



ESPACIALIDADES DE CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM ENSAIO EPISTEMOLÓGICO.

■ SYLVIO FAUSTO GIL FILHO ¹

RESUMO: ESTE ENSAIO VISA O INCREMENTO DA DISCUSSÃO TEÓRICA NO ÂMBITO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO PARTINDO DA TESE DA ESPECIFICIDADE DO CAMPO RELIGIOSO E OS DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS QUE SE APRESENTAM DE MODO AMPLO NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. A PROBLEMATIZAÇÃO DESTE QUADRO JUSTIFICA A OPÇÃO PELA *FENOMENOLOGIA CASSIRERIANA* COMO REFERÊNCIA INICIAL DA EXPLICITAÇÃO DO ESPAÇO RELIGIOSO E O CATEGORIAL NECESSÁRIO PARA COMPREENDÊ-LO. DESSE MODO AS ESPACIALIDADES DAS EXPRESSÕES MÍTICAS, DAS REPRESENTAÇÕES DA LINGUAGEM, DAS CONCEPÇÕES OU REPRESENTAÇÕES DO LOGOS E A DO PENSAMENTO RELIGIOSO RESPONDEM COMO INSTÂNCIAS DA CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA DO MUNDO RELIGIOSO. TENDO EM VISTA QUE ANTES DE UM ESPAÇO DE REPRESENTAÇÕES E UM ESPAÇO SIMBÓLICO, O ESPAÇO ENQUANTO ONTOLOGIA É UM CAMPO DE AÇÃO SENDO ESSE AO MESMO TEMPO A ORIGEM DAS DETERMINAÇÕES DO MUNDO HUMANO COMO ELE SE APRESENTA ENQUANTO FENÔMENO.

PALAVRAS-CHAVE: GEOGRAFIA DA RELIGIÃO. EPISTEMOLOGIA DA GEOGRAFIA. ERNST CASSIRER. ESPAÇO. ESPACIALIDADE. RELIGIÃO. FORMA SIMBÓLICA.

APROXIMAÇÃO INICIAL _____

A Geografia da Religião encontra-se, talvez, em um dilema epistemológico. O desenvolvimento recente das Ciências da Religião no Brasil revela

um quadro multifacetado da pesquisa em religião no qual várias frentes encontram-se abertas. O envolvimento de um amplo espectro das ciências humanas na problematização de um campo propriamente religioso envolvendo também uma

crítica contextual das teologias acalenta um debate interessante onde os geógrafos da religião, paulatinamente, se inserem.

O pressuposto de um campo propriamente religioso na pesquisa faz frente ao reposicionamento da Geografia da Religião como um capítulo da Geografia Cultural, recorrente nas geografias anglófonas. A tentação em assimilar de forma acrítica esse processo classificatório deixa a Geografia Brasileira em parte deslocada no que tange às suas influências das geografias francófonas ou mesmo teutófonas. De certo modo, a refundação da Geografia da Religião no Brasil nos anos 1990 evidencia a intermitência da pesquisa na área. Considerando que no resgate e apropriação dos estudos da Geografia da Religião majoritariamente anglófona e minoritariamente teutófona e francófona não somente incorporamos seus avanços, mas também suas idiossincrasias.

O exemplo mais sintomático foi o artigo escrito por Henkel (2011) fazendo alusão a uma conferência em Newcastle 2010 sobre geografias da religião com o tema "Religião, Fé e Espiritualidade" que foi levada a cabo por geógrafos "críticos" onde várias reações negativas da corporação dos geógrafos apareceram de forma incisiva. Afinal, a religião e outras superstições não existem apenas para mistificar a vida social? O assombro do autor com o tema e a reação de parte da corporação geográfica é significativo. De certo modo há ou não um valor intrínseco da religião na estruturação das realidades sociais? Na esteira da discussão de Henkel a tese da secularização² do mundo social evidenciada desde Weber (1922),

em Berger (1967) ou Luckmann (1967) não tende ao colapso? Ou mesmo, a tese da individuação da religião no mundo ocidental empurrada para a esfera da vida privada não se contrapõe ao quadro geral dos recentes acontecimentos na América Latina, Estados Unidos ou no mundo do Islã?

Qual seria a posição que o subcampo da Geografia da Religião se encontra no amplo movimento da "Nova" Geografia Cultural?

Estas questões encontram rebatimento no trabalho dos geógrafos da área que, muito embora, mantenham uma contribuição inestimável no seu desenvolvimento se encontram presos na sua própria situação de minoria da minoria no âmbito da corporação maior da geografia.

Todavia, a condição minoritária de atuação científica não é uma restrição insuportável uma vez que a dinâmica do trabalho acadêmico permite atalhos. Isto é, caminhos construídos de caráter contra-hegemônico que estão relacionados muito mais a perspicácia argumentativa no âmbito teórico-metodológico e na capacidade explicativa da ciência que se pretende fazer. Sendo assim, o desafio inicialmente *gnoseológico*, entendido aqui como a validação de um subcampo específico, e posteriormente a crítica epistemológica do conhecimento produzido se faz necessário.

A partir dessa premissa, podemos inferir que a crítica da produção científica no subcampo evidenciada no verbete sobre Geografia da Religião (1994) de David Ley continua remanescendo, ou seja, existe um grande inventário diversificado de pesquisas, mantendo uma base empírica e descritiva e um número bem

menor de trabalhos teóricos ou com ambições epistemológicas.

O presente ensaio parte essencialmente dos elementos destacados da crítica à Geografia da Religião para encontrar outro marco teórico que responda melhor às novas questões que a realidade nos coloca. O resgate de certas fenomenologias marginais às que foram incorporadas pelos geógrafos humanistas dos anos 1970 aparecem com pertinência na medida em que houve certo embotamento das geografias centradas no próprio homem. O diálogo com a Filosofia Realista de Ernst Cassirer (1874-1945) ³ permitiu uma autonomia necessária ao subcampo da Geografia da Religião possibilitando outras conexões teóricas e uma prospectiva de incremento da área. Há que se julgar a especificidade do campo religioso e a Geografia da Religião como subdisciplina autônoma na teorização e método. Escondermos a condição de subjetividade atrás de um "agnosticismo metodológico" em busca de uma "neutralidade perdida" é negar a própria característica do campo. A criticidade do cientista, no quadro em tela, é a consciência da condição da liberdade dos sujeitos da pesquisa numa atitude compreensiva diante do fenômeno. No campo religioso e em seus limites esta é uma condição apodítica.

RELIGIÃO COMO FORMA SIMBÓLICA _____

A religião no sistema *cassireriano* não se refere ao conteúdo de nenhuma manifestação religiosa particular historicamente constituída, mas de uma função específica na conformação do

mundo da cultura. Ou seja, devemos entender religião, neste contexto, como forma e não substância. Portanto, a religião, funciona como um modo específico de condicionamento estrutural da realidade. Sendo forma, a perspectiva é sempre funcional, não de uma razão utilitária, mas de uma projeção de sentido própria do mundo da cultura.

Podemos entender que a religião como forma simbólica caracteriza-se pela universalidade e que as religiões são expressões particulares desse mesmo princípio. No plano teórico esta aceção não implica uma correspondência com a experiência religiosa, mas sim um esquema mediador na compressão desse mundo. Em Cassirer a consciência religiosa está muito próxima à consciência mítica. De certo modo, o mito como forma simbólica é mentor de um mundo expressivo com um ordenamento próprio. Já a religião supera os limites *simpatéticos* do mito e se aproxima do *logos*.

Deste modo, como diria Tomás de Aquino (1225-1274), embora a verdade religiosa possua aspectos que escapam à razão, ela não é irracional. A solução desse problema de aproximação teórica da religião é solucionada por Cassirer através da mudança de perspectiva da questão. A explicação do mundo da religião não deve partir do sistema teológico ou metafísico ao qual está relacionada, mas sim da sua forma.

A despeito da diversidade dos sistemas religiosos, de suas práticas e leis aparentemente não conciliáveis Cassirer [1944] aponta para a unidade interna do pensamento religioso e a forma específica do sentimento religioso. Ou seja, há a

permanência de um princípio subjacente, o da atividade simbólica *per se*, mesmo que a prática religiosa seja variada.

Esta acepção parte de uma interpretação específica de Nicolas de Cusa (1401-1464) onde a visão da Divindade é igualmente universal e particular. Na sua obra *De Visone Dei* [1514] escrita nas fronteiras da Idade Média com a Modernidade o filósofo indica que é da coincidência dos contrários que podemos ter uma visão do fundamento das coisas. Assim o processo de reflexão simultaneamente o ponto de chegada é também o ponto de partida diante da verdade. O método de Cusa pressupõe que a condição humana diante do mundo se move pela intenção de conhecer; ontologicamente fundada na consciência da ignorância. Deste modo estamos diante de uma experiência limite da cognição do mundo que permanece parcial e inconclusa. Assim, a verdade se expressa em patamares de aproximações e não em afirmações finais. Neste ponto as religiões se apresentam como formas particulares engendradas no mundo da cultura onde nos escapa resultados conclusivos uma vez que nos aproximamos do fenômeno sempre de forma parcial. A consciência deste limitante estabelece a urgência de reconhecermos que a universalidade da religião reside mais em sua forma do que propriamente em seus conteúdos.

Contudo, estas considerações não resolvem um questionamento de base que a noção de religião como forma simbólica apresenta. Como sugere a discussão S. G. Lofts (2000, p. 125-129) que a acepção da religião como forma simbólica

não se baseia na manifestação histórica de um sistema religioso particular, mas evoca uma lei estrutural que repercute em uma perspectiva única e função específica da religião no contexto da cultura. Desse modo, cada forma simbólica a exemplo da linguagem que embora sendo uma forma universal, pressupõem que existam vários idiomas e consequentemente constituem representações particulares do mundo. Partindo do pressuposto de que a religião se refere à revelação da verdade isso implicaria a existência de uma única religião verdadeira. A consciência religiosa tradicional é exclusivista nesse sentido, desse modo, considera a verdade como absoluta e edifica sua doutrina e sistema de crenças nesse alicerce. Todavia, sob a filosofia das formas simbólicas a verdade religiosa somente pode ser relativa, pois as diferentes religiões historicamente manifestam expressões concretas da estrutura universal da consciência religiosa, portanto todas são dignas e verdadeiras.

Lofts (2000, p. 126) alega que a relativização da verdade religiosa não corresponde à experiência existencial radical da religião que seria *sui generis* e não apenas fruto de um gosto pessoal. Essa questão existencial tem como base a ideia de uma única verdade religiosa não admitindo qualquer relativização sob a pena de destruí-la. Sobre essa hipótese o autor vê com certa desconfiança os pressupostos *cassirerianos* da religião como forma simbólica afirmando que a realidade da experiência da religiosa não os corrobora sendo que a única abordagem possível

em Cassirer seria considerar a religião no quadro geral de uma "filosofia da religião" e nada mais.

Todavia, no *sistema cassireriano* é possível considerar que a pluralidade das religiões são expressões válidas da consciência religiosa e também, por outro lado, são manifestações concretas de uma mesma verdade universal. Como forma simbólica a religião apresenta instâncias de ordem prática e de ordem teórica. A religião refere-se a leis de ordem social, apresenta respostas aos questionamentos existenciais do ser humano assim como responde sobre as origens do mundo e da humanidade. Nesse sentido, apresenta-se como forma de conhecimento manifesto em um convênio entre o homem e a Divindade de onde deriva as práticas de obrigações religiosas marcando assim uma espacialidade religiosa.

Nesse aspecto, as religiões participam de uma mesma função estruturante da cultura muito embora suas expressões sejam diversas. Esse quadro de referência coloca em questão a ideia exclusivista das teologias como lembra a discussão de Lofts (2000, p. 125), ou seja, se religião é uma revelação da verdade única, implica que só exista uma religião verdadeira. Esse dilema do autor está embasado na noção de que natureza da consciência religiosa é absoluta e exclusiva. Desse modo, a filosofia das formas simbólicas relativiza a exclusividade da perspectiva religiosa tradicional, projetando-a em uma dialética de sua unicidade de propósito de caráter funcional e sua diversidade histórica. Nessa perspectiva, podemos inferir que a religião como forma simbólica, em sua função de

plasmar o real, opera universalmente o mundo das representações. Embora exista uma diversidade de religiões, elas possuem manifestações de caráter autêntico, enquanto uma expressão concreta da "*estrutura universal da consciência religiosa*", portanto igualmente válidas e verdadeiras. Assim a concepção de religião como forma simbólica nos projeta no mundo da pluralidade religiosa dentro de um mesmo princípio estruturante dessa realidade.

ESPACIALIDADES DE CONFORMAÇÃO SIMBÓLICA

Ao transformar a crítica da razão em uma crítica da cultura, Ernst Cassirer apresenta perspectivas específicas em sua filosofia das formas simbólicas em que o conceito de forma supera os limites *kantianos* entre a intuição e o *logos* e introduz os campos específicos das formas simbólicas a partir da linguagem como um *modus operandi* da interpretação e conformação simbólica da realidade.

A tese da conformação da cultura parte do pressuposto de que vivemos em um mundo simbólico onde atuam formas simbólicas específicas: o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência. O processo de conformação do mundo se realiza a partir dessas formas, sendo que a linguagem é a base destacada onde a energia simbólica opera. A linguagem perpassa seu caráter nominativo e significativo, as outras formas simbólicas mantendo as propriedades de cada uma delas.

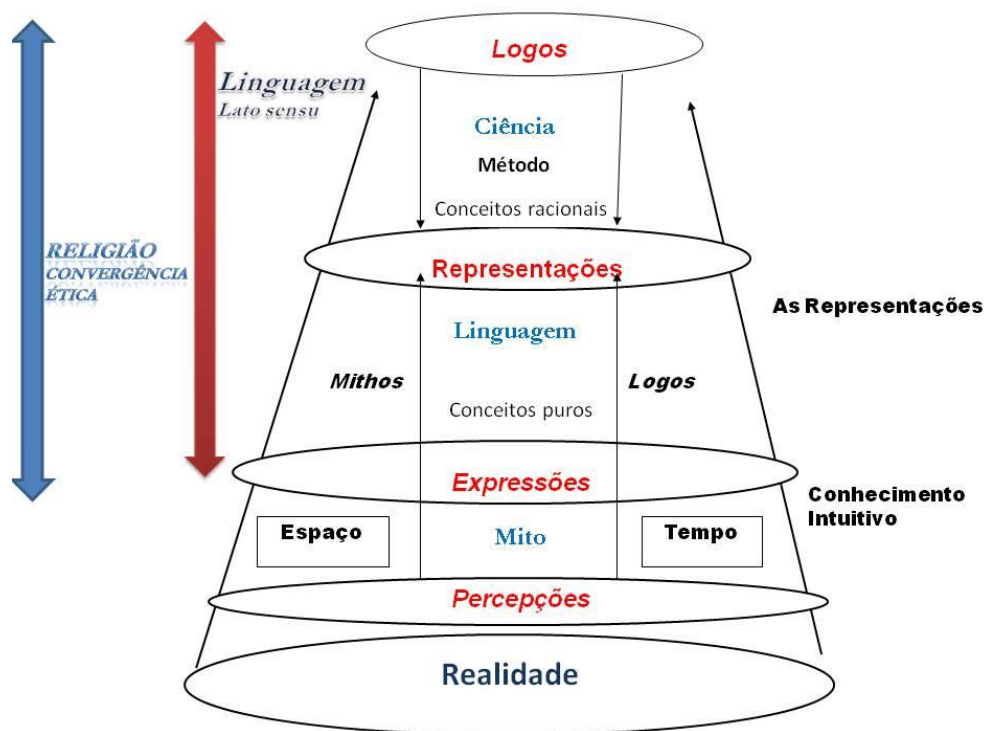
Desse modo, o conhecimento teórico compreendido enquanto criações do pensar assim como o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência não podem ser consideradas metáforas do real, mas como a tessitura da realidade. Segundo Cassirer (2009 p. 22) em sua obra *Sprache und Mythos - Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*

do espírito que por meio das formas simbólicas, plasman o real como objeto de conhecimento. (Figura 01)

FIGURA 01 – ESQUEMA DO SISTEMA CASSIRERIANO

“devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações do ser.”

Por conseguinte, o mito, a religião, a linguagem, as artes e a ciência, são formas simbólicas como criadoras de seus próprios mundos significativos. Cassirer considera a unidade da realidade como um *autodesdobrar-se*



Fonte: GIL FILHO, 2010.

Como argumentamos anteriormente, as formas simbólicas correspondem aos aparatos de ideação específicos de determinações da realidade espiritual tanto em sua totalidade orgânica como em seus campos próprios de atuação. A realidade entendida como conformação das formas simbólicas é espacialmente referida como tal, na premissa dada, como uma totalidade estrutural articulada pela linguagem em sua esfera específica. Desse modo, Cassirer, coloca a linguagem como centro do dilema entre o "ser" e o "devir", os nomes e os verbos, no qual as permanências e as obsolescências são consideradas. Portanto, o espaço de ação primevo é parte desse mecanismo

de conformação da realidade e funciona com o devir da existência onde as formas simbólicas geram suas espacialidades. (GIL FILHO, 2011, p. 01-02).

A concepção do mundo da cultura como impregnado do simbólico permite explorar outras modalidades da consciência própria da expressividade do mundo. A caracterização da dimensão mítica e depois religiosa em Cassirer está justificada na procura de novos métodos de determinação do sensível. A conformação simbólica mítica em seu caráter expressivo é perpetuada nos estágios posteriores da atividade crítica do homem como a linguagem, a filosofia e a

ciência. A fenomenologia da consciência mítica e religiosa proporciona também possibilidades específicas de determinação do sensível. Considerando esta premissa como válida, a primeira determinação da consciência mítica e religiosa é eminentemente espacial, pois o mito estabelece uma conexão direta como a vida através de uma expressividade plena. Portanto os fenômenos são, nesta base, expressões do vivido. De certo modo a lógica mítica apresenta o mundo fenomênico tal como ele é, como um reflexo. Mas esta conexão sofre uma fissura radical quando consideramos a linguagem, pois esta gera um mundo de representações como uma mediação necessária que transcende as determinações míticas conformando um mundo propriamente simbólico.

Portanto, as espacialidades míticas já estavam grávidas de espacialidades simbólicas próprias da operação de significação da realidade feita pela linguagem e esta, por sua vez, das espacialidades concebidas pelo intelecto.

Mas a questão fundamental da discussão em tela ainda não foi respondida, ou seja, se as espacialidades são estruturas próprias da realidade intuitiva dos mundos de expressões, de representações da linguagem e de representações do logos, como estas podem apresentar-se como categorias de análise do mundo da religião?

Uma quarta espacialidade própria do pensamento religioso no que tange às religiões de convergência ética parece necessária. Esta distinção, embora incipiente na obra de Cassirer, tem sua emergência metodológica. A questão da

vontade moral como parte edificadora do mundo religioso parece evidente. A partir da vontade moral, estabelece-se um mundo de sentidos próprios do pensamento religioso tanto expressivo como representativo. Também esta subjacente à práxis moral um complexo estrutural de relações de poder.

Entretanto, se as religiões marcadas pela característica de convergência ética, funcionalmente, nos aproximam de uma nova transcendência em relação ao *mithos* para o *logos*, podemos especular da possibilidade de um patamar específico e original do pensamento religioso. No sistema das formas simbólicas essa distinção não é totalmente desvelada, embora a ambiguidade entre mito e religião como forma simbólica abra espaço para uma teorização nessa direção, explicitamente, que o pensamento religioso é mediado pela linguagem nos textos sagrados que permitem determinadas representações da atividade simbólica do homem. Mesmo considerando a estrutura e gênese comum do processo de simbolização humana como tendo a direção do *mithos* para o *logos*, é possível verificar um círculo hermenêutico próprio do pensamento religioso em que o mundo da religião perpassa os níveis do mítico, das representações e do *logos*.

Inicialmente consideramos neste ensaio a religião como forma simbólica, logo a unidade da religião está presente na sua funcionalidade. Somente assim, sob esta base, a religião é conformadora simbólica de mundo espacialmente engendrado.

O espaço é considerado o meio pelo qual o processo do conhecimento intelectual se estabelece, enquanto conformação do mundo o que também ocorre, de modo diverso, com a linguagem, o mito e a religião. Sob o domínio mítico o espaço está orientado a fixação do sentimento mítico. Deste modo, como sugere Cassirer (2011, p. 255-256) o pensamento mítico estabelece distinções espaciais determinadas de caráter expressivo e intuitivo e consequentemente rompe com sua homogeneidade. Portando o "aqui" e o "lá", o "acima" e o "abaixo", o "sagrado e profano" se apresentam como intercambiáveis, mas com particularidades de significado. Um espaço significativo, neste caso, não passa pelas determinações abstratas, mas sim através do ambiente mítico que o expressa. As oposições espaciais ensejadas pelo pensamento mítico escapam as determinações puramente intuitivas ou conceituais, entretanto apresentam-se como entes autônomos com poderes sobrenaturais. A expressividade mítica é demonstrável na representação imagética de divindades e seus feitos que de certo modo são determinações espaciais da consciência mítica. De fato, a delimitação de um local sagrado possibilita neste âmbito vária zonas de significação prescrita que se apresentam como ponto de partida para um "sistema espiritual de referência" pelo qual toda a dinâmica espacial se orienta. Cada zona espacial é dotada da expressividade dos poderes míticos que assim reafirmam em seus limites a realidade da existência e do mesmo modo que ciclicamente são renovados. A espacialidade da expressividade

mítica encerra, pois as essências ou formas significantes onde opera o primeiro dos campos modais de Hamburg (1949) o do sistema afetivo-emotivo responsável pelo senso expressivo.

Para Cassirer (2011, p. 257) a linguagem estabelece outro rumo para as determinações espaciais. Através da palavra o espaço é caracterizado por um caráter dêitico específico. A função de demonstração de algo possibilita a passagem do intuitivo ao objetivo. A linguagem possibilita a delimitação da noção de distância e direção. Com a linguagem se delimita "o eu e o ser objetivo" muda o sentido em relação ao mundo. Esta ruptura de sentido vincula o eu e o mundo e ao mesmo tempo o separa. Deste modo, a intuição do espaço que a linguagem estabelece marca uma dualidade que logo é superada. A linguagem elabora um espaço intuitivo onde as distinções e antinomias se equilibram. O caráter expressivo, próprio da espacialidade mítica, embora ainda presente neste âmbito da sensação subjetiva pouco a pouco muda de um espaço expressivo para um espaço representativo. A espacialidade das representações marca a transição de um espaço expressivo de ações para o espaço objetivado. Sua natureza simbólica pressupõe uma tendência objetiva que emerge dos valores representativos atribuídos a determinadas percepções. O campo modal que opera nesta espacialidade das representações são os juízos do sistema de volição-teleológico ou senso perceptual.

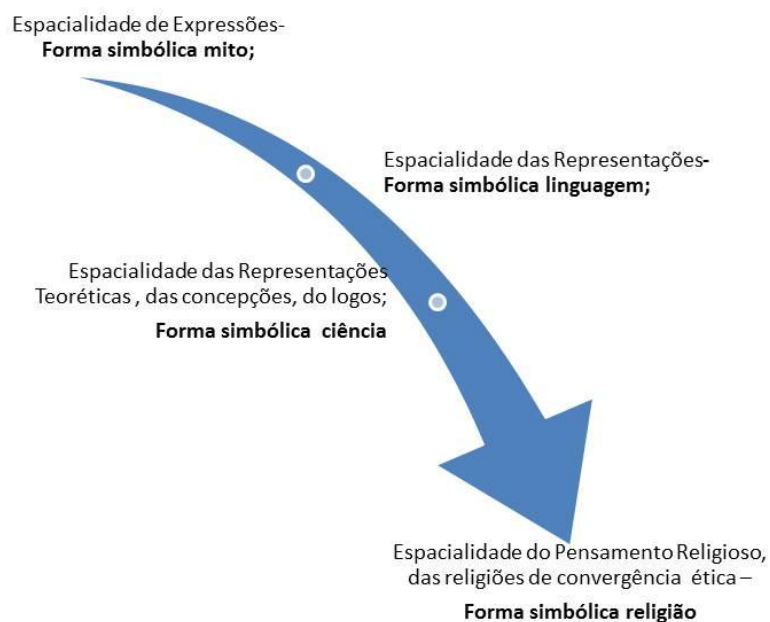
A espacialidade teórica ou abstrata parte de uma seletividade do mundo perceptual onde o submetemos ao ordenamento do intelecto e o

concebemos enquanto espaço. O campo modal que opera neste âmbito são os juízos do sistema teórico – o senso conceptual e científico. Sendo assim, a consciência espacial é compreendida em termos de uma progressão da ação, ao esquema, ao símbolo e à representação que possibilitou uma transformação do pensamento e a decorrente objetivação do espaço abstrato. Portanto, o espaço das representações torna-se objetivo quando seleciona determinadas percepções fenomênicas e situando-as em pontos referenciais. Temos, através da linguagem, um processo de fixidez das percepções em representações que pela função simbólica são projetadas na consciência. Logo, as características estruturais do espaço da percepção não são suscetíveis às qualidades de homogeneidade e continuidade próprias do espaço matemático muito embora, Cassirer (2011) apresente em comum à tendência da formação de constantes. O espaço abstrato, como espaço simbólico, age em seu poder unificador e em sua função teórica para a explicação dos fenômenos anteriormente captados enquanto espaço de percepção é objetivado como representação reunida em uma contextura da experiência.

A espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução heurística das espacialidades expressiva e representativa. O texto sagrado e os discursos religiosos relacionados constituem a referência representacional dessa espacialidade. (Figura 02) Cabe lembrar o ensaio de epistemologia da religião de Georg Simmel [1902] onde podemos considerar que, na percepção dos crentes, a religião implica verdades *a priori*

objetivadas no mundo. O autor sugere que não é necessário negar estas verdades, mas admitir que elas estejam ligadas a consciência humana. Simmel (1997, p. 121-122) admite que *"only the aspect constituted by the latter is accessible to us"* assim sendo a religião se expressa pela subjetividade da atitude humana que difere do *"religious content in its objective existence and validity"*. A espacialidade do pensamento religioso é a mediação entre estes dois aspectos aparentemente cindidos na pesquisa sociológica.

FIGURA 02 – ESPACIALIDADES DO MUNDO SIMBÓLICO



Fonte: GIL FILHO, 2012.

CONTORNOS FINAIS

A definição de um categorial espacial pertinente a Geografia da Religião aqui elencada antecipa aspectos articulados aos ditames da virada linguística nas Ciências Humanas e utiliza os caminhos abertos pela virada cultural na Geografia. A releitura da filosofia das formas simbólicas é parte de um processo de busca de um ponto de

inflexão diante de certo domínio “pós-estruturalista” na geografia hodierna.

Tendo em conta que a fenomenologia de Cassirer está mais próxima dos parâmetros hegelianos isso permite ressaltar uma diferença fundamental em relação às bases filosóficas já consagradas nas geografias fenomenológicas e

existencialistas como Edmund Husserl (1859-1938), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ou mesmo Martin Heidegger (1889-1976).

A tese fundante da antropologia filosófica de Cassirer é que somente através das formas simbólicas o ser humano tem possibilidades de conhecer o mundo, viver nele, ter consciência de

quem é e o que pode tornar-se. A constatação da natureza simbólica do ser humano perfaz o ponto de partida para entendermos a espacialização simbólica do mundo. A religião é parte intrínseca deste universo simbólico que buscamos compreender.

NOTAS

¹ Departamento de Geografia – UFPR. E-mail: faustogil@ufpr.br

² Em 15/10/2012 foi divulgada uma circular sobre o evento promovido pelo *Geography of Religions and Belief Systems Specialty Group (GORABS)* com o tema "*Debating Secularization: Theory and Practice in Geographies of Religion*". A justificativa do debate remete entre outras questões a carência de trabalhos relacionados aos aspectos teológicos e metafísicos das geografias da religião e também a emergência do diálogo interdisciplinar em estudos da religião. Outra questão, de especial interesse, refere-se à possibilidade de geografias da religião pós-seculares. Enfim há um embate na defesa e reafirmação da tese da secularidade com o argumento que o sagrado é circunscrito em arquipélagos em um mar de laicidade e a contraposição da necessidade de superação desta tese.

³ Ernst Cassirer (1874 - 1945) nasceu na cidade germânica de Breslau (atual Wrocław na Polônia) era de origem judaico-alemã, estudou Direito em Berlin (1892) tendo mudado para literatura germânica e finalmente Filosofia. Mudou frequentemente de Universidades para Leipzig, Heidelberg voltando para Berlin até chegar a Marburg (1894) onde estudou com Hermann Cohen. Obteve o título de doutor (1899) tornando-se professor titular da Universidade de Hamburg (1919), onde ensinou filosofia até 1933. Deixou a Alemanha após a ascensão de Hitler ao poder. No período de emigração foi para o Reino Unido lecionando em Oxford (1933-1934), Universidade de Göteborg, na Suécia (1935-1941) e nos Estados Unidos na Universidade Yale e Universidade de Columbia (1941-1945).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, P. L. [1967] **The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion**. New York: Anchor 1990.

BERGER, P. L., LUCKMANN, T. **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**. New York: Anchor 1967.

CASSIRER, E. [1925] **Linguagem e Mito**, tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CASSIRER, E. [1929] **A Filosofia das Formas Simbólicas – Terceira Parte – Fenomenologia do Conhecimento**, tradução E. A. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. [1944] **Ensaio sobre o Homem – Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana**, tradução de Tomás Rosa Bueno, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CUSA, N. [1514] **A Visão de Deus**, tradução J. M. André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GIL FILHO, S. F. **Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Ensaio para uma Geografia da Religião Compreensiva**. In: IX ENANPEGE, **Anais IX ENANPEGE**. Goiânia: ANPEGE, 2011. v. 1. p. 1-10.

HAMBURG, C. H. *Cassirer's Conception of Philosophy*. In: SCHILPP, P. A. **The Philosophy of Ernst Cassirer**. Evanston- Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949.p.73-119.

HENKEL, R. *Are geographers religiously unmusical? Positionalities in geographical research on religion*. **ERDKUNDE**, Bonn, v. 65, n 04, p. 389-399, 2011.

LEY, D. *Geography of Religion*. In: Johnston, R. J.; Gregory, D.; Smith, D. M. (edit). **The Dictionary of Human Geography**, 3. ed. Oxford: Blackwell Ltd, 1994. p.521-524.

LOFTS, S. G. **Ernst Cassirer – A "Repetition" of Modernity**. Albany N. Y.: State University of New York Press, 2000.

SIMMEL, G. [1902] *Contributions to the Epistemology of Religion*. In: Jürgen, H. (edit). **Essays on Religion – Georg Simmel**, New Haven and London: Yale University Press, 1997. p. 121-133.

WEBER, M.[1922] **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press, 1993.

SPATIALITY OF SYMBOLICAL FORMATION IN GEOGRAPHY OF RELIGION: AN EPISTEMOLOGICAL ESSAY

ABSTRACT: THIS ESSAY DISCUSS THE EPISTEMOLOGICAL CHALLENGES INVOLVING THE GEOGRAPHY OF RELIGION. THE MAIN REFERENCE FOR THE FOLLOWING PROBLEMATIZATION IS THE PHENOMENOLOGY OF ERNEST CASSIRER. CONSIDERING THE SPATIALITY OF MYTHICAL EXPRESSIONS, LANGUAGE REPRESENTATIONS OR LOGOS CONCEPTIONS, OF RELIGIOUS THINKING AS INSTANCES OF SYMBOLICAL FORMATION OF THE RELIGIOUS WORLD. WE UNDERSTAND THE SPACE AS THE ORIGIN OF THE HUMAN WORLD REPRESENTATION.

KEYWORD: GEOGRAPHY OF RELIGION, EPISTEMOLOGY OF GEOGRAPHY, ERNST CASSIRER, SPACE, SPATIALITY, RELIGION, SYMBOLICAL FORM