

As espacialidades islâmicas xiitas: os geossímbolos na construção de uma identidade particular

The Islamic Shiite spatiality: the geosymbols in building a particular identity

Karina Arroyo Cruz Gomes de Meneses

Mestre em Geografia Humana pela
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
kary_arc@yahoo.com.br

Artigo recebido para revisão em 19/02/2015 e aceito para publicação em 13/09/2015

Resumo

A Geografia Humanista, especialmente a Geografia da Religião, desde a década de oitenta do século passado, se empenha na análise teórica e conceitual acerca da movimentação do homem no espaço. Ao semiografar sua cultura no meio ambiente ele permite que se conheça sua *praxis*, seus discursos, seus ritos. Neste ínterim, a ciência em questão pôde com sucesso compreender, na interface da dinâmica cultural hodierna, permeada por conflitos sócio-políticos de cunho religioso, o Islam capaz de edificar no espaço sua marca simbólica e sua história, sendo capaz de erguer sob o viés identitário um território de concessão, de permuta e de integração com as culturas de alteridade que o circundam. Neste artigo a proposta se materializa a partir da análise teórica da construção dos territórios islâmicos que venho analisando ao longo da minha pesquisa. A forte imigração sírio-libanesa desde as últimas duas décadas do século XX é exponenciada por uma vívida comunidade economicamente relevante concentrada na região sudeste do país. Sua crença é objeto de uma análise mais aprofundada tendo em vista suas peculiaridades sócio-espaciais. As conclusões parciais aqui observadas são capazes de corroborar uma perspectiva atual onde a integração social com o meio se dá através de uma estratégia territorial que se fundamenta no sagrado e culmina com a construção de uma identidade. A edificação de um território próprio é meio e condição de subsistência social.

Palavras-chave: Islam, Território, Geossímbolo

Abstract

Humanistic Geography, especially of Religion Geography, since the eighties of the last century engages in theoretical and conceptual analysis on the movements of man in space. When draws their culture in the environment it allows one to know their *praxis*, their speeches, their rites. Meanwhile, the science in question could successfully understand the cultural dynamics of today's interface, permeated by social and political conflicts of a religious nature, Islam able to build within its symbolic brand and its history, being able to lift under the bias identity a territory of grant, exchange and integration with the cultures of otherness that surround it. In this article the proposal materializes from the theoretical analysis of the construction of Islamic territories have been analyzing throughout my research. The strong Syrian-Lebanese immigration since the last two decades of the twentieth century is shown by a vivid economically relevant community concentrated in the southeastern region of the country. His belief is the subject of further consideration in light of their socio-spatial peculiarities. Partial findings observed here are able to confirm a current perspective where social integration with the environment occurs through a regional strategy that is based on the sacred and culminates with the construction of an identity. The building of a territory itself is kind and condition of social subsistence.

Keywords: Islam, Territory, Geosymbol

1. INTRODUÇÃO

Os territórios denominados islâmicos, e especificamente, os xiitas, são o ponto fulcral de uma análise mais acurada sobre possíveis propostas e ratificações acerca da construção de identidades sociais através de seus territórios. Esse instrumento analítico da geografia, de onde partem as análises, servem como uma referência científica, um ponto de partida acadêmico inserido no campo das ciências humanas em geral e na geografia cultural, em particular.

A especificidade na construção territorial islâmica é a capacidade de mobilidade que eles possuem. Para o muçulmano xiita, qualquer espaço torna-se lugar e poderá ser reprodutor de uma determinada cidade. Essa peculiaridade torna qualquer paisagem no mundo passível de ser habitada e de suscitar afetividade à comunidade islâmica xiita. Logo, compreender a historiografia de Karbala, a cidade sagrada reprodutível, torna-se condição *sine qua non* para uma melhor compreensão dos constructos territoriais.

A gênese e manutenção da identidade cultural dos muçulmanos xiitas será interpretada através de um ritual de construção, que permite à hierofania (ELIADE, 1992, p. 27) legitimar um território sagrado. Essa sacralidade, de acordo com Foucault citado por Dehaene e DeCauter (2008, p.44) é uma heterotopia de compensação.

De uma maneira mais objetiva, a compreensão da construção da identidade xiita perpassa um rito simbólico, que reproduz uma teatralização. A História de uma Batalha trágica em que forças maniqueístas disputam a conservação de um Islam puro e justo é a essência do ritual Sagrado de *Ashura*. Relembrar, lamentar, teatralizar e reproduzir o sentimento de luto é parte essencial desse posicionamento social e afetivo que torna o xiita inserido em sua comunidade, tornando-o intrinsecamente parte dos seguidores dos *Ahlul Bait*¹. A hierópolis (ROSENDAHL, 1999, p. 25) sagrada Karbala, a 300 km a sudoeste do Iraque, representa o espaço original *in illo tempore* de manifestação do Sagrado. É eterna, imutável, mas pode ser reproduzida sob determinadas condições. Isso é possível quando se torna móvel e se manifesta através do ritual de *Ashura*. Em determinado tempo-espaço as celebrações de *Ashura* reproduzem Karbala martirizada e compensam a ausência material da terra e a presença do fiel em peregrinação.

Essa *Terra Imaginalis*, móvel e transcendente, manifesta-se e torna protótipo ideal em dado momento pontual. Essa compensação é traduzida como um Sagrado manifestado e capaz de criar um território onde o poder emanado e instituído tem poder de coesão e confere identidade.

¹ Em tradução literal: Povo da Casa. Família do Profeta *Muhammad*, composta por sua filha *Fatemah*, seu genro e primo *Ali abu Taleb*, seus netos *Hassan* e *Hussein ibn Ali*.



Figura 1 – Mapa da localização da cidade de Karbala
Fonte: KHAZRAJI, 2009, p.81

A despeito de todas as peculiaridades desse solo, a capacidade de mobilidade, torna qualquer solo, paisagem ou espaço capaz de receber o protótipo de Karbala, tendo em vista as centenas de celebrações que ocorrem ao redor do mundo. Da América à Austrália, Karbala se manifesta em múltiplas escalas (ROCHA PINTO, 2010, p.15).

Num cenário mais crítico, a observação dos rituais e sua análise nos permitem a utilização de uma classificação profícua às ciências humanas, especialmente à Geografia Cultural Renovada, pós 80, que se utiliza das classificações ritualísticas e geográfico-simbólicas para reordenar o espaço. Logo, isso permite encetar uma reflexão capaz de desvendar as apropriações culturais do espaço sagrado e as relações sociais mediadas por elementos simbólicos.

Os simbolismos materiais que demarcam os espaços e constroem os territórios podem ser chamados de geossímbolos. Esse binômio símbolo-território nos mostra a capacidade do muçulmano xiita adaptar-se á diversidade espacial e desconstrói naturalmente o imaginário e o estereótipo relacionado à inflexibilidade e constante recrudescimento intersocial do grupo.

Corrêa (2006, p.53) define geossímbolo como algo material ou imaterial que ali está para nos remeter a outro ponto, reificar uma ideia ou lugar diverso. Eles apontam para fora de si e marcam ausências. Portanto, representam o objeto guardando certa “ambiguidade”, no entanto, com um propósito bem definido. “Nesse sentido, o território móvel ou que é transposto realiza-se na produção de símbolos, que são portadores da vida em si mesmos”. (Ibidem, 2006, p.54). Isso encerra a compreensão factual de que a produção dos geossímbolos que acompanham a reprodução da *Terra Imaginalis* são um meio, condição e referência para a adaptação do grupo religioso xiita em qualquer parte do globo, e assim uma possibilidade para que se reconstrua sua identidade ou a mantenha preservada.

Os símbolos são construídos coletivamente, e no caso dos muçulmanos xiitas, são indispensáveis para o fortalecimento da identidade, Mello (2008, p.170) quando escreve sobre os símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”, afirma que os lugares e símbolos adquirem um significado profundo e indelével através dos laços emocionais: “Os lugares/símbolos, nessa abrangência, são igualmente públicos, compartilhados e forjados por intermédio de edificantes significados.”, Na análise da Mesquita do Brás são exatamente estes símbolos construídos coletivamente e que possuem forte carga emocional que são capazes de construir e reafirmar as identidades;

O geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalecem em sua identidade (BONNEMAISON *apud* CÔRREA,2002 p.99-109).

A territorialidade islâmica xiita é criada através do ritual religioso do luto. Mauss é um expoente profícuo da ideia de multicausalidade dos fenômenos sociais, admitindo, com isso, que haja uma tessitura de causas que moldam o indivíduo. Este, por sua vez, é totalmente influenciado e estruturado psicologicamente pelo seu meio. Estabelece uma conexão de fatores psicológicos e sociais, ou fatores internos e externos e constrói a ideia de que o indivíduo possui um exterior que molda e um interior que assimila. Perceber essa relação indivíduo e sociedade de uma forma integrada, sendo esse indivíduo influenciado, nos níveis mais profundos, pela coletividade, vai complexificar essas relações, percebendo a multicausalidade e a conectividade dos fenômenos, que se concretiza metodologicamente no conceito de *fato social total*. Mauss vai perceber o indivíduo como parte integrante do todo social em que se encontra, e que o mesmo vai refletir nas suas formas mais profundas e corriqueiras as construções sociais e estruturas que perpassam aquele determinado grupo.

Nas palavras de Lévi-Strauss “a expressão da cultura do grupo, determinam atitudes individuais duráveis” e que para Marcel Mauss “a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica” (STRAUSS, 2003, p.16).

Algumas ideias se complementam e ajudam a compreender a constituição do território e a relação deste com o indivíduo. Se, de acordo com Bonnemaïson, a cultura cria um território, é necessário que a manutenção deste lugar reflita as práticas sociais internalizadas e que regem determinada sociedade. Este território, portanto, será capaz de moldar o indivíduo de maneira complexa e indelével de tal maneira que, caso ele seja retirado de seu território e transferido para qualquer outro espaço, haja uma identificação deste indivíduo, que sem pares e sem nenhuma paisagem característica, possa em decorrência das marcas coletivas, ser reconhecido. A dualidade intrínseca e inseparável do território e do geossímbolo cria a possibilidade de analisar, a partir de

então, minorias sociais a partir de uma perspectiva da geografia cultural. Logo, os fenômenos sociais podem e devem ser vistos e investigados tendo como substrato as categorias geográficas de análise.

Neste artigo, para uma melhor compreensão da origem do grupo religioso em questão podemos, portanto, situar cronologicamente os eventos históricos capazes de fundamentar a lógica ritual do sagrado islâmico e sua adaptação a possíveis ambientes e conseqüente construção do território.

Neste ínterim, observa-se que na expansão territorial, os muçulmanos foram capazes de circunscrever sob seu credo e suas leis um grande número de povos. As culturas dominadas emprestavam uma parcela de sua ciência e sua visão de mundo subjetiva ao bloco islâmico, que se por um lado ganhava adeptos e terras, por outro, perdia hegemonia cultural. Nestes primeiros momentos a diversidade em tela não causou maior impacto interno nem gerou novas teorias ou interpretações capazes de ameaçar a unidade da *Ummah*². Apenas no ano da Tragédia, a *Ummah* viu a primeira grande cisão se concretizar indelevelmente, gerando novas perspectivas, comportamentos e até mesmo uma nova Jurisprudência foi fundamentada.

Este recorte temporal nos ajuda a compreender que o período até a Tragédia de Karbala e a conseqüente morte do Imam Hussein (681 d.C) foi representativa da expansão do Islam. Isso demonstra que os objetivos materiais e políticos estiveram à frente dos califados anteriores.

2. RITUAL DE LUTO E MEMÓRIA: ADAPTAÇÃO, SIMBOLISMO E ESPAÇO

A cerimônia de *Ashura* é a encenação da Tragédia de Karbala (Iraque) em 661 d.C, que revive o luto e o martírio do Imam Hussein, neto de *Muhammad* (Maomé) fundador da religião islâmica. Seu martírio representa uma luta divina entre o sagrado e o profano e a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização (ARROYO, 2014, p. 140)

O movimento Husseinita teve sua história inicializada na cidade de Madinah³, Arábia Saudita. Imam Hussein foi obrigado a dar seu voto de fidelidade para o governador despótico, na época o califa Omíada Yazid ibn Mu'awiyah. A recusa o obriga a ir para a cidade de Kufa no Iraque, tendo em vista que lá obteria apoio da população contra o governo vigente. É interrompido em Karbala, palco da Tragédia. O luto derivado da morte do Imam é baseado na representação de um binômio que se contrapõe e expressa, até hoje, dois juízos de valor eternos: bondade/maldade ou tirania/liberdade. (ARROYO, 2014, p.143). É uma revolução de ordem espiritual que se refere diretamente à identidade islâmica. Imam Hussein apesar da perseguição continuou sua exortação e seus discursos. O incômodo surgiu em decorrência da proposta de um modo de vida islâmico e ainda, por representar a minoria da população. Ele preocupou por seu carisma e capacidade de

² Nação islâmica

³ Segunda maior cidade sagrada para o Islam. *Muhammad* fugiu devido às perseguições de Makah para Medina (hégira) em 622 d.C dando início ao calendário islâmico.

coesão. Carisma é, inclusive, característica intrínseca dos *marjas*⁴ xiitas até hoje que movimentam multidões em torno de uma causa comum e como referência suprema em assuntos de Jurisprudência. Como Hussein, não abriu mão dos princípios islâmicos e permaneceu firme negando seu voto de fidelidade, acabou fomentando a perseguição à família profética. Tal ação emblemática representa a luta eterna do ego, das facilidades, da tirania contra a valorização do *din*⁵, e conseqüentemente do *Quran*.

Khazraji (2008, p. 81) ressalta que a Revolução do Imam Hussein, foi se expandindo para além do seu espaço de origem histórico, ressaltando que não há limitação em termos de tempo e espaço, e é exatamente essa plasticidade que permite a transferência espacial do rito e a sensação profunda de luto e a lembrança anual do martírio do Imam. O ritual de construção do espaço sagrado em terras paulistanas, por exemplo, manifesta a sofrida e sagrada terra de Karbala. Logo, ela pode ser transportada para um espaço selecionado e ser revivida com a mesma intensidade religiosa do que um muçulmano em solo iraquiano. Pois a Tragédia é um protótipo eterno e imutável, aplicável no espaço onde se dê o simbolismo de uma luta hipotética entre o bem e o mal ou entre a verdade e a opressão.

Citaremos a cidade de São Paulo, que desde 1880 recebe imigrantes de origem libanesa xiita e é ciclicamente palco das representações de *Ashura*.

De maneira concisa, a vinda em massa de imigrantes do Oriente Médio, iniciou-se a partir de 1880, nas últimas décadas do Império Otomano⁶. Após a década de 1950, a imigração declinou e não foi mais composta majoritariamente por cristãos como nas décadas anteriores, e sim por muçulmanos sunitas e xiitas, sendo que, desde 1980 a principal região de destino dos imigrantes passou a ser São Paulo e Paraná e, em 2010, o número de muçulmanos estava estimado em um milhão (ROCHA PINTO, 2010, p.24).

O contexto imigratório destes árabes que aportavam no país, são indispensáveis para a análise e posterior compreensão do universo simbólico que embasa a estrutura cognitiva e social desses grupos que chegavam em grandes levadas, portanto, faz-se necessária uma pequena demonstração cronológica para que as representações revivalistas (MAHMOOD, 2004, p.95), sejam corroboradas na intenção de preservação identitária dos imigrantes árabes muçulmanos.

Na cidade de São Paulo, no bairro do Brás, em 1987 foi construída a Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus, situada na Rua Elisa Witacker, 17, Brás, e administrada pela Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil (ARBIB)⁷. Imbuída do espírito de salvaguardar a tradição

⁴ Ayatollah taqlid: Religioso de alto grau hierárquico que deverá ser seguido em seus princípios, valores e orientações.

⁵ Modo de vida islâmico.

⁶ O processo de emigração deu-se principalmente na área geográfica conhecida como Bilad Al-Cham (Territórios de Damasco) ou Suriya (Síria). O termo Síria era utilizado desde a Idade Média por geógrafos árabes para designar o território que hoje corresponde ao sudoeste da Turquia, Síria Líbano, Israel/Palestina e Jordânia. Algumas subdivisões regionais tinham uma identidade geográfica, cultural e histórica própria, como a Palestina (Filistin) ou o Monte Líbano (Jabal Lubnan), embora também fossem vistas como parte integrante da Síria. (Ibidem, 2010, p.22)

⁷ Retirado de <http://www.mesquitadobras.org.br/?op=33> em 12/03/2014

xiita, minoria nas migrações pós 1980, fundada por libaneses do sul, representa anualmente a Tragédia de Karbala através de vários elementos expressivos (ARROYO, 2014, p.144)

Estes elementos transcendem a materialidade dos símbolos presentes no ritual. Muito embora, a teatralização do luto apresente materialidades bem demarcatórias, a teatralização da *Ashura* traz a relação entre as estruturas expressivas e as estruturas sociais. As manifestações corporais e a invocação oral são expressões simbólicas que recriam o sentimento de luto, corroborando o pertencimento aos partidários de Hussein. Tais elementos embora presentes em quase todas as celebrações de Ashura não devem ser considerados demarcadores indispensáveis do espetáculo, pois não se pode afirmar a existência de uma essência islâmica xiita a todas as celebrações devido a gama de pluralidades de interpretações, experiências e vivências (ROCHA PINTO, 2010, p.14). O ritual de construção através da Topofilia (TUAN, 2012, p.50), traz a *Terra Imaginalis* para uma materialidade real, permitindo à hierofania ser estabelecida.

Esta topofilia, inserida em uma universalidade simbólica, tendo como princípio a terra querida e sagrada, é eternizada como um mapa mental lembrando as considerações tuaninas (1983, p. 51-55), que abordam a identidade enquanto conceito geográfico. “Quase todos os grupos humanos tendem a considerar sua pátria como centro do mundo” (TUAN, 1983, p. 165). Para que haja o conceito de pátria é necessário que haja uma localização e uma consciência coletiva de pertença àquele povo e àquele lugar (ARROYO, 2014, p.145).

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

As questões relacionadas à identificação de um núcleo simbólico familiar foram abordadas por Bonnemaison (CÔRREA; ROSENDAHL, 2012, p.13), como espaço vivido em determinada territorialidade que emana da etnia, constituindo-se em relação cultural vivida entre dado grupo social e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, originando um sistema espacial, isto é, um território. Ainda, segundo ele, é pela existência de uma cultura que o território é criado; e é pelo território que uma cultura se fortalece, exprimindo-se a relação simbólica entre cultura e espaço.

Quando se perpassa a compreensão de uma cultura religiosa e a transformamos em substrato teórico na compreensão de uma prática espacial de subjetividades identitárias, corrobora-se a compreensão de que qualquer campo de investigação científica deve indagar e esclarecer sobre os movimentos tempo-espaciais no passado e no presente, qualificando os arranjos espaciais encontrados, relacionando tais processos à formação de identidades que não são apenas reflexos da

dinâmica social, mas sim condições dentro das quais se constroem agrupamentos e redefinições contínuas de pertencimento (ARROYO, 2014, p.150). Dentro dessa compreensão e analisando *in loco* as comunidades muçulmanas xiitas, conclui-se que os processos sociais capazes de classificá-los e inserí-los dentro da própria comunidade, obrigam necessariamente a uma adaptação na sociedade que os recebe. Reproduzir em determinado tempo-espaço seus rituais é uma garantia de que a comunidade se torne viva, ativa e participativa. Isso só se torna possível se essa topofilia obrigatória for estabelecida. O conjunto do meio ambiente e dos homens pertencentes a ele são indissociáveis e caracterizam um determinado espaço habitável, logo, o afeto á terra anfitriã é extensiva por lógica e necessidade aos homens que ali vivem. Nesta simbiose intrínseca está o embasamento da cultura de paz.

3. CONCLUSÃO

As demarcações territoriais xiitas através de seus geossímbolos materiais e rituais de compensação representam em grande medida, o esforço hercúleo de demarcar sua identidade e assegurar a história de seu grupo social. Esse direito inalienável utiliza-se do ritual de Ashura e recria o sentimento de pertencimento, primordial e responsável pela manutenção da tradição sagrada. A capacidade de mobilidade territorial e a compreensão de que toda terra é abençoada, torna possível a hierofania ser estabelecida em sua plenitude e torna qualquer espaço capaz de se tornar impregnado de sacralidade, e, portanto, um lar eterno e perfeito para o muçulmano xiita que o habita. A topofilia torna o muçulmano xiita, em parte, integrado a sociedade que o rodeia e capaz de desenvolver uma afetividade profícua a este ambiente. A tolerância torna-se uma condição de estabilidade e manutenção identitária, pois o desenvolvimento de uma afetividade à terra que o acolhe é extensiva aos membros que ali vivem e advém da capacidade de qualquer terra tornar-se sagrada. Compreender a intrínseca relação entre as categorias geográficas de análise: lugar e território, bem como os conceitos de geossímbolo e identidade, torna tangível que todo e qualquer grupo social que se estabeleça no espaço seja analisado através da ciência geográfica, especificamente da Geografia Humana.

Essa conclusão pode ser fundamentada, por fim, na célebre frase xiita, um expoente da imensa capacidade da criação de territórios móveis e da possibilidade do Sagrado influenciar o espaço e permitir a construção de territórios físicos e culturais. No exílio, *Ayatollah Khomeini* eternizou que: “*Todo dia é Ashura, toda terra é Karbala.*”

REFERÊNCIAS

AGHAIE, K. **The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran**. Seattle: University of Washington Press, 2004. 300p.

AGHAIE, K. **The Women of Karbala: Ritual Performances and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam**. Austin: University of Texas Press, 2005. 345p.

ARROYO, K. *Ashura: O ritual de construção do luto e encenação na cidade de São Paulo*. **Caderno do Núcleo de Análises Urbanas (CaderNAU)**. Rio Grande, v.7, nº1, p 141-153, 2014.

BONNEMAISON, J. **Culture and Space: Conceiving a New Geography**. London: I.B Tauris e Co Ltd, 2005. 160p.

CLAVAL, P. **Espaço e Poder**. São Paulo: Zahar, 1979. 200p.

CORRÊA, A. M. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (Org.) **Geografia Cultural: Uma Antologia**. v.1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 343p.

DEHAENE, M.; DeCAUTER, L. **Heterotopia and the city: Public Space in a Post Civil Societ**. New York: Routledge, 2008. 360p.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109p.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 441p.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na geografia da religião. **Espaço e Cultura** – Edição Comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, p. 7-35, 2008

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 223p

ROCHA PINTO, P. G. H. da **Islã: Religião e Civilização** – Uma abordagem Antropológica. Aparecida, SP: Santuário, 2010. 232p.

ROCHA PINTO, P. G. H. **Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural**. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010. 200p.

ROCHA PINTO, P. G. H. Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiita na Síria”. In: BARBOSA, L; CAMPBELL, C. (Orgs.). **Cultura, Consumo e Identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. 230p.

HITCHCOCK, S. T.; ESPOSITO, J. L. **Geography of religion: where God lives, where pilgrims walk**. Michigan: National Geographic, 2004. 340p.

KHAZRAJI, T. H. **A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados**. São Paulo: Arresala, 2008. 336p.

- MAHMOOD, S. **The Politics os Piety**. Princeton: Princeton University Press, 2004. 272p.
- MELLO. J. B F. Símbolos dos Lugares, dos Espaços e dos “Deslugares”. **Revista Espaço e Cultura** – Edição Comemorativa 1993/2008, Rio de Janeiro, p. 167-174, 2008.
- MUZAFFAR, M. **As crenças islâmicas**. São Paulo: Arresala, 2009. 220p.
- ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996. 127p.
- ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.117p.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 6.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 360p.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss In: **SOCIOLOGIA e Antropologia**. São Paulo: COSACNAYF, 2003, 230p
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983. 230p.
- TUAN, Yi-Fu. **Topofilia** – Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: EDUEL, 2012. 190p.