

KAAK AL ABBAS: O ALIMENTO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DE TERRITORIALIDADES

KARINA ARROYO DE MENESES¹

RESUMO – A Geografia Cultural se interessa pela espacialização dos geossímbolos capazes de semiografar agências e territorialidades. O Sagrado pode materializar-se simbolicamente nos atos e comportamentos triviais de um grupo, como o alimentar-se, determinando a construção de identidades próprias e evocando sentidos e saberes ligados ao alimento. Neste artigo, o *Kaak Al Abbas*, participa como alimento simbólico e indispensável à celebração de *Ashura*, marco histórico representado na batalha de Karbala, a Tragédia responsável pela cisão jurisprudencial e política do Islam entre sunitas e xiitas. Sua fabricação, consumo e distribuição são parte integrante do processo ritualístico anual no Brasil e no mundo, apresentando simbolismos e significados capazes de configurar identidades, demarcar poderes e erigir territorialidades. A partir de uma abordagem embasada na Geografia Cultural e na filosofia fenomenológica, pretende-se descrever e traçar algumas reflexões pertinentes sobre a alimentação no campo geográfico a partir de uma perspectiva religiosa do consumo alimentar.

Palavras-chave: Islam; *Ashura*; *Kaak Al Abbas*; territorialidade; geossímbolos.

ABSTRACT – *KAAK AL ABBAS: RELIGIOUS FOOD IN THE CONSTRUCTION OF TERRITORIALITIES*. Cultural Geography is concerned with the spatial distribution of geosymbols able to draw agencies and territoriality. The Sacred can materialize symbolically in the acts and trivial behavior of a group, such as eating, determining the construction of its own identities and evoking meanings and knowledge related to food. In this article, the *Kaak Al Abbas*, is studied as symbolic and essential food to the celebration of *Ashura*, a historical landmark depicted in the Karbala Battle of the tragedy responsible for jurisprudential and political split of Islam between Sunnis and Shiites. Its production, consumption

Recebido: janeiro 2017. Aceite: março 2017.

¹ Pesquisadora/Colaboradora do Núcleo de Estudos sobre Espaço e Cultura da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEPEC/UERJ) e do Grupo de Pesquisa Brasil-Irã do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco F, 4º andar, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ- Brasil. CEP:20550-013. E-mail: kary_arc@yahoo.com.br

and distribution are part of the annual ritualistic process in Brazil and the world, with symbolisms and meanings that configure identities, demarcate powers and erect territoriality. From a grounded approach in Cultural Geography and phenomenological philosophy, this article aims to describe and draw some pertinent reflections on food consumption in the field of geography from a religious perspective.

Keywords: Islam; Ashura; *Kaak Al Abbas*; territoriality; geosymbol.

RÉSUMÉ – KAAK AL ABBAS : UN RITE ALIMENTAIRE RELIGIEUX ET L'ORGANISATION DE L'ESPACE. La géographie culturelle traite des géo-symboles qui influencent les agencements territoriaux. Le sacré peut se matérialiser symboliquement dans les actions et comportements habituels d'un groupe, tels que sa nourriture, en provoquant l'élaboration d'identités et en évoquant ses connaissances et ses répulsions alimentaires. Dans cet article, le *Kaak Al Abbas* apparaît comme un aliment symbolique, essentiel pour la célébration de l'Achoura, ce point de repère historique correspondant à la bataille de Karbala, la tragédie responsable de la scission religieuse et politique entre Sunnites et Chiites. Son élaboration, sa consommation et sa distribution font partie de cette célébration annuelle, tant au Brésil que dans le reste du monde. Elle comporte des symbolismes et des significations créant des identités, délimitant des pouvoirs et construisant des territorialités. Selon une approche fondée sur la Géographie culturelle et sur la Philosophie phénoménologique, on a cherché à décrire et à élaborer des réflexions pertinentes sur les conséquences géographiques d'une consommation alimentaire de type religieux.

Mots clés: Islam; *Ashura*; *Kaak Al Abbas*; géo-symbole; territorialité.

I. INTRODUÇÃO

Ao alimentar-se o agente do espaço constrói marcas de territorialidade. Para a compreensão desta assertiva, é necessário, antes de tudo, uma análise dos conceitos de território e territorialidade para a diferenciação qualitativa do espaço que abriga o espetáculo sensorial. Para isso, temos de definir a função do alimento no espaço para que a tessitura de conexões empíricas faça sentido. O alimento antes de ocupar um determinado espaço ele encerra uma gama de signos que reverberam em significados que passam a ter expressão, somente, quando determinado grupo vivencia a experiência do alimento conectado à terra, culminado na geograficidade (Dardel, 1952), ou seja, no envolvimento homem/meio. Essa conexão para ser levada a cabo tem como vetor a percepção gustativa, a capacidade sensorial apreendida *in loco*, resgatando, desvelando ou guardando a memória do lugar. O sabor oriundo da terra *mater* apresenta – por meio da imaginação geográfica – paisagens e suscita o sentimento de pertencimento identitário.

A inumerável capacidade de erigir sentimentos, torna-se palpável na materialização do sabor no palato e na distribuição dos ingredientes nas papilas, no entanto, o alimento só se torna geossímbolo (Bonnemaison, 2005) quando seu sabor passa a ter algum gosto. É a ligação indissociável do gosto com a terra que permite a criação de territorialidades.

O sabor, mera percepção sensorial passa a ter determinado gosto, entendido aqui, como dimensão sociocultural. Para que essa classificação fique bastante clara, vamos analisar os conceitos geográficos elencados, geossímbolo, território e territorialidade religiosa.

Ao atribuir ao conceito de territorialidade três ingredientes espaciais, Soja (1971) diferencia qualitativamente os espaços de ação antrópica. O sentido de identidade espacial, de exclusividade e da compartimentação da interação humana são atributos que permitem o controle do espaço através da demarcação, interdição e dominação, caracterizando a territorialidade que para Sack (1986), é observada como um comportamento humano espacial, é uma *praxis* observável e compartilhada, uma expressão de poder que não intencional e não agressiva, apenas se constitui em uma estratégia humana para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações no uso social do espaço. Já Hall (2005), através do conceito de *proxemia*, um refinamento da territorialidade biocenótica que define uma espécie de envoltório ou cabina invisível que delimita espaços individuais como territórios portáteis individuais com limites flexíveis de acordo com a percepção espacial, constituindo-se em um componente cultural especializado de caráter restrito. Como ressalta o autor, tudo que o homem faz esta relacionado com sua experiência espacial, e o significado que atribuímos ao espaço que regulamenta o nosso desempenho está profundamente relacionado com as distâncias interpessoais.

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais estabelecendo a relação simbólica que existe entre cultura e espaço (Corrêa, 2004; Rosendahl, 2012). O território torna-se, então, um geossímbolo (Bonnemaison, 1997) entendido como um artefato material com referenciamento espacial dotado de centralidade, que aponta ausências e conecta um grupo a seu objeto ou lugar de memória. Pode ser um objeto, uma canção, um lugar delimitado, um acidente geográfico, desde que ele possua imbricado em sua existência um valor simbólico atemporal e contínuo. O geossímbolo como território, surge, portanto, como espaço vivido 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 prática cultural se fortalece, exprimindo a relação entre espaço e cultura por meio da materialidade e imaterialidade dessa última (Corrêa & Hall, 2005).

Na análise deste geógrafo a territorialidade, por sua vez, está fortemente impregnada de um caráter cultural, e ela ocorre quando um território delimitado culturalmente desenvolve propriedades de delimitação e controle para fluxos materiais e agentes externos. Território e territorialidade representam escalas de complexidade na gestão do espaço, iniciando como lugar de característica topofílica (Tuan, 1983), evoluindo para o território com a elaboração de códigos de agrupamento burocráticos e definição de fronteiras com características juridico-políticas, culminando no desenvolvimento de estratégias de influência e controle observados nas territorialidades. Ambos são artefatos simbólicos, imateriais e classificatórios.

Ainda pensando na diferenciação qualitativa entre território e territorialidade, incluem-se as territorialidades religiosas como dotadas de estratégias para gerir, manter e formar os territórios ligados ao controle de pessoas e objetos, e às experiências sobrenaturais em um determinado espaço, tornando um lugar sagrado fortalecendo as territorialidades religiosas. A continuidade da especialização territorial dotada de complexidade e mecanismos regulatórios desemboca em uma territorialidade, espaço ultra específico de exercício do poder. Para Rosendahl (2005) territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos a fim de controlar pessoas e objetos. É uma ação estratégica para manter a existência e legitimar a fé e sua reprodução ao longo da história. É fortalecida pelas experiências religiosas coletivas e individuais que a comunidade religiosa mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território.

Neste íterim, torna-se importante compreender a celebraçãoⁱ religiosa de *Ashura*, isto é, interpretar a “poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios” (Rosendahl, 1996, p. 56), mapeando e descrevendo as marcas de territorialidade islâmica xiita. Após a revisão dos conceitos geográficos que cartografam o homem religioso nas tipologias espaciais e o conectam à terra através de seus geossímbolos, passemos à contextualização da celebração anual de *Ashura*, evento de grande expressão demográfica e que nos permite interpretar o alimento e a performance (Schechner, 2006) do ato de alimentar-se na (e para a) geografia cultural.

II. O ALIMENTO DE LUTO NO CONTEXTO HISTÓRICO DE *ASHURA*

O movimento Husseinita teve sua história inicializada na cidade de Madinah, Arábia Saudita, quando os agentes do governo da época impuseram a Imam Hussein Ibn Abu Taleb, neto do Profeta do Islam, que desse seu voto de fidelidade para o governador omíadaⁱⁱ Yazid ibn Mu'awiyah. Sua recusa a este pedido o faz seguir seu caminho para Makah (Arábia Saudita) e depois Karbala, palco da batalha ocorrida em 681 d.C.

O luto advindo deste fato histórico, apoia-se em um binômio que expressa dois juízos de islâmico valor: bondade/maldade ou tirania/liberdade. Foi uma batalha de ordem política e espiritual diretamente relacionada à identidade islâmica. Imam Hussein, não obstante o acoçamento e o tormento, continuou sua exortação e seus discursos. A oposição do poder político surgiu em decorrência da proposta de um modo de vida estritamente islâmico, representado por uma minoria religiosa liderada por uma personalidade religiosa com forte capacidade de coesão e fomento ideológico.

No presente texto se faz uma distinção conceitual importante, tendo em vista a multiplicidade de acontecimentos que perpassam a Tragédiaⁱⁱⁱ. A batalha de Karbala foi o combate derradeiro entre o Imam Hussein Ibn Ali Taleb^{iv} contra um governo anti-islâmico (Ansarián, 2015). O martírio ocorreu no último dia da Batalha, que durou dez dias. Al Hussein não aceitou submeter-se a uma legislação profana. A *Ashura*^v, portanto, refere-se ao espaço-tempo que compõe os dez primeiros dias de *Muharram*, o primeiro mês do calendário islâmico.

Após a morte do Imam, decapitado por seus inimigos em campo de Batalha, os sobreviventes da família foram arrastados como prisioneiros até Damasco. Zaynab Al Kubra, irmã de Al Hussein, frente à Corte do Governador Yazid, assistida por um séquito militar e pelo restante das mulheres e filhos dos *Ahlul Bayt*^{vi}, sobreviventes, profere um grande discurso, uma lamentação, ouvida por centenas de pessoas, gerando uma profunda comoção, marcando o nascimento da tradição anual da lembrança de *Ashura*, da lamentação, das elegias, das performances e procissões. Estes sobreviventes, tinham agora por missão, perpetuar a mensagem de Imam Hussein e fazer desde evento uma lembrança eterna do povo xiita. Estas *majlis*^{vii} foram realizados em todos os locais por onde passavam os sobreviventes, de Sham (Síria, sede do Governo) à Medinah. As *majlis* encontraram seu ápice quarenta dias após a morte do Imam, quando todos retornaram em peregrinação a Karbala e reviveram a *Ashura* publicamente, em um espetáculo que atraiu grande parte do califado (Khazraji, 2008). Lá foi erguido o Santo Santuário Imam Hussein e Imam Al Abbas, personagem que empresta seu nome ao alimento de luto aqui analisado, atribuindo à cidade de Karbala o *status* de uma hierópolis (Rosendahl, 1999) islâmica xiita (fig. 1).



Fig. 1 – Santuário Imam Al Hussein e Imam Al Abbas, Karbala, Iraque. Figura a cores disponível online.

Fig. 1 – *The Al Hussein and Al Abbas Shrine, Karbala, Iraq. Colour figure available online.*

Fonte: <http://www.scoopnest.com/user/TheIraqPulse/545239535248875520>

A instituição do xiismo, que foi denominada pela primeira vez como “Xiat Ali”, ou seja, “Xiismo de Ali”, foi à época da profecia de Muhammad. Portanto, o aparecimento da missão e convocação islâmica, sua expansão e seu progresso, ocorreram durante os vinte e três anos, a contar do ano da Revelação Alcorânica (610 d. C). Neste tempo o xiismo ganhou forma espacial, função e poder (Arroyo, 2014).

É pertinente, especificamente à Geografia da Religião, subcampo da Geografia Cultural, o estudo aqui apresentado, que estabelece de maneira clara a interdependência entre celebração religiosa, geossímbolo e a referência espacial. Através desses três pontos nodais, se espraia uma rede empírica onde o sagrado se manifesta através de um exercício de mobilidade subjetiva, onde a *terra mater* originária de um rito religioso se materializa e se reproduz em determinado espaço através de geossímbolos com as mesmas características físicas das hierópolis religiosas espalhadas ao redor do mundo.

Sendo assim, no presente artigo, é eleita como expoente da ideia a ser interpretada – a cidade sagrada islâmica de Karbala, no Oriente Médio, cenário original da Tragédia – a reprodução simbólica por meio de rituais de *Ashura* iraniana que se dá uma vez por ano na cidade de São Paulo, no bairro do Brás na Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus, datada de 1987, (informalmente conhecida como Mesquita do Brás), situada na rua Elisa Witacker, 17 e administrada pela Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil (ARBIB), imbuída do espírito de salvaguardar a tradição xiita, minoria nas migrações pós 1980, foi fundada por libaneses do sul.

Na Mesquita do Brás, no ano de 2014 (1435 A.H),^{viii} foi observada, especificamente, a celebração de *Ashura* iraniana através de um exercício etnogeográfico. Entretanto, os árabes libaneses também ali performaram. Dividiram-se em grupos, o primeiro no segundo andar da Mesquita e o segundo grupo, de libaneses, no subsolo. Dentre as várias motivações possíveis que poderiam estar inculcadas na separação, a entendemos, primordialmente, por questões linguísticas, visto que as *latmiyas* “elegias e recitações do luto” foram celebradas nas línguas nativas: o árabe e o farsi. O alimento do luto, *Kaak Al Abbas* foi distribuído ao longo dos 10 dias de celebração, geralmente durante as *latmiyas*. Algumas mulheres ficavam na porta dos salões entregando aos muçulmanos, homens e mulheres, um conjunto de 3 a 4 *Kaaks* embrulhados em guardanapos brancos. Eram degustados entre as lamentações e as elegias do luto. Divididos entre as lágrimas e a memória das cenas narradas pelo *maddah*^{ix}, o alimento servia como e para uma (re)marcação geográfica, capaz de enfatizar através da sensação tátil e gustativa o alimento conectado à *terra mater*, catalisando como geossímbolo a transcendência espacial, trazendo para o momento-lugar presente a hierópolis Karbala. Os ingredientes envolvidos na preparação são de fácil acesso: trigo, gemas, açúcar e fermento, permitindo que a sua degustação seja possível ao redor do mundo visto não requerer ingredientes com cultivo específico para determinado solo ou clima. O paladar marcante, traduzido como percepção e memória manifesta em determinado lugar que traduz-se no sabor ao ser contextualizado socioculturalmente, é designado às especiarias que podem ser adaptadas à cada local, diferenciando o *Kaak* da época da celebração à toda e qualquer massa feita de trigo distribuída nas massas, pães, biscoitos e demais alimentos rotineiros de consumo diário. Açafrão, gengibre, anis estrelado e erva doce moída em doses minuciosamente fragmentadas são os condimentos que misturados conferem um sabor especial e único. Para além das propriedades gustativas, o visual é um recurso importante à memória. O *Kaak* é feito em uma fôrma própria que lhe confere uma estética arredondada com círculos lembrando um espiral ascendente como raios de sol em movimento, o que garante

um aspecto vivaz e perfeitamente harmonioso quando disposto em uma bandeja, tornando-se apetitoso pela forma e pela cor amarelo/alaranjada, tal como o sol, uma força imanente que nunca se apaga, reificado como centro da galáxia, agrupando ao seu redor um sistema funcional e grandioso da natureza, distribuindo incessantemente luz, calor e vida (fig. 2). O alimento do luto representa simbolicamente a nutrição do corpo e do espírito pelo astro martirizado na terra sagrada. O alimento liga o homem religioso à terra por meio do sustento físico e espiritual e é pelo alimento e através dele que se firma esse elo espaço-temporal, uma ontologia *in illo tempore*.



Fig. 2 – *Kaak Al Abbas*. Figura a cores disponível online.

Fig. 2 – *Kaak Al Abbas*. Colour figure available online.

Fonte: <http://www.tasteofbeirut.com/abbas-cookie-kaak-al-abbas>

O antropólogo Mintz (2001) aponta a relevância do estudo do alimento relacionado com as questões religiosas, pois “representa uma base que liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos.” No Islam xiita, essa acepção ganha relevância quando compreendemos a cosmologia que integra a lógica de aproximação com o Sagrado. O alimento *Kaak Al Abbas*, literalmente em árabe: Biscoito de *Al Abbas*, nos remete a uma personagem histórica da Epopeia de *Ashura*. *Al Abbas* venceu a sede do Deserto e arriscou sua vida às Margens do Rio Eufrates, no Iraque, para que a família de Muhammad, o Profeta do Islam, não padecesse de sede durante a batalha de Karbala (Epopeia de *Ashura*). Este alimento representa o luto, a dor e a vitória sobre os inimigos do Islam, a lembrança reavivada em forte aporte emocional coletivo de que há mártires, corajosos e virtuosos em defesa da justiça e da liberdade (Ansárian, 2015). O alimento encerra em si a glória de uma batalha histórica, o luto pela perda do homem religioso de linhagem profética, um signo de agrupamento identitário e a conexão com a terra dos mártires.

Dentre tantos geossímbolos dispostos e passíveis de análise sob uma perspectiva geográfica, a opção pelo alimento se deu pela capacidade de análise sob um viés geográfico e sua simbiose pragmática com a celebração de *Ashura*, com a dotação do aparelho orofacial,

a boca, através do binômio paladar (gosto) e voz (memória oralizada). Essa justaposição entre o biológico e o cultural, em que uma mesma região corporal é dotada de duas potencialidades humanas, expressão e historicidade, torna-se instrumento apoiado em uma performance extracotidiana (Bião, 1998) representada pela celebração religiosa e na vocalidade como historicidade da voz (Zumthor, 1993). Neste caso, o degustador e o poeta religioso são alçados à posição de sujeitos produtores do espaço cinestésico, no qual escuta, degusta e vê durante a ação solene da celebração de *Ashura*, o tecer de uma rede complexa de tradições. Bonnemaison na obra de 1991, apontava a celebração ritual como meio de obter direito territorial. Na celebração de *Ashura* a consecução deste direito é atingida através de uma celebração que aglutina três eixos performáticos: o oral o corporal e o cinestésico. Esse período cerimonial é tradicionalmente marcado por representações e recitações do drama de Karbala (Em farsi: *azadari*) e grandes procissões, onde muçulmanos shiaas *Divanegam*^x em intensa performance coreografada, batem as mãos no peito ou na cabeça (Em farsi: *latmiya*), ou ainda, mais raramente, com o uso de facas e navalhas (Em farsi: *qamazani*) como sinal de luto (Arroyo, 2016). Já o eixo cinestésico fica por conta da sensação tátil e gustativa representada pelo contato do alimento com o palato e com as papilas gustativas e, ainda, da língua que circunda, explora e acomoda o alimento friável após fragmentação e sorvimento. Ao final da celebração, os eixos performáticos concluídos em sua extensão e plenitude apresentam operações de constituição da história do texto poético: produção, comunicação, recepção, conservação e repetição (Zumthor, 1993). Esses objetos operadores são representados pelo alimento e poesia oral (*azadari*).

O alimento da celebração é o geossímbolo de destaque neste artigo e participa como operação de produção no que se refere à reconstituição da memória coletiva através do gosto e sua dimensão sociocultural que resgata a história, a cultura e a paisagem da terra Karbala. Este geossímbolo marca por meio da comunicação, ao transmitir a si mesmo pela percepção sensorial e aos outros pela performance da alimentação a identidade islâmica xiita e a rememoração do luto, a consternação em homenagem a *Al Abbas*. Atua na recepção de elementos externos de ligação ao mundo heterogêneo e profano do cotidiano e recria o ambiente homogêneo e suspenso do sagrado, do espaço hierofânico (Eliade, 1992).

Por fim, a conservação e repetição como operações intimamente relacionadas, pois na intenção de conservar a memória da celebração, se repete no tempo-espaco as tiras de comportamento (Schechner, 1995), tais como unidades de gestual intencional programado. Podem ser entendidas como material bruto sobre o qual a performance ocorrerá, seja a partir do aprendizado de técnicas expressivas ou do ensaio. É representado pelas *latmiyas* de *Ashura*, pela evocação da plêiade de personagens da Batalha, e principalmente pela poesia oral simbólica, tendo como maior expoente o choro que carrega a dualidade da ruptura com as formas de vivenciar neste mundo, ora pelo choro ao ingressar na vida tal como um bebê que nasce ou o choro da perda pela morte. O luto, certamente, é um processo moroso em que se liquida a ligação da libido com o objeto, desligando-a (Freud, 2008), nesse sentido, o alimento carregado de sabor, recria a paisagem de Karbala e participa desse processo como um conector que ao confirmar a memória e acentuar a

ligação pelo paladar característico, não permite o desligamento total do homem religioso à personalidade martirizada. É preciso que essa memória seja reflexiva e contínua para que o grupo não se dissolva em inautenticidade decorrente de sua imemoração. O alimento é garantia de longevidade histórica e reafirmação identitária exprimindo uma cultura de geograficidade manifesta através de sabores que criam e recriam cenários, paisagens, lugares, espaços, sentimentos agradáveis ou não, pelo sabor experimentado, proporcionando inúmeras experiências geográficas (Marandola, 2012). Essa conexão para ser efetiva tem como vetor a percepção gustativa, calcada na inumerável capacidade de erigir sentimentos, tornando-se palpável na materialização do sabor no palato e na distribuição dos ingredientes nas papilas, no entanto, o alimento só se torna geossímbolo (Bonnemaison, 2005) quando seu sabor passa a ter algum gosto. É a ligação indissociável do gosto com a terra que imprime marcas de territorialidade. O sabor, mera percepção sensorial passa a ter determinado gosto, portanto, e percepção sociocultural, quando há memória. Para Tuan (1983) o sabor através de experiências vividas e formas experienciais constituirão tanto o pensamento quanto o sentimento. Os sabores devem ser considerados como espaciais, pois descrevem diversos lugares e paisagens, através de condições irreais e concretas. A *Terra Imaginalis*, tal como a hierópolis Karbala, quando trazida ao pólo hierofânico representa a teoria tuanina de que os sabores específicos trazem à memória e recriam imageticamente terras longínquas e, portanto, intangíveis em um primeiro momento. Para dar conta dessa distância a repetição do gesto da alimentação, como performance celebrativa e a recitação de poemas orais épicos reconectam à terra através de mediações cinestésicas (audição, oralidade, paladar) padrões rítmicos (repetições memoráveis) de resgate.

Sobre isso, Zumthor (1993) analisou minuciosamente a marca da oralidade em textos medievais, e fornece amplo instrumental para que sejam identificadas as marcas da voz na produção literária escrita. Os recitadores xiitas elaboram extratos de textos narrativos sobre a Batalha, desenhando-lhe rimas metrificadas por ritmos contundentes e repetitivos. Zumthor percebe “energias que transbordam do texto” (Zumthor, 1993, p. 207) e as organiza em eixos distintos. O segundo eixo pode ser entendido como àquele em que o *maddah* recita uma epopeia para performance, exatamente essa energia que transborda e assume sua forma plástica no movimento estético corporal. O alimento, materialidade simbólica vem com a função tátil e do gustativa completar o ciclo de ligação com a hierópolis, inculcando indelevelmente a memória gustativa na essência do homem religioso, o alimento assume então uma função de centralidade espacial, realocando e tornando móvel a terra querida e eternizada no além-mar. É necessário “pensar pensamentos memoráveis” (Ong, 1998, p. 45), que podem ser retidos, recuperados e repetidos. Esses pensamentos são obtidos a partir de padrões que permitem a repetição oral, ou seja, padrões rítmicos – o ritmo é altamente memorável –, equilibrados, nos quais se façam presentes repetições, antíteses, aliterações, assonâncias, expressões epitéticas ou formulares, provérbios, todos esses recursos que favorecem a memorização do pensamento e sua repetição. O alimento se sobressai como um recurso da materialidade com funções psico-sensoriais de memorização, preservação e resgate.

III. A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DE ANÁLISE DO SABOR ENQUANTO EXPERIÊNCIA GEOGRÁFICA

A Geografia Humanista, especialmente a Geografia da Religião, desde a década de oitenta do século passado, se empenha na análise teórica e conceitual acerca da movimentação do Homem no espaço. Ao semiografar sua cultura no meio ambiente ele permite que se conheça sua *praxis*, seus discursos, seus ritos. Neste ínterim, a ciência em questão pôde com sucesso compreender, na interface da dinâmica cultural hodierna, permeada por conflitos sócio-políticos de cunho religioso, o Islam capaz de edificar no espaço sua marca simbólica e sua história, sendo capaz de erguer sob o viés identitário um território de concessão, de permuta e de integração com as culturas de alteridade que o circundam (Arroyo, 2015).

O método adotado foi a etnogeografia (Holzer, 2008), e a Fenomenologia surge como filosofia teórica essencial na construção dos saberes e sentidos ligados ao alimento, envolvendo emoção, estética, fé e agência através da sensibilidade sensitiva e cinestésica. A despeito dos exercícios de internalização e *praxis* conceituais de reflexividade, alteridade e simetria, indispensáveis a uma metodologia voltada à etnografia, foi-nos possível concluir a análise, tendo em vista a liberdade intelectual e sensitiva, além das peculiaridades da filosofia fenomenológica.

Os exercícios antropológicos indicam nosso posicionamento na pesquisa como observador participante. Estes instrumentais analíticos são indispensáveis a uma metodologia voltada a etnogeografia. O primeiro exercício, o da reflexividade torna peremptória a ação do pesquisador como aquele que observa, absorve e reflete, não apenas reproduz o que vê sem critério científico, pois o espaço percebido e vivido na filosofia fenomenológica não exclui a análise crítica geográfica quando transcrito no papel. O princípio da simetria não consiste em anular as diferenças, mas colocar os heterogêneos no mesmo plano rizomático, buscando situar o pesquisador no centro, exatamente para que as diferenças possam ser percebidas e não exatamente pré-concebidas pois não há identidades absolutas nem relativismos generalizados e sim singularidades (combinatórias locais), e por fim, o princípio da alteridade pressupõe que nos reconheçamos distintos para se justificar a aproximação e a pesquisa. Não há conhecimento passível de ser produzido em espaços homogêneos. O contraditório, as dinâmicas locais e as antíteses são indispensáveis.

Sendo assim, ao enunciar os três princípios da pesquisa de campo e a filosofia teórica na qual o artigo se desenvolve, podemos explicitar as questões de posicionalidade na pesquisa para a produção do artigo.

Já em 1947, em discurso na *Association of American Geographers* (AAG), John Kirtland Wright, propôs à Geografia o estudo das “terras incógnitas pessoais”, pressupondo a necessidade de uma avaliação não sistemática, objetiva ou cartesiana sobre os lugares já explorados quantitativamente. Seria então necessária uma geosofia histórica, autorizando o estudo do conhecimento geográfico por outras áreas que agregassem a subjetividade

acadêmica e pessoal à geografia (Wright, 1947). Só com Lowenthal, em 1961, após um amadurecimento das possibilidades de análise no campo, e através da geosofia, abarcaria-se uma nova filosofia metodológica com variadas formas de observação, pautando-se na descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana, e com isso, através da adoção da intencionalidade, reconheceria a essência das estruturas perceptivas, incluindo o consciente e o inconsciente e, portanto, o deliberado e o fortuito (Relph, 1976; Buttimer, 1974 *apud* Holzer, 2008).

“Finalmente, com “Humanistic Geography” (Tuan, 1976), definia-se uma orientação humanista para a geografia. Para Tuan o objetivo do novo campo disciplinar não era se deter na exploração de um tema único, mas de fazer uma nova leitura de todos os temas geográficos, de construir o conhecimento científico, de modo crítico, procurando na filosofia um ponto de vista para a avaliação dos fenômenos humanos. No referido artigo foram indicados cinco temas de interesse da geografia humanista que, para o autor, estavam além da metodologia científica. Eram eles: o conhecimento geográfico, território e lugar, aglomeração e privacidade, modo de vida e economia e, finalmente, religião.” (Ibidem, p. 142).

As práticas identitárias e de subjetivação ganham, portanto, relevância e *status* de objeto para a geografia, incluindo os sujeitos que se pensam a partir de outros territórios existenciais e que semiografam suas performances em determinado tipo de espaço apoiados nos diversos geossímbolos que emanam da cultura, a reforçam e a multiplicam, espalhando-se pelos espaços. O lugar de ação ganha nova caracterização, a perspectiva da experiência e a ontologia das formas de sentir, culminando na necessidade do mundo vivido ser analisado pela sensibilidade sensitiva e cinestésica. A primeira apreendida em intuição pura com forte ligação com a memória coletiva e com a fé e a segunda, pelas estéticas próprias do lugar e da interação Homem-Tempo-Espaço.

IV. CONCLUSÃO

As questões que envolvem o sabor como um elemento essencial no conhecimento geográfico, associam-no à cultura, à natureza e ao seu imaginário e relacionam-no intrinsecamente e indelevelmente à relevância da paisagem e do lugar como conceitos ambientais. Imaginário e memória circunscrevem essa geografia, tomando o homem como vetor da natureza, culminando na geograficidade (Dardel, 1952). Constantemente, por diversas alusões às cenas épicas da batalha e à hierópolis que a abrigou, novos comportamentos são restituídos, confirmados e modelados tendo como fonte normatizadora Karbala e seus corolários sacralizados. Esse laço atemporal e inquebrantável nos encaminha a prosseguir a reflexão geográfica, estabelecendo conexões e lógicas relacionais e causais entre os conceitos caros à Geografia Cultural. Na evolução do aprofundamento espaço-lugar-território/territorialidades, através – mas não somente – pelo gesto performático da

poética oral e da alimentação, acedemos ao último olhar analítico que circunscreve o objetivo deste artigo: a identidade do grupo. O alimento como geossímbolo do grupo religioso islâmico xiita representa a eterna ligação com Karbala, que embora subjetiva, é capaz de construir territorialidades. Os atributos próprios das territorialidades, como a identidade espacial, de exclusividade e de compartimentação da interação humana são observados a partir da época de *Ashura*, quando a Mesquita da ARBIB em São Paulo permite à hierofania ser estabelecida. Esses atributos, inerentes à descrição qualitativa dos espaços territorializados, encontram no alimento seu aporte físico que confere através do sabor a identidade espacial, ligando o alimento à terra sagrada. O penúltimo atributo, a exclusividade, é justificado pela participação na performance alimentar como característico ao grupo: apenas os muçulmanos xiitas compartilham da memória coletiva ligada ao gosto como íntinseca à dor do luto, que recria o sentimento de pertencimento e fortalece a ligação com a terra sagrada trazendo-a através do gosto para o lugar físico real/atual *in acto* do Homem, que deveras é transportado pela sensação do sabor característico, acedendo a uma mobilidade subjetiva, tanto da *Terra Imaginalis*, transposta em tempo real, quanto do movimento inverso, ou seja, do homem religioso que recria e revive a paisagem de Karbala. Por fim, a compartimentação da interação humana, visto que a celebração pode ser dividida em unidades performáticas, cabendo a este artigo o estudo da ação do alimento como geossímbolo capaz de construir territorialidades. A partir do alimento é possível decodificar a paisagem de Karbala, Cosgrove (2012) afirma que esse é o objetivo central da Geografia.

O subconsciente, o imaterial, a intenção do ato em potência, a performance e o simbolismo, portanto, precisam ser explorados para que a ontologia das formas de sentir, natural ao estudo fenomenológico justifique, por fim, o estabelecimento físico de grupos identitários em lugares específicos.

Ainda de acordo com Bonnemaison, este artigo cumpre com o objetivo da Geografia Cultural que afirma que as questões acerca do território não consistem em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas que desenvolvem através de seus geossímbolos conexões espaciais atemporais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ansarián, H. (2015). *Toda Tierra es Karbala. La Epopeya de Ashura* [All Earth is Karbala. The Epic of Ashura]. Irão: Ed. Elhame Shargh.
- Arroyo, K. (2016). As Majlis de Ashura: Territórios de Performance [The Majlis of Ashura: Performance Territories]. *Revista Litteris*, 17, 1-30.
- Arroyo, K. (2015). A construção de um território religioso móvel no Brasil: Islam, identidades e simbolismo [The construction of a mobile religious territory in Brazil: Islam, identities and symbolism]. *Revista Espaço e Cultura*, 37(1), 6-25.
- Arroyo, K. (2014). As espacialidades islâmicas xiitas: os geossímbolos na construção de uma identidade particular [Islamic Shia Spatialities: Geosymbols in the Construction of a Particular Identity]. *Caderno de Geografia*, 45(26), 1-10.

- Bião, A. J. C. (1998). Etnocenologia, uma introdução [Ethnocenology, an introduction]. In C. Greiner & A. Bião (Org.), *Etnocenologia. Textos Selecionados* (pp. 187). São Paulo: Annablume/PPGAC/GIPECIT.
- Bonnemaison, J. (2005). *Culture and Space: Conceiving a New Geography*. London: I.B Tauris & Co Ltd.
- Bonnemaison, J. (1997). Les gens des lieux: histoire et géosymbles d'une société enracinée: Tanna [People of places: history and geosymbols of a rooted society: Tanna]. J. Bonnemaison (Ed.), *Les fondements géographiques d'une identité: l'archipel du Vanuatu: essai de géographie culturelle* [The geographical foundations of identity: the Vanuatu archipelago: an essay on cultural geography] (pp. 23). Paris: Orstom.
- Bonnemaison, J. (1991). *Le développement est un exotisme: détachement et fascination d'une île mélanésienne* [Development is an exoticism: detachment and fascination of a Melanesian island]. *Ethnies*, 13, 12-17.
- Cosgrove, D. (2012). A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas [Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes]. In R. L., Córrea & Z. Rosendahl (Org.), *Geografia Cultural – Uma Antologia [Cultural Geography – An Anthology]* (pp. 92-122). Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Corrêa, A. M. (2004). Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa a inserção global [Brotherhood of the Boa Morte as Afro-Brazilian cultural manifestation: from alternative culture to global insertion]. (Tese de Doutorado em Geografia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, CCMN/PPGG.
- Dardel, E. (1952). *L'Homme et La Terre – Nature de la réalité géographique* [Man and the Earth – Nature of Geographical Reality]. Paris: Ed. PUF.
- Eliade, M. (1992). *O Sagrado e o Profano* [The Sacred and the Profane]. São Paulo: Martins Fontes.
- Fickeler, P. (2008). *Questões Fundamentais na geografia da religião* [Fundamental Issues in the Geography of Religion]. Espaço e Cultura – Edição Comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC.
- Freud, S. (2008). *Luto e Melancolia* [Mourning and Melancholia]. São Paulo: Ed. José Olympio.
- Hall, E. T. (2005). *A dimensão oculta* [The hidden dimension]. São Paulo: Martins Fontes.
- Holzer, W. (2008). A Geografia Humanista: Uma revisão [Humanist Geography: A Review]. *Revista Espaço e Cultura*. Edição comemorativa, 1, 137-147.
- Khazraji, T. (2008). *A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados* [The Revolution of Imam Hussein: Reasons, Facts and Results]. São Paulo: Arresala.
- Marandola, E. JR. (2012). Sabor Enquanto Experiência Geográfica: Por uma Geografia Hedonista [Taste While Geographical Experience: For a Hedonist Geography]. *Geograficidade*, 2(1), 42-52.
- Mintz, S.W. (2001). Comida e Antropologia: uma revisão [Food and Anthropology: a review]. *Revista de Ciências Sociais*, 47(16), 31-42.
- Sack, R. D. (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schechner, R. (2006). What is performance. In R. Schechner (Ed.), *Performance studies: an introduction, second edition* (pp. 28-51). New York & London: Routledge.
- Schechner, R. (1995). *The future of Ritual: writings on culture and performance*. Nova York: Routledge.
- Soja, E. W. (1971). *The political Organization of Space*. Washington, D.C: AAG Commission on College Geography.
- Ong, W. (1998). *Oralidade e cultura escrita: a tecnologia da palavra escrita* [Orality and written culture: the technologization of the written word]. Campinas, São Paulo: Papirus.
- Rosendahl, Z. (2012). *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005* [First obligation, then devotion: spatial strategies of the Catholic Church in Brazil from 1500 to 2005.]. Rio de Janeiro: EdUERJ
- Rosendahl, Z. (2005, Março). *Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. [Territory and Territoriality: a geographical perspective for the study of religion]. X Encontro de Geógrafos da América Latina. 20 a 26 de março de 2005. Universidade de São Paulo, SP.
- Rosendahl, Z. (1999). *Hierópolis: O Sagrado E O Urbano* [Hierópolis: The Sacred and the Urban]. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Rosendahl, Z. (1996). *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. [Space and Religion: a geographical approach]. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC.
- Tuan, Y-F. (1983). *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. [Space and place: the perspective of experience]. São Paulo: Difel.

- Tuan, Y-F. (1980). *Topofilia. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. [Topfilia. A study of the perception, attitudes and values of the environment]. São Paulo: DIFEL.
- Tuan, Y-F. (1976). Humanistic Geography. *Annals of Association of American Geographers*, 66, 266-276.
- Zumthor, P. (1997). *Introdução à poesia oral*. [Introduction to oral poetry]. São Paulo: Hucitec.
- Zumthor, P. (1993). *A letra e a voz. A "literatura" medieval* [The letter and the voice. The medieval "literature"]. São Paulo: Companhia das Letras.

ⁱ Foi escolhida a definição de Celebração para a *Ashura* com base em Fickeler (2008) que melhor define esse evento, como: um aspecto da adoração, um aspecto interno, visível e que possuem expressão geográfica.

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

ⁱⁱⁱ O vocábulo Tragédia é utilizado a partir da óptica da História Islâmica, tendo em vista o assassinato de um grande líder espiritual descendente direto do Profeta Muhammad.

^{iv} Neto do Profeta Muhammad e o filho mais novo de Fatemah Azzahrá com Ali Ibn Abu Taleb (genro e primo do Profeta)

^v Literalmente, em árabe, significa: dez.

^{vi} Em árabe: O Povo da Casa. Representa o núcleo familiar do Profeta Muhammad composto por 5 membros: Muhammad, sua Filha Fatemah Azzahrá, seu marido Ali Ibn Taleb, seus filhos Hassan e Hussein (morto em Batalha). A representação simbólica da família se dá pela "Mão de Fátima", em algumas culturas chamadas *Hamsá*.

^{vii} Em árabe: celebração. As celebrações e suas unidades de performance podem ser denominadas e/ou descritas em árabe ou farsi (língua da República Islâmica do Irã, país com maior número de xiitas do mundo).

^{viii} Antes da Hégira, peregrinação de Muhammad de Makah para Madinah em 622 da era cristã. Marco do início do calendário islâmico.

^{ix} Poeta oral, recitador do drama de Karbala.

^x Termo popular transliterado do farsi, utilizado no Irão para os muçulmanos atores desta performance. Em sentido literal significa: "loucos por Hussein".