno relacional mediado pelo discurso geográfico.

A filosofia das formas simbólicas tem sido fundamental na análise espacial. A partir de Cassirer, compreende-se que a relação entre o mito enquanto experiência intuitiva direta de um lado e, a sistematização do discurso e da linguagem como organizadora de sentido e de compreensão do sagrado, são duas dimensões distintas das formas simbólicas. É um grande desafio estabelecer uma “ponte dialógica” entre estas duas formas simbólicas, ao utilizar como fio condutor a construção e a representação do espaço do sagrado. Jaeger, reinterpretando a máxima kantiana ao discutir a relação entre mito e logos, chegou à seguinte conclusão: “A intuição mítica, sem o elemento formador do *logos*, ainda é cega e que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da intuição mítica originária, permanece vazia”.

Ao se inspirar na filosofia kantiana, tal como Jaeger, mas mantendo uma posição mais ortodoxa, Cassirer (p.73-74, 2001) aponta a oposição entre *intellectus archetypus*, enquanto representação do conhecimento intuitivo e *intellectus ectypus*, enquanto entendimento discursivo e da filosofia. Para o autor, são dois modelos antitéticos. A missão da filosofia das formas simbólicas está no elo de retorno à esfera original da visão intuitiva. A filosofia moderna tradicional kantiana, por seu turno,

compete caminhar no sentido inverso: a sua realização está na elaboração e precisão dos conceitos e na clareza dos pensamentos discursivos, portanto, para ela a dimensão da mística está vedada. Enfim, a negação das formas simbólicas, ao invés de captar a essência da vida, destrói seu verdadeiro conteúdo espiritual; uma filosofia que a desconsidere, fica reduzida a uma visão contemplativa passiva das realidades espirituais.

As representações das formas simbólicas em Cassirer, portanto, expressam um olhar sensível da filosofia através da pluridimensionalidade das expressões espirituais do homem, seja através dos mitos, da linguagem, das artes ou da ciência. É um caminho oposto ao da filosofia moderna que busca investigar o homem por uma perspectiva unidimensional pautado no *logos* e no pensamento abstrato dos conceitos.

O sagrado é acima de tudo uma experiência de integração, ao suplantando os limites do racionalismo cartesiano e as formas de representação que implicam a separação sujeito-objeto. Por meio do sagrado é possível ao homem vivenciar a mente ecológica, que se coloca para além da consciência racional. É uma experiência de integração com o real que é mediado através da intuição (BATESON, 1994, 2006).

Neste sentido, para a compreensão mais profunda do sagrado, a análise dos arquétipos pode colaborar significativamente para descortinar aspectos “ocultos” do fenômeno. Em Jung (2011) o arquétipo enquanto expressão do inconsciente é a-histórico, e seu aspecto *numinoso* se encontra nos dogmas, representações, e ideias religiosas. Por isso há um paralelo entre mitos e arquétipos. Para Eliade, o “arquétipo” é uma representação histórica, cultural e simbólica e não possui qualquer base apriorística, pois não haveria fato religioso fora do tempo e espaço (ELIADE, 1991, p. 23-33). A representação do sagrado, encontra sua referência nos mitos, que seria a manifestação do arquétipo. Em termos mentais, Eliade entende que “o sagrado não é uma etapa na história da consciência, a não ser um elemento na estrutura dessa mesma consciência” (ELIADE, 1987, p. 105).

Ao abordar o sagrado no campo da percepção da espacialidade, há que se considerar que a mística do *Samadhi*³ é uma experiência fora do tempo (ELIADE, 1979, p. 83). É também uma experiência fora do espaço, porque nesta experiência há uma

³ O *samadhi* é um EIC – Estado Incomum de Consciência e que se apresenta universalmente em várias religiões, religiosidades e sacralidades. Não é pertencimento exclusivo do hinduísmo.

mudança no quadro sensorial do sujeito com uma perda do sentido de espacialidade, decorrente das mudanças no estado da consciência.

A *psique* em estados *samádnicos* é descrita como uma vivência inconsciente do espaço, que se coloca para além de qualquer territorialidade do sagrado ou de formas imaginárias que a constituem objeto comum da antropologia. No quadro de referência da mística do sagrado, é improvável encontrar a linha divisória entre o homem e a natureza, entre o sujeito e o objeto⁴.

As categorias das filosofias místicas acompanham as discussões provenientes dos *Dárshanas* indianos. Por isso, alguns conceitos têm origem na representação mística hindu e não há similaridade que expresse estes fenômenos na literatura ocidental. O *Samadhi* ou *Moksha* refere-se estados modificados de consciência em transe resultado de práticas meditativas, contemplativas, concentração ou reflexivas.

Nestes estados, segundo a narrativa de diferentes filósofos místicos, acredita-se ser possível uma conexão com a intuição, pois é uma porta aberta ao contato direto com a realidade. Patanjali citou a possibilidade desta experiência para os praticantes do yoga, ao abrirem-se para os fenômenos extraordinários da consciência. Dentre eles chama a atenção ao sutra 36 do livro III: “*pratibhad va sarvam*”. Pelo Yoga seria possível obter o conhecimento de todas as coisas através da intuição (TAIMINI, p.258). Ainda por meio do Livro III no sutra 33 “*tatah pratibha sravana vedana adarsha asvada varta jayante*”, podendo ser traduzida como “a agudeza extraordinária da intuição e dos sentidos” (TOLA; DRAGONETTI, p. 141, 2006).

Esta conexão e entendimento sobre a intuição coloca-se contrariamente ao sentido clássico do pensamento moderno, segundo à perspectiva de Descartes (1989, p. 20):

⁴ Os EIC - Estados Incomuns de Consciência vivenciados pelos xamãs são descritos em seus processos de iniciação e de cura e também, são narrados por místicos iniciados os antigos mistérios de morte e renascimento. Os procedimentos que induzem a estes estados também podem ser encontrados nas macro-religiões como o budismo, taoísmo, islamismo, judaísmo e cristianismo. A indução destes estados obtém-se tradicionalmente através isolamento social e sensorial prolongado, como desertos, cavernas ou montanhas. Dentre as intervenções fisiológicas orientadas para a produção deste quadro psíquico está o jejum, privação de sono, desidratação, laxantes, podendo chegar a mutilações corporais e sangramento e utilização de plantas psicodélicas (GROF; GROF, 2010, p.9-11). Nas religiões mediúnicas (Kardecismo, Candomblé, Umbanda, entre outras) estas experiências de EAC – Estados Alterados de Consciência apontam a experiência do médium com o mundo espiritual, na forma de incorporação e experiências similares (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 428). Na tradição do yoga há ao menos dois tipos de *Samadhi*: *Asamprajnata samadhi* [êxtase inferior] e *Samprajnata Samadhi* [êxtase superior] (BASKHARANANDA, 2005, p. 143). E.T.: EIC, EAC e EMC – Estados Modificados de Consciência são termos similares para designar o mesmo fenômeno.

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão (...).

A intuição no pensamento cartesiano está orientada para a razão, como um substrato de uma “mente pura e atenta”. Fora deste campo nada mais poderia se afirmar, a não ser equívocos potenciais a partir dos sentidos e da imaginação.

Na yoga o praticante adquire a oportunidade de controlar a mente ao se afastar dos distúrbios corporais externos e distúrbios internos decorrente de antipatias, paixões e apegos. É uma atividade de concentração que começa por objetos físicos densos que busca limitar a atividade mental orientada para o objeto da atenção. A intenção é parar a mente em torno das atividades de comparação, classificação, associação e assimilação. Quando a mente torna-se estável, imóvel e una em relação ao objeto, a dualidade entre sujeito e objeto desaparecem e então atinge-se o *Samadhi*. Quando a união do objeto ocorre com a mente, emerge um novo tipo de intuição, em que a realidade das coisas é revelada. O termo para este fenômeno é chamado de *prajna* na filosofia do Yoga ou de *prajnana* como se apresenta nas *Upanishads*. É uma experiência totalmente distinta da lógica sustentada pela cognição, pensamento ou imagens (DASGUPTA, 1927, p. 78-79).

A verdade e a realidade são temas frequentes nas filosofias místicas. No entanto, não poderiam ser separadas da intuição. Não teria apenas um aspecto subsidiário e subordinado à razão, mas seria, sobretudo, por intermédio da razão e do ascetismo, a orientadora dos sentidos para vivenciar o real em sua plenitude.

Neste quadro de vivências místicas e de experiências místicas profundas é que se deve compreender a dimensão relacional do homem com o espaço do sagrado. Isto será tratado a seguir.

3) Em busca de uma geografia do sagrado: as construções místicas e filosóficas sobre liberdade e espacialidade

O espaço é uma construção conceitual polissêmica mesmo no campo das representações religiosas. Convém, todavia, compreender que do ponto de vista das religiões antigas, o espaço é um *locus* das divindades. Na Grécia acreditava-se que os deuses estavam tão presentes na vida dos homens, que nenhuma comunidade política poderia ser fundada sem ter os deuses e, os assuntos dos deuses eram sempre analisados antes dos problemas dos homens. Na Idade de Ouro da Hélade (Grécia), segundo Hesíodo, homens e deuses viviam juntos, comiam juntos e habitavam o mesmo lugar. O sacrifício de um animal no mundo homérico seria um momento especial, um momento de compartilhamento de um alimento composto de carne entre homens e deuses (SISSA, DETIENNE, 1990, p. 22-92).

Entre os antigos hebreus, usava-se a palavra *makom*, que poderia se referir tanto a deus como lugar, representando indistintamente tanto uma dimensão física quanto metafísica. Nos textos bíblicos de tradição judaica, *makom* é aludido ao espaço concreto, em que Isaac é colocado em sacrifício sobre o Monte *Moriah*, representando enfim o lugar de aproximação de Deus com os homens. Em outros momentos, *makom* é representado com um espaço intermediário entre o paraíso e a terra profana (MANN, 2012, p. 11-15).

Em relação ao espaço, não havia uma clara distinção entre o espaço místico e o espaço material, pois o campo de percepção para os hindus estava estabelecido para além da realidade fenomênica. Não que ela inexistisse, mas que sua existência estava em perfeita conexão com o cosmos.

No *Tantra*, aparece tradicionalmente a divisão do espaço do sagrado em três representações: *mahakasha*, que representa tanto o mundo físico quanto interestelar, *cittakasha*, que é o espaço mental, ocupado por pensamento, sonhos e imagens. Por fim, haveria o *sidhakasha*, lugar em que aconteceriam as verdadeiras experiências espirituais e que encontraria o conhecimento metafísico (BHASKARANANDA, 2005, p. 131).

Ainda há vários registros sobre o *Tantra* que procuravam demonstrar através de Cosmogramas a origem e expansão do universo a partir de um “Ovo cósmico”. De seu ponto central irradiava-se esta expansão. Era ali que se localizava o *Mont Meru*, próximo a Jambudvipa. Dali partiam os grandes rios, continentes, países, planetas e constelações. Os Espaços no *Tantra* eram compreendidos como construções subjetivas pois acreditava-se que todos os mundos existiriam em relação ao homem. Em termos

práticos, o *Tantra* utilizava os “diagramas cósmicos” para fins meditativos, tais como descritos no *Tantraraja Tantra*. Não deveriam ser interpretados como teofanias, mas sim como um instrumento para que cada homem pudesse conhecer o Universo mediante um plano circular, radiado a partir de seu próprio centro (RAWSON, 1992, p. 141-147).

O *Rig Veda*, considerado o mais antigo livro sagrado da Índia, possivelmente composto antes do pensamento pré-socrático da Grécia, postula que o Uno foi a origem de tudo. O interessante é que nas estrofes 2 e 3 há uma referência de que antes da criação nada existia. A oposição entre a unidade inicial e uma multiplicidade posterior será o centro do debate entre as escolas filosóficas que se desenvolvem nos séculos seguintes. No *Advaita Vedanta* (não dual) *Brahman* é único e uno em oposição a pluralidade do mundo empírico. Na Escola *Samkhya*, *Prakriti* (natureza ou matéria) não tem uma causa ou determinação empírica (não possui uma origem primordial porque sempre existiu), portanto, o mundo não é uma criação de um espírito Uno que tenha conduzido toda a sua evolução (TOLA; DRAGONETTI, 2008, p. 93-98).

Não se pode compreender, portanto, plenamente a construção da epistemologia geográfica no campo do sagrado, sem levar em conta os fatores filosóficos e míticos que norteiam a visão do homem sobre si mesmo e sua angustiante caminhada em torno do *homo sacer*. Espaço e existência, espaço e sagrado são termos correlatos e que não estavam separados no pensamento das antigas culturas religiosas.

No pensamento grego, a ideia de liberdade foi erigida sob as bases de um *ethos* que não estava afastada de uma leitura mística do mundo. Não estava assentada em valores modernos presente no pensamento iluminista como “ir e vir” e muito menos sendo “senhor de si de da sua interioridade volitiva” (GAZOLLA, p. 103).

A concepção de liberdade (*eleutheria*) trazia um sentido de pertencimento a um grupo, a um *genos* e, mais tarde, no período clássico, com o advento das *poleis*, ao conceito de raça grega, fator determinante da condição de cidadania. Ser livre é uma condição externa, convivendo com laços livres e fraternos com outros homens livres (GAZOLLA, 2011, p. 99-100). A formação do homem grego (*paideia*) não era orientada para uma individualidade perfeita e independente, mas para servir a comunidade e fortalecer sua conexão com ela e com uma vida espiritual criadora (JAEGER, p.17)

No princípio socrático aparece a palavra *enkratéia* revela o princípio de liberdade enquanto autodomínio, firmeza ou moderação. Xenofonte explicita-a com a maior de todas as virtudes, pois representaria a emancipação da razão sobre a tirania da natureza animal do homem (JAEGER, p. 547-551). Não há portanto, qualquer conotação com o princípio de liberdade que se apresentou no contexto da modernidade. Neste sentido, ao seguir as diretrizes de Sócrates, o pensamento platônico compreende que a forma elevada de amor é destinada para a filosofia, edificada sob o princípio místico do bem (STRATHERN, 1997, p. 40).

Para além da dimensão racional do homem, há relatos da experiência de uma “liberdade subterrânea” que se colocara para além das convenções sociais e que encontrava no campo do sagrado da Antiga Grécia.

Nos ritos dionisíacos (comumente encontrados nos oráculos de Delfos, Claros, Delos e Dídimos) as pitonisas (sacerdotisas) ao mergulharem no êxtase do sagrado, vivenciam a *mania* - a loucura sagrada. Eram respeitadas em razão de seu caráter premonitório, pois representavam a ponte entre o mundo dos homens e dos deuses – (Hermes, Dionísio, Apolo), liberdade esta que pouco podiam alcançar. A comunhão com os deuses era obtida por meio da *khatharsis* [transformação]. O clímax da experiência religiosa configurava-se através da fusão da *orgia* [agitação anímica] com a *mania* [loucura sagrada] (BRANDÃO, 2009, v 2, p. 92-140).

Havia também a experiência religiosa das festas sagradas, denominada *Anthestéria*, que era a festa da chegada da primavera. Era a festa do vinho que após beber, cantar e dançar freneticamente caíam quase desfalecidos à noite. Neste estado de semi-inconsciência, os adoradores e adoradoras de Dionísio acreditavam sair de si por meio do *ékstasis* (êxtase). “Este sair de si representava uma superação da condição humana, uma ultrapassagem do *metron* (medida ideal de conduta), a descoberta de uma liberação total, a conquista de uma liberdade e de uma espontaneidade que os demais seres humanos não podiam experimentar”. No contexto das festas interditavam-se todos os tabus, convenções e normas sociais e políticas (BRANDÃO, 2009, v 2, p. 141-142).

Havia ainda os ritos da agricultura, conhecidos como Mistério de *Elêusis*. Na descrição de Eliade (1995, p. 168), aqueles que contemplaram os ritos, ao findar sua existência terrena e entrada no mundo dos mortos, teriam uma vida verdadeira. Aos não iniciados, a morte conduzirá a escuridão e à melancolia.

Todo este quadro histórico evidencia em parte a trajetória de diferentes apropriações de liberdade e espiritualidade no pensamento da Antiga Grécia. A clivagem entre experiência filosófica e experiência mística da liberdade gradualmente se estabelece no pensamento ocidental, na medida em que ocorre a separação entre *logos* e *mitos*.

No pensamento hindu, o ideal de liberdade presente em sua filosofia também não se separa da experiência mística, seja em tempos antigos ou modernos. Portanto, mesmo que filosofias dualistas tenham se constituído em alguns pensamentos místicos da Índia (*Samkhya* e versões dualistas do *Vedanta*), a máxima cartesiana⁵ que opôs *res cogitans* - que é o pensamento, em contraposição ao *res extensa* - enquanto mundo dos fenômenos, é estranha ao seu universo compreensivo do pensamento oriental. As filosofias místicas tinham um aspecto funcional, eram instrumentos da cartografia da alma que serviam para desvendar a sua relação integrativa com mundo, seja em sua dimensão material ou espiritual. Em outros termos, as filosofias místicas serviam como uma preparação ao caminho do êxtase.

No *Nyaya-Sutra*, escrito por Gautama, há a afirmação de que para se obter a emancipação, é necessário seguir uma cadeia de sucessivas destruições, a começar pelo falso conhecimento, dor, renascimento, sofrimento, esforço e culpa. É pela destruição do falso conhecimento que se obteria o conhecimento verdadeiro que identifica *Brahman* com a alma (BANERJEA, 1870, p. 22-23).

Nos *Purushartras* (propósito humano) havia uma visão cíclica do homem em seu campo existencial: riqueza ou bem-estar material (*artha*), o amor sensual (*kama*) a virtude (*dharma*) e a liberação (*moksha*). Se o *kama* e o *artha* garantiriam certo bem-estar ao mundo, ao *dharma* garantia-se o gozo celeste. O *moksha* era interpretado como *nihisreyasa*, o que está para além do bem-estar ou a liberação do ciclo cósmico de existência (PANIKKAR, 2005, p. 241-252; FEUERSTEIN, 2005, p. 187).

A visão de liberdade na Índia se estruturava pela necessidade do homem romper toda dualidade que o aprisionava num eterno ciclo de vida e de morte

⁵ A separação entre corpo e a alma presente na filosofia de Descartes (1999, p. 62), não se encontra claramente no pensamento da antiga Grécia, pois não havia uma separação nítida entre corpo e mente (CASTRO; LANDEIRA-FERNANDES, 2011). Nos Brahma-Sutras, há indicativos de que a mente não se separa do indivíduo porque a mente pertence ao Absoluto.

(*samsara*). Por isso a necessidade de um trabalho interior que visasse mergulhar a alma num projeto de reconstrução.

Esta necessidade foi amadurecida na cultura indiana a partir da substituição dos sacrifícios védicos (efetuados com animais, com a manteiga derretida e o fogo, além dos complexos rituais litúrgicos) por atividades internas ascéticas da alma denominada *tapas* (ELIADE, 1996, p. 102-107).

O espaço sagrado desloca-se dos altares sacrificiais para o interior do corpo e da alma, posição esta compartilhada entre os *rshis* (sábios) das *Upanishads* com os *yoguis* místicos da Antiga Índia. Isto resultou na criação de uma multiplicidade de experiências místicas no yoga e na elaboração de diferentes metafísicas místicas.

Registros deste processo podem ser encontrados no Brahma-sutra e na análise de seus comentadores. No *Padha* III, há uma ampla discussão sobre as qualidades e atributos de *akhasha* (espaço). Ao falar da experiência do Absoluto, enquanto percepção sensível do real, para além da ignorância, Shankara sustenta: “Não há espaço no absoluto” (BRAHMA-SUTRAS, 2000, p. 357). Em nota explicativa, no sutra 15, *Padha* II, o filósofo Shankara utiliza a expressão *kam, kham, Brahman*, isto é, a plenitude e espaço são o absoluto (BRAHMA-SUTRAS, 2000, p. 121) Shankara apontara a duplo sentido da palavra *akasha* em textos védicos e *upanishádicos*, que ora era ratado com o sentido de supremo Absoluto, ora era tratado como “espaço da natureza”. O espaço aqui tratado, e que se refere às representações míticas do sagrado, não se dirige ao espaço material e sensível, mas a vacuidade perceptiva em torno do mundo sensível, edificada em estados meditativos profundos. É um espaço em que não há diferenciação entre o ser individual e o absoluto.

Segundo Shankara (2000, p. 105), uma mente serena dominada pela meditação, eliminar-se-iam todos “los condicionantes que lo limitan, tiene como objetivo dirigir la mente hacia el ser interno para comprobar que el ser individual es uno con el Absoluto, pues es su verdadera naturaleza.”

A compreensão do espaço do sagrado como vacuidade também aparece na *Kayvalya Upanishad*. É considerada uma *Upanishad* tardia e faz parte do *Atharva Veda*⁶. Na estrofe 19, ao descrever o Absoluto afirma: “Tudo nasceu, se estabelece e se

⁶ Na tradição Hindu há quatro grandes livros sagrados: *Rig-Veda*, *Atharva-Veda*, *Yajur-Veda* e *Sama-Veda*. Os Vedas são compostos por *Samhitas* (hinos primitivos), *Brahmanas* (manuais sacerdotais com instruções e rituais de sacrifícios), *Aranyakas* (textos para o desenvolvimento do ascetismo dos

dissolve em mim. Eu sou ninguém menos que o único *Brahman* sem dualidades.” Na sequência, na estrofe 23, procura-se descrever a real natureza do *Atman* (alma):

Ao descobrir a essência do *self* primordial (*Paratman*) que repousa em seu interior, único e sem divisões, e que de tudo é testemunha, e que não possui existência nem inexistência (ser ou não-ser). Esta é a real natureza do *Paratman*.

Ao atingir a vacuidade da experiência mística, identifica-se a natureza do *Atman* que é desprovido de atributos ou adjetivos: No parágrafo 22, assim se descreve: “Para mim, não há virtude ou pecado, nem morte ou renascimento, nem corpo, sentidos ou sabedoria. Não há terra água, fogo, ar ou espaço.” (SASTRI, 1898, p.89-91).

4) O diálogo da geografia com as ciências sociais: a emergência de múltiplas abordagens para a investigação do espaço do sagrado

Cassirer (2001, p. 47) sustentou que nos mitos encontram-se um tipo peculiar de representação do espaço que completamente diferente da representação empírica da espacialidade. Seu mérito, indubitavelmente, foi o de buscar o entendimento do homem para além do racional no entendimento de sua relação com o mundo e na sua relação com a representação das espacialidades. O que Cassirer, todavia, não chegou a perceber foi a manifestação de diversas formas do espaço do sagrado, de acordo com a profusão ou particularidade das experiências míticas.

Segundo Cassirer, o homem não pode entender a coisa em si mesmo, mas apenas como representação simbólica. O homem, portanto, mais do que um ser racional é um animal simbólico. Existem vários mundos constituídos a partir de diferentes formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência e outros. A geografia ao se inspirar em Cassirer procura analisar os espaços de ação emanados por estas formas simbólicas, procurando investigar o mundo em que o homem vive, através dos símbolos que ele mesmo criou (FERNANDES; GIL FILHO, 2011, p. 213).

samnyasins (renunciantes), que abandonavam as cidades para viver nas florestas), os Sutas (assuntos diversos tais como; leis e normas sociais, geometria, astrologia, gramática, literatura, etc.) e as *Upanishads* (textos místicos que tratam sobre o absoluto e a alma e que revelam a tradição filosófica da Índia) (TINOCO, 2005, p.31-40).

Partindo de Cassirer, Gil Filho e Fernandes (2011, p. 225-226) sustentam que o espaço do sagrado configura-se tanto por estruturas espaço-temporais quanto ideais. Através do espaço do sagrado que a atividade simbólica modela o mundo sensível vivenciada pelo ser. O resultado desta premissa revela a manifestação de três tipos de espacialidades distintas, mas que se rearticulam entre si:

1) **Espacialidade concreta das expressões religiosas:** é a representação corrente das paisagens religiosas, seja através dos templos, lugares sagrados ou de cultos;

2) **Espacialidade do pensamento religioso:** Refere-se às espacialidades expressas nas escrituras sagradas ou nas tradições orais. Está presente na mística e nos sentimentos de caráter religioso.

3) **Espacialidade das representações simbólicas:** Está associado às representações das linguagens e pelos símbolos.

Outra abordagem cujo foco é o espaço do sagrado pela geografia, recebe inspiração metodológica de Mircea Eliade (1991; 2008;2010). Tomando como eixo a relação entre o sagrado e o profano, Rosendhal (2007, p. 187-224) procura apontar a estrutura da territorialidade do sagrado em três diferentes perspectivas:

1) **A dimensão econômica:** procura identificar a relação entre religião e espacialidade que se materializa através das relações entre bens simbólicos, redes e mercados;

2) **A Dimensão política:** visa reconhecer e identificar as estratégias espaciais que vinculam religião e a construção do espaço através do território ou territorialidade.

3) **Dimensão de lugar:** nesta perspectiva o enfoque concentra-se na produção de lugar e das paisagens. A discussão temática entre sagrado e profano vai procurar privilegiar a investigação sobre a difusão, a construção das *hierópolis*, o sentimento religioso, o papel do sagrado na organização espacial bem como a influência da cosmogonia na construção da paisagem religiosa.

Os limites metodológicos de Rosendhal estão na excessiva ênfase aos aspectos materiais do sagrado, o que dificulta o avanço a investigação do saber geográfico a outras formas de compreensão do fenômeno espacial da religiosidade.

A produção reflexiva em torno do sagrado e da geografia resultou, neste caso, da tentativa em compreender as peculiaridades do espaço do sagrado na cultura

filosófica e religiosa indiana que se colocasse para além dos limites materiais da representação das espacialidades, bem como na tentativa de reducionismos associados apenas as dimensões simbólicas do sagrado.

A ênfase foi estabelecida nos estados místicos de consciência, conhecidos como *Samadhi*, por induzirem a uma mudança completa na percepção da espacialidade do sagrado que se coloca para além dos espaços dos templos e de lugares santos onde há peregrinação religiosa.

Em razão disso, sugere-se que visão mística do espaço do sagrado permite ao menos três perspectivas distintas de pesquisa:

a) **A reprodução material dos templos e de lugares sagrados.** É a forma mais tradicional de se abordar o tema, devido a sua ênfase a dimensão empírica de espaço em face ao sagrado que passa a ter uma representação passiva na reprodução do entendimento do fenômeno.

b) **Interpretação dos mitos e das lendas na definição espaço e tempo:** As narrativas do mito e das lendas em distintas tradições religiosas elaboram suas cosmogonias ao constituir sua visão de mundo sobre o sagrado se constituem em seu objeto privilegiado. Partindo de Foucault, Machado (2014, p. 22) compreende que a análise do discurso possibilita classificar dois termos distintos de objetos aplicados a história da epistemologia: um “espaço tempo ideal” e um “espaço-tempo imaginário”. É sobre este último que uma geografia do sagrado precisa considerar ao se constituir como uma linha de pesquisa “autônoma”.

Não é incomum encontrar narrativas míticas em que manifestações de poderes sobrenaturais dos deuses, semideuses, magos ou feiticeiros produzissem mudanças no espaço e no tempo, com consequências na ordem cósmica afetando o sutil equilíbrio entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens. Na tradição hindu, por exemplo, pode ser identificado na reprodução dos imperativos do tempo e do espaço cósmico sob a égide dos poderes de *Maya* e que, portanto, estão sujeitos aos ciclos de vida e de morte aprisionados na roda do *samsara*. Está também presente nos mitos dos ciclos cósmicos das grandes eras, chamadas de *Yugas* na tradição hindu e que manifesta uma visão cíclica e escatológica do Universo. Há nesta construção uma dialética entre os espaços dos deuses e dos homens e estas são enfatizadas nos aforismos e nos contos sagrados tradicionais da Índia. Um dos procedimentos tradicionais de investigação para

este estudo do sagrado insere-se em estudos antropológicos da religião que eventualmente podem ser apropriados por geógrafos da cultura que investigam o sagrado.

c) **Relativização do espaço e do tempo enquanto uma experiência mística direta:** O objeto desta investigação tem como premissa a identificação da compreensão do espaço pelas práticas acéticas e pelos discursos metafísicos do sagrado. Várias culturas religiosas descrevem alterações no campo psíquico do devoto ou líder religioso ou ascetas que se isolam do mundo social. Desde a Índia antiga até em nossos dias, descrevem-se, por exemplo, os estados místicos de consciência denominados de *Samadhi* ou *Moksha*.

Do ponto de vista das representações das formas simbólicas ou mesmo das representações arquetípicas, seria a manifestação do mito enquanto a ruptura com o ciclo de vida e de mortes, ao qual estavam submetidos todos os seres humanos e divinos do Universo. Neste sentido a análise deste fenômeno somente é possível associando diferentes modelos de análise: dos fenômenos extáticos no campo religioso de um lado e a representação do inconsciente coletivo, dos mitos e das filosofias místicas de outro.

É nesta terceira proposição que a investigação sobre o espaço do sagrado no misticismo hindu ganhou proeminência. Ao longo da pesquisa, procurou-se levar em conta as diferentes construções metafísicas dos *Dárshanas* sobre o tema e seus pontos de convergência sobre a importância das experiências místicas extáticas no aprofundamento da consciência ou da mente planetária.

CONCLUSÕES

Considera-se oportuna a reflexão sobre o sagrado e as formas de representações espaciais na tradição filosófica indiana. Primeiramente, porque até o momento não há pesquisas dentro ou fora da geografia que tenham se debruçado sobre o tema buscando-a entendê-la através das filosofias místicas com ênfase em estados extáticos de consciência.

Em segundo lugar, porque oportuniza pensar novas perspectivas para a geografia do sagrado que podem ser posicionados para além das visões meramente materiais do sagrado ou com ênfase apenas nas dimensões simbólicas do sagrado.

A proposta dos trabalhos de investigação, estruturada no diálogo com outros saberes das ciências sociais, com ênfase numa abordagem multidisciplinar, compreende que o espaço do sagrado é uma categoria analítica específica, mas que pode ser apropriada, ampliada e redimensionada por geógrafos da cultura e outros pesquisadores sociais da religião.

O pensamento hindu, que foi o foco desta reflexão, serviu como arcabouço para se compreender a lógica da “cultura do outro”. Quer dizer, sem a sensibilidade antropológica e a empatia entre os “saberes ocidentais” e os “saberes místicos” não se poderá compreender plenamente a riqueza de suas formulações que vem sendo acumuladas possivelmente desde 3 mil anos a.C. até aos dias de hoje.

BIBLIOGRAFIA

BANERGEA, K. M. **The *Brahma-Sutras* (of Badarayana):** with the commentary of Sankaracharya. Calcutta-India: Asiatic Society of Bengal, 1870.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Platão: Mito e Paideia. **Revista *Notandum Libro***. São Paulo, nº 10. 2008. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand_lib_10/> Acesso em: 09/03/2012.

BATESON, Gregory. **Una unidad sagrada:** pasos ulteriores hacia una ecologia de la mente. Barcelona-ES: Edisa Editorial, 2006.

BATESON, Gregory; BATESON, Mary Catherine. **El temor de los angeles.** Barcelona: Gedisa, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. **La sociedad sitiada.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

BAWRA, Brahmishi Vishvatma. ***Samkhya Karika:*** with Gaupadacarya Bhasya. USA: Brahmishi Yoga Publications, 2012.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** Petrópolis: Vozes, 2009. V. I, II.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant and Goethe:** Two essays. Princeton: Princeton University Press, 1970.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

DASGUPTA, Surendranath. **A history of Indian Philosophy.** London: Cambridge University Press, 1922.

- _____. **The study of Patanjali.** Calcuta: University of Calcutta, 1920.
- _____. **Hindu Mysticism.** New York: Frederick Ungar Publishing, 1927.
- DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito.** Lisboa: Edições 70, 1989.
- DESCARTES, René. **Descartes:** vida e obra. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Perspectiva: São Paulo, 1972.
- _____. **Imagens e símbolos.** Lisboa: Arcádia, 1979.
- _____. **A provação do labirinto:** Diálogo com Claude-Henri Rocquet. Lisboa: Dom Quixote, 1987
- _____. **Imagens e símbolos:** ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **O conhecimento sagrado de todas as eras.** São Paulo: Mercury, 1995.
- _____. **Yoga:** imortalidade e liberdade. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- _____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. WMF-Martins Fontes, 2010.
- FEUERSTEIN, Georg. **Enciclopédia de yoga.** São Paulo: Pensamento, 2005.
- GAZOLLA, Rachel. **Pensar mítico e filosófico:** estudos sobre a Grécia Antiga. São Paulo: Loyola, 2011.
- GIL FILHO, Sylvio. Por uma geografia do sagrado. **Revista Ra'ega:** o espaço geográfico em análise. Vol.5, 2001.
- GROF, Stanislav; Christina GROF. **Respiração Holotrópica:** uma nova abordagem de auto-exploração e terapia. Rio de Janeiro: Numina, 2010.
- JAEGER, Wagner. **Paidéia:** a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JUNG, Carl. **Os arquétipos e inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **A vida simbólica (vol.2).** Petrópolis: Vozes, 2011.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber.** Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MANN, Barbara E. **Space and place in Jewish Studies**. New Jersey/London: Rutgers University, 2012.

MARTIN, Consuelo. **Brahma-Sutras**: con los comentarios *advaita* de Sankara. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

MULLER, Max. **The six systems of Indian Philosophy**. London: Longmans, 1919.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas-Paulus, 2013.

RAJAGOPALACHARI, C. **Hinduism**: doctrine and way of life. New Delhi: Hindustan Times, 1970.

RAO, P. Nagaraja. **The schools of Vedanta**. Bombay-India: Bharaitya Vidya Bhavan, 1943.

RAWSON, Philip. **The art of Tantra**. New York: Thames and Hudson, 1992.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SASTRI, A. Mahadeva. **Amritabindu and Kaivalya Upanishads**. Mysore: Madras, 1898.

SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. **Os deuses gregos**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

STRATHERN, Paul. **Platão em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

TINOCO, Carlos Alberto. **As Upanishads do Yoga**: textos sagrados da antiguidade. São Paulo: Madras, 2005.

TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. **Filosofía y literatura de la India**. Buenos Aires: Kier, 1983.

_____. **La filosofía de la India**. Barcelona: Kairós, 2006.

_____. **Filosofía de la India**: del *Veda* al *Vedanta* el sistema *Samkhya* – el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental. Barcelona: Kairós, 2008.

VIEIRA NETO, Ivan. O êxtase neoplatônico: a experiência do sagrado na filosofia tardo-antiga. **Revista Chrônidas**, Goiânia, UFGO, 2009.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

WILLIAME, Jean Paul; HERVIEU-LÉRGER, Danièle. **Sociologia e religião**. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009.

YANDELL, Keith E.. **Philosophy of religion:** a contemporary introduction. London/New York: Routledge, 1999.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia.** São Paulo: Palas Athena, 1986.

Recebido: 07/06/2014

Received: 06/07/2014

Aprovado: 19/11/2014

Approved: 11/19/2014