



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (PPGGEA/UnB)

**RESISTÊNCIA CULTURAL NUM ESPAÇO
"TRANSMATERIAL":
O SIGNIFICADO DO *TEMPLO* PARA A IDENTIDADE
JUDAICA**

Autor: Diego Lopes da Silva
Orientador: Prof. Dr. Dante F. C. Reis Júnior

Brasília
2018

DIEGO LOPES DA SILVA

**RESISTÊNCIA CULTURAL NUM ESPAÇO "TRANSMATERIAL":
O SIGNIFICADO DO *TEMPLO* PARA A IDENTIDADE JUDAICA**

Tese apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília (UnB), como resultado para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Dante F. C. Reis Jr.

Brasília
2018



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Geografia
Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEA/UnB)

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**RESISTÊNCIA CULTURAL NUM ESPAÇO "TRANSMATERIAL":
O SIGNIFICADO DO *TEMPLO* PARA A IDENTIDADE JUDAICA**

Diego Lopes da Silva

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade de Brasília (PPGEA/UnB) como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Geografia, área de concentração Gestão Ambiental e Territorial.

Tese submetida e aprovada no dia 05/10/2018

Nome e assinatura da Banca Examinadora:

Prof.º Dr. Dante Flávio da Costa Reis Junior (Presidente GEA/UnB - Orientador)

Prof.ª Dra. Shadia Hussein Araujo (GEA/UnB - Membro Interno)

Prof.ª Dra. Zeny Rosendahl (UERJ/RJ – Membro Externo)

Prof.ª Dra. Avacir Gomes dos Santos Silva (UNIR/RO – Membro Externo)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Francisco Ionaldo da Silva Leite e Denise Maria Lopes, meus irmãos, Fabiano, Vinícius e Samuel e a minha esposa Sabrina Nunes Paz da Silva. Não poderia esquecer também do meu orientador professor Dante Flávio Reis Júnior e a professora Zeny Rosendahl que apoiaram incondicionalmente a realização deste trabalho, prestando todo auxílio e orientações necessárias para minha inserção no meio acadêmico tradicional.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus como Senhor e guia pela força e inspiração ao capacitar-me para redigir sobre um tema ainda obscuro à luz da ciência geográfica contemporânea: o estudo da forma simbólica espacial do Templo e sua relação direta com a consolidação da identidade religiosa judaica.

Expresso meu profundo agradecimento ao Professor e orientador **Dante Flávio Reis Júnior** que esteve ao meu lado neste projeto, dando orientações sobre como proceder e sempre disposto a auxiliar, não importando o momento ou a situação, deixando claro seu compromisso com os orientandos e com a qualidade da educação brasileira. Inspiro-me na sua personalidade, na maneira como trabalha e na relação sempre companheira, cordial e amigável com todos seus orientandos e alunos.

Não poderia esquecer o carinho da Professora **Zuleika Rodgers** da Universidade de Dublin - Trinity College que desde o ano de 2010 auxiliou minha compreensão espaço-temporal da relação entre o judeu e sua religião com seus símbolos, crenças e a construção de uma identidade religiosa na Antiguidade. Agradeço a indicação bibliográfica e dos caminhos sobre a abordagem temática do Templo com intuito de reconstruir uma espacialidade passada.

De forma especial, agradeço a Professora **Zeny Rosendahl** pela recepção e possibilidade de aprendizado durante o primeiro semestre letivo de 2018 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), certamente sem a contribuição da professora por meio dos seus livros, artigos e orientações esse trabalho não se tornaria realidade. O amor que tem pela educação é uma fonte de inspiração e um grande exemplo para que sempre se renove a esperança na melhoria do ensino e pesquisa no Brasil. A motivação e busca pela excelência no ensino e na pesquisa serve de motivação para minha futura carreira como profissional especializado em Geografia da Religião. Muito obrigado por ter me aceito para a realização do estágio doutoral no NEPEC, espaços de encontros de sonhos geográficos.

O agradecimento e gratidão também se estendem ao decano Professor **Roberto Lobato Corrêa** com o qual pude compreender as dinâmicas da Geografia Cultural e sua relação direta com espaço, auxiliando com importantes contribuições e textos valiosos à confecção do meu fazer e pensar geográfico.

Agradeço também a Professora da Universidade Federal de Rondônia **Avacir Gomes dos Santos** pelos diálogos sempre produtivos e pelo apoio na realização deste escrito acadêmico, certamente muitos *insights* presentes nessa tese são fruto das nossas boas conversas e do seu tão perspicaz olhar geográfico.

Vale ressaltar a força e a interlocução com colegas de grupo de estudos do NEPEC, que sempre estiveram dispostos a trocar informações e oferecer boas sugestões para o conhecimento do subcampo da Geografia da Religião. Agradeço em especial aos colegas professores de grupo: **Jefferson Rodrigues de Oliveira, Ivo Barbosa e Dayane Santos** que sempre foram amigos no período que estive no Rio de Janeiro e me auxiliaram da melhor maneira possível no aprendizado do subcampo da Geografia da Religião.

Agradeço também a tão querida arqueóloga e historiadora **Christiane Chagas Martins** mestranda da UERJ pelo carinho, receptividade e amizade, levo-a comigo em meu coração e não me esqueço do seu delicioso café e seu jeito tão meigo e cativante. A **Vanda Lima** que me recebeu tão bem no NEPEC e me emprestou livros do grupo para confecção desta pesquisa, certamente sem uma tão generosa acolhida no Rio, na UERJ e no NEPEC este trabalho não teria saído de minha mente e se transformado em uma tese.

Obrigado professoras Zeny, Avacir, Vanda e cada orientando e participante do NEPEC, grupo no qual me senti acolhido e pude dar prosseguimento à pesquisa de um tema tão relevante e pouco explorado pela ciência geográfica moderna.

Deixo um abraço especial ao meu primo **Roberto Luiz Leite** e a minha chefe **Aliana Degleilla Prado** por ter auxiliado junto a administração do TJDFT na concessão de licença para realização de estágio. Não poderia esquecer os amigos que sempre me deram ânimo, em especial o **Diogo “Obillone”**, o **Giovanni**, e o **Matheus “Cartola”**, **Thiago Sousa** que apoiaram a realização deste trabalho.

Agradeço a todos que se dispuseram a me ajudar, com ênfase em toda a minha família: meu pai **Francisco Ionaldo da Silva**, minha esposa **Sabrina Nunes Paz da Silva**, minha mãe **Denise Maria Lopes** e meus irmãos **Fabiano, Vinícius e Samuel** os quais tiveram papel fundamental na minha formação como homem e cidadão e a todos os amigos que sempre estiveram do meu lado nesta árdua e feliz caminhada.

“A maravilhosa disposição e harmonia do Universo só pode ter origem segundo o plano de um Ser que tudo pode. Isso fica sendo a minha última e mais elevada descoberta”.

Isaac Newton

RESUMO

A presente tese trata sobre a forma espacial do Templo como lugar sagrado, e que se tornou ao longo da história do povo um elo cultural em torno das suas práticas religiosas e também de resistência às sucessivas dominações que buscavam impor sua religião e seus costumes ao povo judeu. Os objetivos presentes na pesquisa visam compreender o processo de resistência cultural à dominação helenística e a forma simbólica espacial religiosa do Templo como elemento de coesão social, gerando no judeu o sentimento de pertencimento a sua nação - criação de uma identidade - através da religião e de aversão/resistência à tentativa de mudanças nos costumes religiosos e na ritualística em torno do território religioso sagrado do Templo. Busca-se a partir da ciência geográfica compreender a forma do Templo, como território religioso sagrado que serviu de construção (geo)simbólica de resistência cultural judaica à dominação estrangeira e preservação de sua identidade religiosa. Trabalhar-se-á com a hipótese de que a profanação do Templo e a quebra nos costumes religiosos fizeram com que uma nova espacialidade religiosa fosse gerada no seio do judaísmo; criando-se um espaço "transmaterial" que mantinha o judeu em contato com sua divindade, através da observância dos preceitos éticos e morais da Lei. Entendemos que a relevância da pesquisa está na busca por reconstruir uma espacialidade passada através de fragmentos textuais que nos auxiliam a compreender as camadas de temporalidade presentes no espaço por meio da análise da literatura apocalíptica e do misticismo hekhalot. Propõe-se nesta tese um modo de aproximar os campos científicos da Geografia, História e Ciências da Religião; assim como os subcampos da ciência geográfica especialmente as Geografias da Religião, Histórica e Cultural, que ao interagirem, podem nos fornecer elementos importantes para recriar e interpretar elementos passados que foram negligenciados, compreendendo a importância dos símbolos culturais e a força que exercem nas mentalidades – no caso desta tese, a “mentalidade judaica” (posto que a configuração simbólica de um território ambicionado trouxe, do passado, ecos até a contemporaneidade). Os procedimentos metodológicos estão presentes em quatro aportes distintos, porém que dialogam; tais procedimentos são: o método morfológico de Propp, a dicotomia eliadiana entre sagrado e profano, a hermenêutica proveniente da fenomenologia de Husserl e o método historiográfico heurístico através do paradigma indiciário. Conclui-se que o estudo da Geografia da Religião e da Geografia Histórica nos leva ao entendimento de peculiaridades da religiosidade; auxiliando-nos a compreender como o judaísmo do séc. II a.C. que aparentemente seria "fechado" ao diálogo com as culturas orientais pagãs, na verdade se serviu do hibridismo cultural para manter a sua identidade religiosa, resistindo às tentativas de unificação cultural, estando na figura da "desterritorialização" do culto o elemento chave para entendermos a nova espacialidade da adoração à divindade.

Palavras-chave: Templo, Judaísmo, Geografia da Religião, Geografia Histórica, Identidade, Resistência Cultural, Território Religioso Sagrado, Espaço Sagrado, Espaço Profano e Lugar Sagrado.

ABSTRACT

This thesis aims at presenting the spacial form of the Temple as a sacred place, which became through history a cultural connection intertwining the Jewish religious rituals and the resistance against the constant dominations - language and customs imposition - from other nations. Understanding the cultural resistance process in opposition to the Hellenistic domination and the symbolic-spatial-religious form of the Temple as a social cohesion element, generating a nation identity into the Jews – due to the successive attempts of changing the religion, customs and rituals connected to the Temple - are the objectives of this research. From the Geographic Science perspective, it is aimed to comprehend the form of the Temple as a sacred religious territory which served a geo-symbolic construction. The hypothesis to be explored is that the profanation of the Temple and the change of some religious customs created a new religious spatiality in the bosom of Judaism, generating a transmaterial space where the traditional Jew was kept in contact with the divinity by observing ethical and moral rules from de Law. The relevance of the research is in the attempt to reconstruct a spatiality passed through textual fragments which help us to understand the temporality layers composing the space through the apocalyptic literature analisis and the Hekhalot mysticism. The proposition of the thesis is to approximate the scientific fields of Geography, History and History of Religion, as well as the religious, historical and cultural Geography in order to interpret and recreate important past elements previously neglected, understanding the relevance of the cultural symbols and the power they have on the Jewish mentality through the presente days. The methodological procedures are four: the Morphology of Propp, the Dichotomy between the sacred and the profane from Eliade, the Hermeneutics from the Phenomenology of Husserl and the Historical Eurstics through the Evidential Paradigm of Ginzburg. By the study of Geography of Religion and Historical Geography we are able to understand the religion peculiarities, helping us to comprehend the Judaism from the 2nd century BC which was apparently closed to pagan cultures, but actually used this cultural hibridism to maintain the identity and resist to a cultural unification, focusing on the deterritorialization to decipher the new spatiality to deity adoration.

Keywords: Temple, Judaism, Geography of Religion, Historical Geography, Identity, Cultural Resistance, Sacred Religious Territory, Sacred Space, Profane Space and Sacred Place.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Relações entre Geografia Humanística e Geografia Cultural.....	4
Figura 2: Relações entre a Nova Geografia Cultural, a Geografia da Religião Tradicional e a Geografia Histórica, na configuração da Nova Geografia da Religião	4
Figura 3: Esquema de espaços sagrados e profanos.....	76
Figura 4: Universo do pensamento religioso, segundo Gil Filho.....	82
Figura 5: Territorialidade do Sagrado nos trabalhos de Gil Filho.....	82
Figura 6: Linha do tempo (resumo) do NEPEC/UERJ. Prof ^o Dra. Zeny Rosendahl.....	83
Figura 7: Linha do tempo(resumo) do NUPPER (UFPR). Prof ^o Dr. Sylvio Fausto Gil Filho. 83	
Figura 8: Tabernáculo.....	90
Figura 9: Disposição aproximada do Tabernáculo.....	91
Figura 10: Disposição das Tribos de Israel.....	93
Figura 11: Altar de Holocausto <i>Mizbach heNechóshet</i>	94
Figura 12: Lavatório <i>Kior</i>	94
Figura 13: Mesa dos Pães da Proposição.....	96
Figura 14: Candelabro <i>Menorah</i>	96
Figura 15: Altar de Incenso.....	97
Figura 16: Arca da Aliança.....	98
Figura 17: Propiciatório.....	99
Figura 18: Itens dentro da Arca.....	99
Figura 19: Primeiro Templo.....	114
Figura 20: Primeiro Templo.....	115
Figura 21: Império Babilônico.....	117
Figura 22: Império Persa.....	125
Figura 23: Império Persa.....	126
Figura 24: Império Helenístico (Alexandre Magno).....	127
Figura 25: Império Helenístico (Alexandre Magno) e sua divisão.....	128
Figura 26: Os sucessores do Império Alexandrino.....	129
Figura 27: Moeda da Judéia com a imagem de Antíoco IV, Epífanês.....	133

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Comparativo entre os principais autores em Geografia da Religião de língua inglesa	67
Quadro 2 – Orientações acadêmicas, na área de GR, realizadas por Z. Rosendahl e S. F. Gil Filho.....	84
Quadro 3 - Dinâmica dos principais temas e abordagens no estudo em Geografia da Religião no Brasil.....	86
Quadro 4 - Os principais centros de pesquisa em Geografia da Religião no Brasil.....	87
Quadro 5 – Comparativo de temas centrais ao Zoroastrismo e ao Judaísmo (SILVA,2015).....	148

ABREVIATURAS/SIGLAS

Nome Original	Abreviaturas
Livro de Gênesis	Gn
Livro de Êxodo	Ex
Livro de Levítico	Lv
Livro de Números	Nm
Livro de Deuteronômio	Dt
Livro de Josué	Js
Livro de Juízes	Jz
1º Livro de Samuel	I Sm
2º Livro de Samuel	II Sm
1º Livro de Reis	I Rs
2º Livro de Reis	II Rs
1º Livro de Crônicas	I Cr
2º Livro de Crônicas	II Cr
Livro de Esdras	Ed
Livro de Neemias	Ne
Livro de Jó	Jó
Livro de Salmos	Sl
Livro de Provérbios	Pv
Livro de Eclesiastes	Ec
1º livro de Macabeus	1Mc
2º livro de Macabeus	2Mc
4º livro de Esdras	4Ezra
Septuaginta	LXX
Texto Massorético	(MT)
Bahman Yašt	(BY)
Antigo Testamento	(AT)
Novo Testamento	(NT)
Vetus Latina	(VL)
Manuscritos do Mar Morto	MMM

Livro de Isaias	Is
Livro de Jeremias	Jr
Livro de Ezequiel	Ez
1º Livro de Enoque	1 En
2º Livro de Enoque	2 En
2º Livro de Baruch	2 Br
Oráculos Sibilinos	OrSib
Testamento de Jó	TJo
Testamento de Levi	TLev
1º Livro de Enoque	1 En
2º Livro de Enoque	2 En
Apocalipse Grego de Baruch	3 Br
Josefo, Antiguidades Judaicas	JOSEFO, AJ
Josefo, Guerra dos Judeus	JOSEFO, BJ
Hekhalot Rabbati	HR
Hekhalot Zurtarti	HZ
Sefer Hekhalot	3 En
1º Coríntios	I Co
2º Coríntios	II Co

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: Sagrado, Religião e Geografias: bases teóricas e a produção do conhecimento da Geografia da Religião	25
1.1: A construção histórica do conceito de religião na ciência geográfica	26
1.2: A Geografia da Religião e as espacialidades do sagrado	33
1.3: Espaço Sagrado: conceito agregador das vertentes da Geografia da Religião	51
1.4: Geografia da Religião no Brasil: aproximações e vertentes do conhecimento geográfico	70
Capítulo 2: Os Templos Judaicos: entre as Escrituras Sagradas e a Produção Acadêmica	89
2.1: O Tabernáculo: forma simbólica espacial e religiosa	90
2.2: O Primeiro Templo: axis mundi	103
2.3: O Segundo Templo: (Geo)símbolo da recriação da identidade judaica .	118
Capítulo 3: Transmaterialidades, resistências e identidades: os (res)significados do Templo na literatura apocalíptica	140
3.1: A “Geografia do Além” e a Geografia Humanística	142
3.2: O corpo como microcosmo do sagrado e a literatura apocalíptica	152
3.3: Ascensão, alma, literatura apocalíptica e o Templo Celestial	163
3.4: Segundo Enoque, Levi e Baruch: livros e testamentos	171
3.4.1: Primeiro Enoque (1 En)	171
3.4.2: Segundo Enoque (2 En)	176
3.4.3: O testamento dos doze patriarcas - O testamento de Levi	179
3.4.4: Apocalipse Grego de Baruch - 3 Baruch	182
3.5: O misticismo merkabah e a literatura hekhalot	187
3.5.1: Re'uyot Yehezkel	189
3.5.2: Hekhalot Rabbati “A literatura sobre os Palácios Maiores”	190
3.5.3: Hekhalot Zurtarti “A literatura sobre os Palácios Menores”	192
3.5.4: Sefer Hekhalot – 3 Enoque	194
3.6: O Templo Celestial: transmaterialidades do sagrado	198
Considerações Finais	203
Referências Bibliográficas	210

INTRODUÇÃO

A presente tese visa analisar o elo existente entre a forma simbólica espacial do Templo com o processo de resistência cultural judaica, isto é, as práticas religiosas como formadores da mentalidade do povo judeu e mantenedores da sua unidade socioespacial.

A pesquisa objetiva do ponto de vista da Geografia da Religião, à luz da literatura apocalíptica e dos registros "geohistóricos", visualizar a consolidação do Templo como forma espacial sagrada e a resistência à dominação política e cultural estrangeira como essencial para manutenção da unidade judaica em torno da sua religião monoteísta e de suas práticas sagradas, e, posteriormente, influenciadora do pensamento cristão na figura de Jesus e seus discípulos.

Observa-se nessa tese um intercâmbio intenso entre geografia, história, antropologia, filosofia e teologia, ciências, que aliadas, poderão nos propiciar elementos que forneçam o elo desta possível apropriação e resignificação socioespacial feita pelos judeus antigos.

Para a elaboração desta, realizar-se-á uma análise intensiva das fontes com o objetivo de mostrar como a forma sagrada do Templo foi essencial para a manutenção da unidade judaica, e apropriação de temas correlatos que ajudaram os judeus a se manterem coesos em torno da divindade e suas práticas culturais.

Temas como *porvir*, *mundos dos mortos* e *desfecho escatológico* são de suma importância para entender a mentalidade existente entre os judeus do séc. II a.C. e sua concepção de um isolamento cultural na tentativa de se manterem *intactos* ao hibridismo cultural proposto pelos conquistadores, e ao mesmo tempo, serviam-se de ideias/concepções religiosas de outros povos com intuito de combater o processo de unificação cultural proposto pelos povos dominantes.

Tais ideias apropriadas pelos judeus e utilizadas na presente tese teriam sua gênese nos povos indo-europeus, segundo diversos estudiosos da apocalíptica – tais como Collins (1993)¹, Cohn (2001)² e Flusser (2001)³ e – embora tal opinião não seja consenso entre todos os estudiosos da área.

¹ Dentre os pesquisadores da relação entre judaísmo e o fenômeno apocalíptico, é considerado o maior nome e que possui produção mais expressiva na pesquisa sobre o arcabouço mítico da literatura daniélica, isto é, as formas, a escrita, as ideias e as imagens existentes dentro de Dn.

² Norman Cohn aborda o arcabouço proveniente do zoroastrismo presente na religião judaica, dentro do qual vemos o livro de Dn como fruto de interações culturais do judaísmo com religiões orientais.

Entretanto, para fins de pesquisa, tem-se a necessidade de uma definição precisa a respeito do que é a literatura apocalíptica como gênero literário e sua relação com o tempo e espaço. Para Collins, em estudos publicados na *Semeia 14*, apocalipse é:

A literary genre expressed through supernatural visions, in which the mediators of this vision are supernatural beings, mostly angels, who mediate visions or knowledge about an indefinite future, such revelations are realized through trips to the beyond, visions of historical events, or by means of a chemical induction. (COLLINS, 1979, p.14)⁴

"Apocalypse" is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world. (COLLINS, 1979, p. 9)⁵.

Os fenômenos religiosos⁶ são decorrentes das transformações na ordem social, geográfica e política de um determinado povo ou sociedade. Vê-se que as religiões comuns da Antiguidade como o judaísmo, zoroastrismo e o próprio cristianismo tiveram grandes mudanças atreladas a momentos de dificuldade política e quando seu *espaço vital*⁷ de conceitos e crenças era atacado, o caso mais clássico pode ser observado no judaísmo pós-exílio⁸, quando da redação final do livro de Daniel (Dn), a Judéia estava sob o domínio do imperador selêucida Antíoco IV, Epífanes, que a governou de 175-163 a.C.

³ Estudioso na área de apocalíptica que vincula a imagem do animal assombroso de Daniel 7 (daqui para frente representado pela sigla Dn) à figura de um rinoceronte indiano, animal que à luz de suas ideias melhor se encaixa na perspectiva interpretativa da "quarta besta".

⁴ "Um gênero literário expresso por meio de visões sobrenaturais, nas quais os mediadores desta visão são seres sobrenaturais, na sua maioria anjos, que mediam visões ou conhecimentos acerca de um futuro indefinido, tais revelações são realizadas por meio de viagens ao além, visões de eventos históricos, ou por meio de uma indução química" (COLLINS, 1979, p.14, tradução nossa [t.n]).

⁵ "'Apocalipse" é um gênero de literatura de revelação com um quadro narrativo, no qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para o destinatário humano, revelando a realidade transcendente que é tanto temporal, na medida em que prevê a salvação escatológica e espacial na medida em que envolve outro mundo sobrenatural" (COLLINS, 1979, p.9, tradução nossa).

⁶ Os fenômenos religiosos abordados nesta tese estão ligados indiretamente ao estudo da fenomenologia da religião. A fenomenologia vê a religião como sendo composta de diferentes elementos (como símbolos e ideias), e os estudos desses componentes são vistos como aspecto intrínseco às tradições religiosas, logo inerentes à vida usual daqueles que praticam determinada confissão de fé, conforme apresenta Carl Gustav Jung (1980) quando trata de religião, psicologia e os símbolos de transformação.

⁷ A expressão espaço vital utilizada nesta tese não está ligada à Antropogeografia ratzeliana do séc. XIX (atrelada à constituição do território nacional alemão e, posteriormente, na política de "partilha" do continente africano). A expressão, no contexto religioso, está ligada ao "lócus" de desenvolvimento dos seus conceitos e crenças, conforme demonstra Diego Silva (2015) na obra *A Geografia do Além: O local do mundo dos mortos na cultura judaico-cristã*, sendo necessário até se reapropriar de conceitos e ideias externas a sua cultura para justificar seu pensamento. Observa-se como fruto desta reapropriação judaica de ideias indo-europeias a constituição de lugares no espaço cósmico que abrigará o "céu" como lugar de recompensa àqueles que foram fiéis ao Deus dos judeus, e o "inferno" para aqueles que não obedecerem aos preceitos de não se contaminarem com os povos circunvizinhos.

⁸ Na volta do exílio, os judeus passam a ser mais observantes a lei, acreditando no seu Deus como sendo único e incorporando ideias comuns ao mundo babilônico e as resignificando dentro do próprio judaísmo.

Seu governo foi marcado por uma das maiores revoltas da história judaica, conhecida como Revolta dos Macabeus⁹, sendo tal situação de grande relevância para o entendimento do processo de resistência cultural judaico; assim como a sua manutenção enquanto nação e a forma (geo)simbólica do Templo como elemento de coesão social.

No contexto de busca de entendimento das diversas formas de atuação da religião na configuração do espaço, cabe ao geógrafo da religião especificar e clarear por meio de pesquisa como os fenômenos religiosos podem alterar a ideologia cultural e a ordem espacial de um determinado povo.

Cabe destacar que as religiões buscam através da criação de um *locus* espacial do sagrado com o intercâmbio de práticas ritualísticas criar/definir nos seus seguidores um senso de pertencimento ao determinado grupamento religioso, e, no caso dos judeus, acabou sendo o *modus operandi* para sua formação e manutenção como povo em torno de práticas religiosas, que mantiveram os judeus e a cultura vivas até a contemporaneidade.

Como **objetivo geral** da pesquisa visa-se **compreender o processo de resistência cultural judaica** e sua peculiaridade religiosa como fator importante para a sobrevivência do povo judeu em meio ao processo de unificação cultural helênica, a partir de uma **perspectiva de análise espacial da forma espacial do território religioso do Templo**, como fonte unificadora da cultura judaica.

A **níveis específicos**, busca-se identificar a mudança de pensamento religioso do judeu do séc. II a.C. e **observar como o processo de resistência cultural ocorre de uma forma diferente dos outros povos da Antiguidade**, tendo em vista o sistema teocrático com a forma do Templo judaico, que é de valor imensurável ao judeu legalista; assim como **a desterritorialização do sagrado, com a profanação do Templo e a sua mudança para as práticas mais intimistas** envolvendo o corpo e o cumprimento da Lei.

Durante a pesquisa nossas perguntas norteadoras foram o Templo como território religioso sagrado demonstra a formação de uma identidade religiosa judaica e uma construção (geo)simbólica de resistência cultural às dominações estrangeiras que buscavam alterar as práticas religiosas judaicas e a figura do

⁹ Conflito ocasionado pela imposição de valores sociais e culturais helenísticos aos judeus que não aceitavam nenhuma modificação em sua estrutura religiosa de culto ao Deus dos judeus. Os livros bíblicos de 1 e 2 Mc mostram a que ponto chegou a revolta dos judeus em relação às políticas praticadas por Antioco IV, Epifanes.

Templo Celestial como construção transmaterial do sagrado reflete à aversão aos valores helenísticos e a incorporação de noções pagãs de outros povos como forma de manutenção da sua identidade religiosa frente a caos sociopolítico.

Analisar-se-á o conceito de religião e sua ligação com a análise espacial sob a égide da Geografia da Religião – que entenderemos nesta tese como campo especializado, na área limítrofe entre a Geografia Humanística e a Geografia Cultural – tendo no judaísmo a reapropriação de ideias de outras culturas orientais para justificar o combate à unificação cultural religiosa proposta pelo helenismo; e daí, então, a interface desta tese com aspectos pontuais da Geografia Histórica.

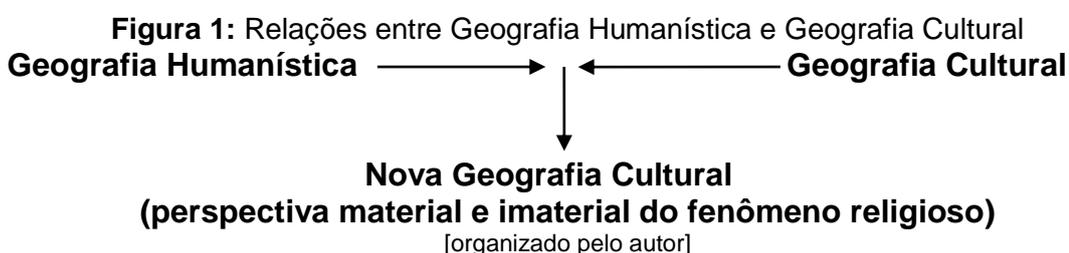
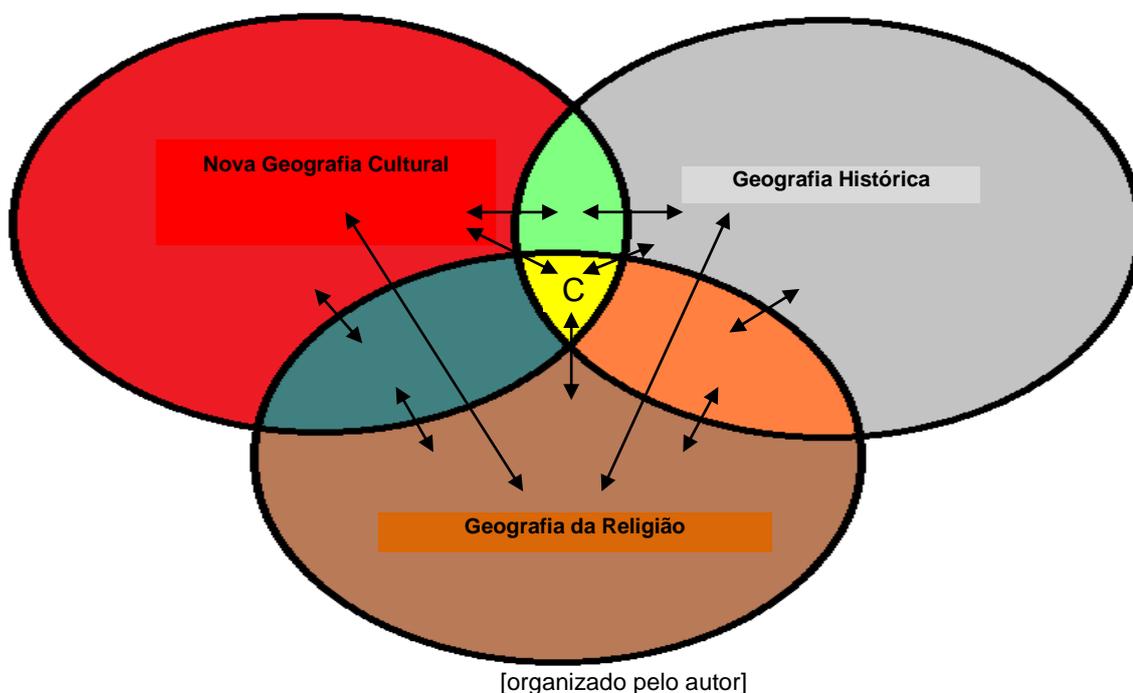


Figura 2: Relações entre a Nova Geografia Cultural, a Geografia da Religião Tradicional e a Geografia Histórica, na configuração da Nova Geografia da Religião



A zona de intersecção entre a Nova Geografia Cultural, a Geografia da Religião e a Geografia Histórica representada na figura como C, *Centro da Religião*,

representa uma Nova Geografia da Religião com sua metodologia e elementos de análise que dialoga tanto com subcampos da própria ciência geográfica quanto das demais ciências que estudam o fenômeno religioso.

A presente tese detalhará a letra C da figura relacionada ao judaísmo no sentido de entender as peculiaridades desse sistema religioso; assim como os processos de reconhecimento de uma identidade cultural religiosa e de resistência a dominação estrangeira que buscava alterar o modelo teocrático judaico, tendo na forma do território sagrado do Templo o foco do entendimento das dinâmicas sociorreligiosas dos judeus na Antiguidade.

Busca-se verificar que, através da **resistência cultural** à dominação estrangeira, fortalece na mentalidade do judeu observante a forma do território religioso sagrado do Templo, e recriam-se **novas espacialidades sagradas como formas de resistir** à força do opressor estrangeiro, como é visualizado com a (re)elaboração de uma espécie de **espaço metafísico do além**.

O imaginário cultural do povo judaico estava ligado à conquista da *salvação* e no juízo das nações ímpias, passando este espaço extraterreno a ter um enfoque especial nos escritos e na religião judaica na Antiguidade tardia, tendo em vista que tal espaço imaterial estaria intrinsecamente ligado a não contaminação com as culturas pagãs, fazendo com que os judeus observantes se sentissem compelidos a lutar pela restauração do culto e da ordem teocrática.

Analisa-se que o processo de resistência cultural, tornou-se necessário para a definição do povo judeu, enquanto nação que comunga do mesmo ideário religioso e das mesmas crenças, logo, pode-se observar que a dominação estrangeira acaba sendo questionada por dois vieses que estão intrinsecamente ligados.

Primeiro, pelo modelo teocrático de governo vivido pelos judeus em torno das suas leis e das suas práticas morais consideradas sagradas; segundo, pela afronta que o processo de helenização/unificação cultural indiretamente criava ao retirar dos judeus o seu elo de unidade cultural, isto é, retirar a adoração e a ritualística em torno de sua única divindade.

No contexto dos estudos em Geografia Cultural e da Religião, tendo em vista que a perspectiva da religião é subcampo¹⁰ da cultura atuando diretamente em

¹⁰ Vale ressaltar que existem correntes que pregam a Geografia da Religião como sendo um subcampo direto da Geografia Humana, tendo em vista que suas ideias circulam os meandros de debate da Geografia Humana (GALE, 2007) junto com as espacialidades fornecidas pela Geografia Humana que subsidiam maiores debates

várias instâncias da vida social da sociedade, os estudos do professor Paul Claval foi de grande valia para lançar novas perspectivas e criar *microanálises espaciais* de fenômenos culturais.

Claval em sua abordagem sobre o tema, na clássica obra *Geografia Cultural* (2012), prioriza três aspectos que considera importantes para o entendimento da nova perspectiva daquilo que chamou de **Geografia da Cultura**, e que auxilia na compreensão da religião como um dos grandes marcos culturais do homem e objeto de estudo desta nova perspectiva de Geografia Cultural.

Inicialmente uma abordagem da história e da teoria da Geografia da Cultura buscando cobrir os principais períodos de evolução desta escola, e as diversas sensibilidades geradas no seio da Geografia Cultural. Seu segundo viés trata acerca das relações da cultura e da vida social, o homem como transmissor de cultura e modificador, trabalhando conceitos políticos como poder e suas ramificações sociais como definidores de uma determinada cultura; conceitos como hegemonia e resistência passam a ser muito úteis para entender a dinâmica de determinados povos/culturas.

O último ponto de importância vital em um estudo sistemático em Geografia da Religião está na relação simbiótica entre cultura, meio e paisagem; as atitudes do indivíduos frente ao espaço geográfico, os princípios de territorialidade humana, fato que será abordado ao longo da tese. Já que a atitude de resistência cultural está fortemente ligada à dominação estrangeira e imposição da cultura dominante sobre o povo judeu, inclusive a modificação dos costumes judaicos ligados à adoração no Templo – o que ocasionou conflitos religiosos e políticos, que criaram aversão aos valores da cultura dominante e uma valorização de aspectos peculiares do seu povo (no povo judeu, os aspectos ligados à religião, principalmente a ritualística e culto no Templo).

A religião pode ser compreendida no âmbito das relações com a ciência geográfica como uma prática social que define um determinado local e uma manifestação cultural de forte abrangência regional, tendo na cultura judaica uma peculiaridade ímpar, que é a interligação dos aspectos da vida social, moral e cívica em torno da sua divindade.

sobre o fenômeno religioso dentro do contexto da ciência geográfica. Os integrantes desta linha de pensamento defendem que o lastro histórico da Geografia da Religião é tão consolidado quanto o da Geografia Cultural, sendo impossível o grande campo da Geografia da Religião ser relegado apenas a um subcampo de pesquisa da Geografia Cultural (FISCHER, 1982).

Torna-se assim relevante uma pesquisa no âmbito geográfico (espacial), a fim de entendermos como o caráter religioso acabou sendo o aspecto essencial para a do povo judeu, e sua constituição história enquanto nação.

O termo em latim que se refere à religião é *religare*, tal expressão tem como característica fundamental o elemento de criar um elo, uma religação com o divino, embora possamos classificar como qualquer doutrina ou maneira de pensamento que tenha como característica fundamental um conteúdo metafísico, ou seja, de além do mundo físico (ELIADE, 1992).

O texto transcrito da geógrafa Zeny Rosendahl (1996) mostra a importância do estudo da religião sob as lentes interpretativas da geografia e o valor da pesquisa focada no subcampo da Geografia da Religião.

Geografia e religião são [...] duas práticas sociais. O homem sempre fez geografia, mesmo que não o soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada geografia. A religião sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida. Ambas, geografia e religião, se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, e ocorre espacialmente (ROSENDHAL, 1996, p. 11, grifo nosso).

A Geografia na sua vertente humanística¹¹ fornece elementos de grande importância à análise social, política e até econômica de determinada região ou localidade onde o sagrado exerce o papel predominante entre as demais estruturas da sociedade. Os atuais estudos em Geografia da Religião evidenciam que determinada crença corresponde a uma prática social específica na medida em que edifica uma visão de mundo bem característica e peculiar à aquele agrupamento de pessoas em torno de suas crenças.

A religião se apresenta como uma estrutura estruturante e por esta premissa se relaciona dialeticamente com as estruturas estruturadas de determinada realidade cultural (GIL FILHO, 2008; KONG, 2010).

As formas do conhecimento religioso qualificam o espaço sagrado, o qual é visto ora como representação da realidade, ora como expressão do fenômeno religioso; logo – segundo o entendimento proposto pelo Professor Sylvio Fausto Gil

¹¹ A matiz de pensamento da Geografia Humanística, por meio da sua vertente cultural, oferece imaginação, sensibilidade e simbolismo ao meio e busca entender a vivência do ser, a existência do homem no espaço, o espaço como locus da vivência/existência humana. O espaço geográfico é plural, humano e humanizado, das mais diversas formas e entender a geografia pelo espectro humanístico é entender a multiplicidade de agentes que atuam no espaço, através da ótica humana, tendo em vista que as significações de paisagem, território e lugar são constructos mentais viabilizados para entender uma lógica material (TUAN, 1983).

Filho (2008) para compreensão do fenômeno religioso e sua dimensão espacial – o espaço sagrado é tanto *estrutura estruturante* como *estrutura estruturada* da realidade na esfera religiosa.

As espacialidades do sagrado são variações dos espaços do sagrado, porém sem sua presença física constante, isto é, são representações móveis da religião e da vivência da fé. São espaços transitórios de vivência do sagrado através da fé, percepção e simbolismo da religião, espaços dotados de significado transitório para um determinado agrupamento religioso, enquanto exercem a prática da ritualística/dogmática e da fé nas suas mais várias formas (ROSENDAHL, 2002), sendo frutos das práticas culturais eivadas de sentido religioso, crenças/mitos e divindades de determinado grupo.

São as práticas sociais e culturais que marcam os homens, e o sagrado, embutido dos seus símbolos e sua mitologia, ligado à geograficidade¹² do homem produz territorialidades; isto é o homem produz a si mesmo e o espaço das suas práticas socioculturais.

Dentro da questão da elaboração do espaço e da espacialidade do lócus sagrado, há culturalmente os símbolos que são produzidos pelo homem no seu conjunto social e que viabilizam a relação do ser humano com a sociedade e com o seu espaço produzido. Neste caso, constata-se que os símbolos possuem uma função identitária na mentalidade de determinado grupo – conforme será analisado ao longo da tese, com a forma e a função simbólica do Templo no processo de resistência cultural e da manutenção da identidade cultural judaica.

No sentido de entender que o espaço da religião é parte integrante da totalidade do espaço geográfico – visto que o fenômeno religioso é um fenômeno geográfico e envolve, em sua dinâmica, categorias geográficas tais como: população, cultura e território – trabalhar-se-á nesta tese como o processo de resistência à dominação estrangeira foi essencial para manutenção da unidade do povo judeu e sua unidade em torno dos aspectos religiosos como o monoteísmo. Assim, como a fiel crença nos conceitos centrais da lei mosaica fez com que o povo

¹² O conceito de “geograficidade” elaborado por Eric Dardel (2011), expressa, em parte, a própria essência da ciência geográfica: o entendimento de ser, estar, pertencer e significar o mundo e o espaço, através das relações humanas, significando e resignificando o espaço natural, e criando espaços artificiais. A geografia, vista pela ótica da fenomenologia e do humanismo, ampliou a relação da ciência geográfica com as demais ciências sociais, incluindo a dimensão espacial da existência do ser, e as múltiplas relações do homem com a terra, sociedade-natureza.

judeu "sobrevivesse" às constantes perseguições e sucessivas dominações ao longo da sua história como nação.

Neste quesito, pretende-se comprovar a **hipótese** de que **a forma simbólica do Templo, como território religioso, serviu de construção (geo)simbólica de resistência cultural judaica à dominação estrangeira e preservação de sua identidade cultural, pautada na religiosidade.**

O território religioso sagrado dos judeus embutido dos seus símbolos e dos seus ritos está ligado diretamente à definição de uma identidade cultural pautada na forma simbólica religiosa do Templo e da ritualística que envolve as práticas sagradas.

A necessidade e a **relevância do presente estudo**, justifica-se pela **carência de uma pesquisa que relacione Geografia, Religião e História**, na busca da reconstrução de uma **“espacialidade passada”**, digamos assim; que tem seus ecos na contemporaneidade e na forma como o judeu legalista trata sua religião e a forma espacial sacrossanta do Templo ainda viva na memória coletiva deste grupo social.

Destaca-se que não há atualmente pesquisas no Brasil que busquem um diálogo interdisciplinar entre as ciências geográfica, histórica e demais ciências humanas e os subcampos da ciência geográfica Geografia da Religião e a Geografia Histórica, na busca do entendimento de um fenômeno religioso que tem sua marca socioespacial e política na história do povo judeu.

A forma do Templo como motor do processo de resistência judaica contra o governo selêucida e sua tentativa de unificação cultural sob os moldes gregos mostra uma possível relação direta entre fenômenos religiosos, símbolos e ritos, e a definição de uma identidade política e cultural judaica pós-exílio da Babilônia.

A Revolta dos Macabeus é um exemplo de como a identidade judaica foi forjada à ferro e fogo; as crises políticas e as sucessivas dominações estrangeiras somente deixaram mais forte o sentimento religioso e a força simbólica do Templo na mentalidade do judeu observante da Lei.

A pesquisa é pautada pelo **interesse acadêmico** na forma espacial do Templo e sua ligação direta com a identidade religiosa judaica, buscando entender o processo de resistência cultural como possível elo mantenedor da cultura judaica na Antiguidade, diante da agressão sofrida pelo governante selêucida Antioco IV, Epífanes.

Busca-se compreender os pilares da identidade cultural judaica que estavam pautados na língua hebraica e na sua religião, e como foram confrontados diante do processo de helenização em busca de uma cultura única, gerando assim revolta por parte do povo judeu que via neste processo uma agressão a sua religiosidade.

Diante da agressão aos valores culturais da religião judaica, os próprios judeus que eram fechados à intercâmbios com outras culturas buscaram elementos da tradição e textuais - os textos eram redigidos em moldes helenísticos/gregos - nessas culturas pagãs que foram subjulgadas pelo helenismo para combater o próprio fenômeno da helenização num aparente paradoxo, porém diante de um inimigo maior em comum, os judeus passaram a aculturar textos e ideias pagãs do Oriente próximo.

Tal fato foi de uso comum nos redatores antigos, principalmente nos escritores dos apocalipses judaicos tardios que utilizavam desse recurso literário (aculturação de ideias anti-helenistas, redigidos em moldes gregos) com sentido de expandir suas ideias e agregar uma maior quantidade possível de adeptos a causa "anti-helenística" (SILVA, 2014).

Nesta tese, analisar-se-á através de uma análise espaço-temporal, a forma espacial simbólica do Templo na cultura judaica e seu possível caráter motivador do processo de resistência cultural dos judeus à dominação de Antioco IV.

Verificam-se hiatos no estudo sobre a forma do **Templo** na cultura judaica – o que se buscará solucionar através da presente pesquisa, que visa **reconstruir uma espacialidade passada**, e entender a força do **território sagrado** na mentalidade do judeu no séc. II a.C.

Entende-se que o estudo sistemático da Geografia da Religião no contexto brasileiro ocorre desde 1994 com os trabalhos pioneiros da Professora Zeny Rosendahl interligando a(s) hierofania(s) como elemento(s) definidor(es) do(s) espaço(s) sagrado(s) das religiões, que estão inseridos e circunscritos na totalidade do espaço geográfico.

Porém, nos termos propostos na pesquisa, tecendo um diálogo interdisciplinar com outros campos do saber científico que interagem com a Geografia e as Ciências da Religião, tais como: História, Filosofia, Antropologia e Teologia – mostrando como esses campos estão intrinsecamente ligados no processo de resistência cultural à

dominação estrangeira. A forma espacial simbólica do Templo sendo o lócus para o entendimento da resistência cultural judaica representa estudo inédito no Brasil.

Para fins de análise dos componentes constitutivos da ciência histórica¹³ ou mesmo de uma filosofia especulativa da história, aparecem algumas possibilidades de entendimento e compreensão de ideias e mitos interligados ao fenômeno religioso: a *arquetípica*, que tem como seus expoentes George Dumézil e Mircea Eliade; a *marxista*, na obra de Raymond Williams, que vislumbra-se um entendimento bastante reducionista para análise de elementos que vão além do prisma econômico e o estruturalismo de Lévi-Strauss, que tem interesse nas peculiaridades históricas de cada fenômeno.

No estudo de mitos e religiões comparadas sob o prisma das ciências histórica e geográfica, a opção pela concepção filosófica de Dumézil se mostra, dentre as anteriormente citadas, uma das mais sensatas por não tentar abarcar o mundo, e por entender que o processo de construção espaço-temporal é baseado nas rupturas e continuidades que formam os espaços e lugares sagrados. Ou mesmo, no caso de Eliade (1992), entre aquilo que é sagrado e profano; que é um método de estudo válido tanto para os estudos históricos quanto geográficos, tendo em vista que busca explicar o fenômeno religioso com sua devida prioridade, não somente como um aspecto secundário da sociedade.

A concepção eliadiana do fenômeno religioso é prioridade no entendimento do(s) espaço(s) do sagrado quando interligamos as ciências da religião, histórica e geográfica para compreensão da dimensão espacial do fenômeno religioso – fato que será abordado com mais clareza e de maneira minuciosa no decorrer da presente tese.

Com relação aos diversos procedimentos metodológicos possíveis para a realização de uma investigação científica de conexão dos mitos e religiões na reconstrução de uma espacialidade passada, parece-nos plausível enumerar diante das pesquisas realizadas e dos resultados obtidos, o método morfológico, tal como

¹³ Existem inúmeros debates sobre a cientificidade do conhecimento histórico. Para fins de redação desta tese destaco o argumento utilizado por Jörn Rüsen (2001), que afirma que o conhecimento histórico especializado é analisado sob a ótica de procedimentos teóricos e metodológicos precisos, sendo a História uma ciência; enquanto as estórias seriam "tradições desprovidas de verdade, racionalidade e verossimilhança" (p. 12-13). Este pequeno trecho ressalta o que seria a ciência história para Rüsen: "História como ciência é uma realização particular, análise dos processos mentais genéricos e elementares da interpretação do mundo de si mesmo pelos homens. Só existe pensamento histórico quando se analisa a vida cotidiana dos homens. As funções do pensamento histórico aparecem à luz de uma análise como algo não exterior ao saber histórico, mas como algo intrínseco ao pensamento histórico" (p. 95-97).

utilizado por Propp (2001), como um possível esquema para entender a presença intrínseca dos mitos nas mais diversas culturas da Antiguidade, assim como nos símbolos religiosos e nos espaços sacralizados, os quais são vistos como lugares mais divinos que humanos.

O método morfológico foi criado por Vladimir Propp (2001) na tentativa de encontrar, nos contos, elementos mais simples e indivisíveis de sua narrativa. Para isso, criou as funções, ou seja, esferas de ações dos personagens. Essas estruturas deveriam aparecer em todas as obras analisadas, mesmo que com pequenas mudanças de elementos, desde que não prejudicassem a característica essencial da função.

Cabe destacar que, como aplicaremos o esquema morfológico a mitos presente em diversas religiões, acaba-se por fazer algumas alterações necessárias; como por exemplo elementos indivisíveis nas religiões politeístas antigas e sua aplicabilidade nas religiões de cunho monoteísta ou mesmo o mapeamento e possível aculturação de ideias do mundo indo-europeu ao judaísmo antigo.

Outro procedimento metodológico utilizado para a realização da investigação científica proposta na presente tese, focando no estudo da religiosidade sob o prisma de análise das ciências histórica e geográfica é através do uso da fenomenologia, corrente filosófica surgida no início do Século XX, proposta por Husserl (2006). A fenomenologia usada como base procedimental de análise se baseia na premissa de que a experiência é a fonte principal de todo conhecimento, e que, através da percepção e da lógica, é possível se chegar à *essência dos fenômenos*, pela chamada *redução fenomenológica*. A abordagem fenomenológica busca uma *generalidade eidética*¹⁴ sobre os fenômenos, ou seja, busca a sua essência, enquanto modelos mentais qualificáveis, passíveis do estabelecimento de uma ontologia sobre os mesmos (STRASSER, 2010).

A interpretação hermenêutica almeja uma síntese unificadora dos múltiplos aspectos que envolvem um fenômeno. Este tipo de investigação busca sua abordagem analítica levando em conta quatro elementos principais: signo, significado, significante e contexto cultural.

O *signo* é aquilo que o fenômeno simboliza, na visão do contexto social, o *significado* é o que o pesquisador apreende sobre a essência do fenômeno, o

¹⁴ Nos termos filosóficos, se refere à essência das coisas, em detrimento de suas funções.

significante é o que torna o signo e seus significados relevantes no contexto cultural e científico, e o *contexto cultural* é o âmbito social no qual o fenômeno está inserido. A descrição abaixo mostra como se deve proceder numa análise fenomenológica (BICUDO, 2000).

[...] assume a forma de um texto à espera de interpretação, e a interrogação inicial sobre o fenômeno a ser analisado [...] indica a trajetória a ser percorrida pela investigação, definindo procedimentos e sujeitos e apontando a direção da análise e respectiva interpretação (BICUDO, 2000, p. 81).

Nesse tipo de abordagem duas categorias fundamentais de análise são mobilizadas: as *unidades de significado* e as *categorias abertas*. As unidades de significado têm caráter idiográfico, representam estruturas individuais específicas que integram um dado fenômeno. Já as categorias abertas, têm caráter nomotético, e representam estruturas mais gerais. Parte-se do específico, nas unidades de significado, para o estabelecimento de padrões gerais de análise, nas categorias abertas.

No estudo de religiões comparadas, as *unidades de significado* poderiam ser os significados dos símbolos e das ideias que se constituem únicas em cada religião, já as categorias abertas podem ser as ideias possivelmente aculturadas, que serão resignificadas em cada contexto religioso, porém possuem um padrão geral que está presente em cada religião.

O viés que busca compreender a religiosidade partindo das dimensões estruturantes da sociedade e da fenomenologia possibilita vislumbrar o espaço das religiões, das representações, expressões e percepções em face do seu discurso. Fato ainda mais evidenciado quando são realizadas pesquisas sobre as espacialidades e territorialidades institucionais, em que se analisam as expressões religiosas no espaço geográfico, difundidas além da materialidade dos templos; e que estão presentes nos símbolos, crenças e nos próprios segmentos ritualísticos - formas religiosas - que deixam sua marca impregnada fortemente nos indivíduos e na formação do espaço geográfico.

As formas religiosas são na sua essência formas espaciais. O espaço de manifestação e ação do homem religioso, através dos templos e também dos símbolos, ritos e cerimônias marcam a paisagem. As expressões espaciais do

pensamento mítico e religioso deixam suas marcas latentes e constantes no espaço geográfico.

A religião passa a ser vista como um sistema simbólico capaz de construir significados a partir das impressões vividas e percebidas; gerando mundos simbólicos, sendo que estes mundos orientam a ação dos indivíduos e dos grupos religiosos, abarcando dimensões materiais e imateriais expressas no sentir e no agir social.

Na abordagem da religião no espaço é possível ver e sentir elementos míticos e até místicos, que são frutos da própria experiência humana; porém, vale ressaltar: enquanto nos mitos há um zoneamento espacial baseado nas atmosferas místicas dos lugares - o ambiente dos mitos não precisa necessariamente ser físico como o templo, podendo estar no campo das ideias ou mesmo de uma atmosfera favorável criada para sua atuação - na religião o espaço vivido fica evidenciado através da representação da sua materialidade física e simbólica.

O geógrafo Sahr (2001), ao discorrer sobre o fenômeno religioso na sua forma simbólica, mostra como podem ser úteis, para entendê-lo, a dimensão geográfica dos símbolos, mitos e dos lugares sagrados na construção de mundo do homem religioso.

Religion, as a symbolic form in all its variations, is closely linked to the construction of the world. It participates directly in the formation of social relations and the reproduction of social knowledge via a symbolic understanding of the geographical environment (SAHR, 2001, p. 57)¹⁵.

A sistematização do pensamento religioso proporciona um olhar mais histórico e legitimador dos discursos, tanto sobre aspectos materiais, quanto imateriais existentes na sua religião – sendo assim mais razoável buscar a reconstrução de uma espacialidade através de um recorte temporal passado.

O método historiográfico heurístico através do *paradigma indiciário* proposto pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (1990) será de grande valia, no que tange a análise histórica, visto que a inquirição dos vestígios deixados pelos humanos e suas eventuais práticas religiosas, podem ser um meio de se chegar a uma análise mais complexa da sociedade.

¹⁵ "A religião, como uma forma simbólica em todas as suas variações, está intimamente ligada à construção do mundo. Participa diretamente na formação da coesão social relações e a reprodução do conhecimento social através de uma simbólica compreensão do ambiente geográfico" (SAHR, 2001, p. 57, tradução nossa).

Cabe destacar que diante de fontes escassas o método historiográfico, através da crítica das fontes, pode fornecer elementos que até então estavam obscuros à luz da ciência histórica.

Em virtude do foco da presente tese ser a força simbólica do Templo tanto na sua dimensão física quanto na espiritual na construção de identidade e resistência a imposição cultural estrangeira as fontes utilizadas serão desde nomes consagrados da historiografia dos judeus como: Flávio Josefo até nomes do rabinato tradicional e pesquisadores que se debruçam na pesquisa sobre a força ideológica e simbólica do Templo para a religião judaica. O uso de alguns textos de caráter mais "informal", porém com sua devida historicidade são utilizados para demonstrar a dimensão da incorporação simbólica do Templo que estava viva em todos aspectos da vida social e nas relações interpessoais.

Como o objeto de estudo da presente tese está ligado à reconstrução de uma espacialidade passada, através do diálogo entre as instâncias espacial e temporal, o paradigma indiciário é imperativo, visto que somente se acessará o passado mediante o olhar de um comentador ou de uma pequena fatia revelada na fonte - que não deixa de ser subjetiva, mas que deixa rastros e indícios sobre o passado que deverão ser levantados e reconstruídos pelo pesquisador.

Mesmo que o historiador não possa deixar de se referir, explícita ou implicitamente, a séries de fenômenos comparáveis, a sua estratégia cognoscitiva assim como os seus códigos expressivos permanecem intrinsecamente individualizantes (mesmo que o indivíduo seja um grupo social ou uma sociedade inteira). Nesse sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural (GINZBURG, 1990, p. 156-157).

No aspecto metodológico a construção da tese se edificará sobre quatro aportes: 1º) o **método morfológico de Propp**, 2º) a **dicotomia eliadiana entre sagrado e profano**, 3º) a **fenomenologia de Husserl aplicada à ciência geográfica**, e 4º) o **método historiográfico heurístico através do paradigma indiciário** – que buscam reconstruir um possível todo através dos fragmentos do passado que, em sintonia com outros fragmentos, pode demonstrar a profundidade e a espacialidade religiosa passada.

O pensamento religioso ultrapassa as dimensões das expressões para as representações da linguagem e a própria abstração de um espaço concebido, idealizado e imaginado; logo, trata-se de uma situação paradoxal e distinta na sua

natureza, mas com uma unidade simbólica funcional que permite a construção/idealização de um mundo pelo prisma da religião - uma visão religiosa que pode ter um significado e expressão espacial inserida nela mesmo.

Ao buscar entender o fenômeno da religião sob a ótica da ciência geográfica, verifica-se a transformação na análise do fenômeno religioso e a inserção de elementos que não são mais meramente paisagísticos, mas fazem parte da relação existente entre homem-meio e território, elementos que fazem parte do imaginário coletivo social e que estruturam determinada sociedade.

No contexto judaico, a ritualística em torno do Templo e as ordenanças divinas presentes na lei judaica, tanto nos quesitos morais quanto nos cerimoniais seriam esses elementos que unem o caráter humano na busca pela restauração do contato com a divindade e o território religioso sagrado. Elementos culturais e geográficos que carecem de investigação conjunta entre as ciências da religião e geográfica na tentativa de compreensão da relação do território religioso sagrado e sua relação direta com o cotidiano da sociedade.

Como contribuição ao estudo da religião a análise do fenômeno pela ótica da ciência geográfica permite traçar as territorialidades passadas e presentes criadas através da religião, assim como os mais variados espaços de vivência da fé, na qual as relações sociais, econômicas e de poder terão uma lógica própria e o espaço será condicionado pelo simbolismo e pela percepção do sagrado do grupo religioso existente naquela determinada região.

A análise da religião como objeto de estudo da ciência geográfica permite analisar a importância da fé dentro dos contextos sociopolítico e econômico, identificando assim o grau de importância e o valor do espaço sagrado do culto judaico na vivência do judeu legalista, que tinha na forma do seu lugar sagrado o centro do seu mundo.

Compreende-se na identidade coletiva judaica, o senso de pertencimento ao seu grupo como um universo particular e a necessidade de manutenção deste espaço sagrado criou no judeu não helenizado o combustível para resistir às investidas sobre sua religião, propostas pela expansão helenística e imposição cultural selêucida.

A necessidade de retomar o lugar sagrado de culto e a tradição monoteísta desenvolvida ao longo do judaísmo auxilia a entender como um judaísmo *fechado* às

interações culturais com os povos circunvizinhos (identidade coletiva judaica do séc. II a.C.) utilizou da tentativa de unificação cultural proposta pelo helenismo para combater a sua própria proposta de unificação frente à religião judaica; isto é, os questionamentos e críticas que o helenismo impregnou em outros territórios e outros povos que também tiveram sua cultura e religião subjugadas frente à unificação feita sob os moldes gregos.

Os judeus buscaram utilizar indiretamente ideias, pensamentos e símbolos de outras culturas/religiões para instigarem nos seus adeptos - judeus não helenizados - a se manterem firmes na sua crença, rechaçando a proposta helênica de unificação religiosa chamada de contaminação pelo povo judeu. Neste contexto, a forma do Templo profanado serviu de motivação para luta dos judeus legalistas e futura derrota do conquistador.

No sentido de entender o forte poder religioso na mentalidade judaica, o historiador Flavio Josefo¹⁶ descreve assim o seu povo: "os judeus se definem (enquanto povo/nação), através da sua peculiaridade religiosa, e todo povo que viesse a conquistar politicamente os judeus deveriam se atentar para a manutenção dos seus símbolos, ideias e ritos do culto como determinantes para ter um governo bem sucedido frente aos judeus" (JOSEFO, AJ).

Na presente tese, sustenta-se que, mesmo o judaísmo sendo teoricamente fechado a intercâmbios culturais, observando-se as restrições no âmbito político e religioso¹⁷, os judeus acabaram por tomar ideias, conceitos desenvolvidos por nações circunvizinhas no intuito de se manterem vivos enquanto povo, e intactos frente à tentativa de imposição cultural dos dominadores macedônios/helênicos e romanos.

Verifica-se que os judeus se apropriaram de ideias de povos circunvizinhos que combatiam a unificação cultural e incorporaram à sua religião a prática de fé

¹⁶ Historiador judeu que viveu durante o séc. I, que tinha como grande fonte de inspiração Daniel, sendo de certa forma sua principal obra as *Antiguidades Judaicas* (AJ), moldada conforme o modelo redigido pelo livro de Dn. Observa-se que Josefo acreditava ser um hábil intérprete de sonhos, como fora Daniel. Outro tema relevante abordado por ambos os autores é o das quatro monarquias mundiais. Josefo reproduz a estória narrada pela *Carta de Aristéas* sobre a origem divina da tradução da Septuaginta (LXX), provavelmente Josefo queria demonstrar ao seu público, em sua obra sobre as origens do judaísmo nas AJ, que mesmo pagãos reconhecem a origem e inspiração divina das escrituras sagradas. Vale ressaltar que a figura de Roma (conquistadora dos judeus) nos relatos de Josefo é ambígua, ao mesmo tempo em que ela está ao lado da Fortuna, visto que a Fortuna passou dos judeus para o lado romano (Josefo. BJ 5.352-354), este também critica o rigor com que Roma persegue os judeus.

¹⁷ Há determinações claras contra a mistura dos judeus com outras nações consideradas pagãs. Conforme se lê em Lv 20.26, a vedação era uma ordenação de YAHWEH ao lendário legislador Moises que foi posta em desuso por séculos; porém, diante da tentativa de unificação cultural proposta pelo helenismo, acabou ressurgindo e ganhando uma forte dimensão social, inclusive na definição de judeus (não helenizados) e estrangeiros.

como forma de dar alento aos judeus não helenizados: o povo escolhido não iria ficar eternamente naquela situação de servidão, e que se mantivessem puros às investidas dos conquistadores alcançariam o porvir glorioso.

As ideias indo-europeias de porvir, mundo dos mortos e desfecho escatológico são fruto da interação entre as culturas mesopotâmicas - babilônica, assíria, fenícia -, e as orientais indiana, iraniana e grega.

Os judeus tinham um discurso de um suposto isolamento cultural que na prática não obedecia a essa lógica, visto que servia para inflamar o sentimento de aversão do judeu legalista ao helenismo; daí, então, os intercâmbios com as culturas orientais que também repudiavam a unificação helênica permaneciam vivos e fortes.

Evidencia-se que tais contatos acabaram criando uma noção que diferia totalmente dos primeiros escritos hebreus; dotada de uma nova significação na luta contra o conquistador estrangeiro que ousava mudar a ritualística do culto judaico e contaminar o espaço sagrado do culto e da habitação do Deus dos judeus. O Templo de Yahweh tinha papel fundamental na manutenção da unidade socioespacial judaica, sendo o motor das grandes revoltas do povo judeu contra os dominadores helenísticos e posteriormente os romanos.

O reconhecimento de pertencimento do judeu ao seu povo se deu em um primeiro momento pela utilização da língua hebraica, posteriormente pelas práticas religiosas pautadas pelas leis morais e cerimoniais e a ritualística em torno do Templo com os sacrifícios de expiação dos pecados. A forte imagem do lócus sagrado do culto era tamanha que a figura do Sumo Sacerdote¹⁸ - líder máximo da religião judaica - era o cargo de principal status político na sociedade judaica após o retorno do exílio babilônico.

A forma do Templo – tanto o físico, quanto o espiritual (presente na imaginação judaica) – é de grande notoriedade para entender a religião como a maior expressão cultural dos judeus (todas as instâncias da sociedade estavam diretamente ligadas à própria forma do Templo). Nota-se que o Templo como espaço do sagrado representava, além da eleição divina da sua nação (ideário

¹⁸ O cargo de Sumo Sacerdote que era antigamente destinado aos descendentes de Aarão (eleitos pelo Deus dos judeus como a família encarregada pelo zelo das leis judaicas e sua ritualística), passou a ser um cargo político e ao longo dos séculos eram "colocados" para o exercício da função judeus "apadrinhados" pelos dominantes, a fim de arrecadar mais impostos para a nação dominante. Conforme se vê na descrição de 2Mc 4:7-11, Jasão foi tornado Sumo Sacerdote sem o consentimento de Deus, por uma manobra política, a fim de recolher maior quantidade de impostos e tesouros para o Templo, e estes acabariam sendo posteriormente enviados para o governante selêucida. No decorrer do texto, vê-se que a o Sumo Sacerdócio foi se tornando cada vez mais um cargo de grande status na sociedade judaica do séc.II a.C.

presente na mentalidade de um judeu legalista), a unidade de um povo em torno da sua fé e do simbolismo da sua prática cultural, revestida da religiosidade e da sua ritualística.

Tal religiosidade revestida do simbolismo em torno dos rituais de fé possivelmente gerou no seio da sociedade uma dupla resistência cultural à dominação estrangeira, que estava primeiramente no campo de batalha com os conflitos armados¹⁹ contra o opressor, e posteriormente no campo das ideias/mentalidade com a criação de um espaço imaterial.

A concepção do espaço imaterial do culto serve de arma para manterem os judeus tradicionais coesos em torno da restauração da ordem religiosa e resistência ideológica pautada na reapropriação e resignificação de ideias - externas, pagãs e orientais - ao seu contexto religioso para alimentarem a posição ideológica contrária ao conquistador estrangeiro que ousava modificar os costumes e os símbolos religiosos em torno do Templo.

A ideia do espaço transmaterial desenvolvida na presente tese diz respeito ao espaço do imaginário e das ideias que, articuladas com o pensamento indo-europeu, serviram de base para a resistência cultural judaica frente ao conquistador estrangeiro. O espaço imaterial era o simbolismo da fé relacionada ao Templo com sua mística e o seu poder de atração, que exercia no judeu observante da lei (não helenizado) um sentimento de valorização da sua cultura religiosa, e que refletia diretamente na valorização da sua identidade e do pertencimento ao seu povo, tendo em vista a forte ligação da cultura judaica com a sua religiosidade, sendo o espaço do sagrado, o espaço do culto, da fé e do simbolismo em torno da habitação da divindade – o Templo (MOMIGLIANO, 1991).

No primeira capítulo desta tese, realizar-se-á uma busca dos elementos da Geografia da Religião que dão subsídios às ideias e debates a respeito da religião como forma de transformação espacial e cultural, buscando os fundamentos teóricos do tema religião e sua inserção nos discursos históricos, teológicos e filosóficos, partindo para a análise da sua inclusão na pauta geográfica com fins de entendimento da alocação humana no espaço e a relação do homem com o

¹⁹ Quando os judeus tinham o espaço da sua fé atacado sempre culminava com conflito de grandes proporções; assim foi diante da profanação do Templo na Revolta dos Macabeus (175-163 a.C.) e da destruição do Templo ocasionado com o conflito com os Romanos em 70 d.C. Os judeus utilizavam a força da persuasão ideológica para instigar no povo o pertencimento à nação (povo escolhido por Yahweh) para estimular a resistência através da luta na defesa e manutenção da sua fé (religião), da sua cultura e do seu povo (JOSEFO, AJ).

sagrado²⁰. Nessa primeira etapa, buscar-se-á ainda mostrar como se deu a inserção da religião no discurso geográfico, fazendo uma análise histórica do fenômeno religioso e das suas peculiaridades. Assim como a forma que as matizes de pensamento geográfico analisavam a religião como fenômeno cultural de forte aderência e abrangência, e como determinadas sociedades têm na religião sua principal peculiaridade cultural e constructo identitário social, permitindo identificar seus pares através do exercício da fé e da adesão aos símbolos religiosos que se tornam símbolos nacionais.

O fenômeno religioso será visto por diversos prismas de análise até se chegar na lente hermenêutica de análise geográfica, e como a matiz de pensamento da Geografia Humanística²¹ trouxe a religião para outro patamar de análise social, dentro dos estudos da atuação do homem no espaço – antes renegada frente a outros aspectos sociais que, na visão das outras matizes, tinha preponderância frente à religião (economia, trabalho, cultura material e natureza).

Na matiz de pensamento humanístico e da percepção, há uma aproximação com as ciências cognitivas e um retorno à microescala, com análise de pequenos grupos e suas práticas sociais. Religião, literatura, mídias, cultura local, cinema e perspectivas mentais são visitados pela ciência geográfica, que busca nesta nova fase valorizar aquilo que foi negligenciado pelas antigas escolas de estudo geográfico. Através da análise do pensamento cultural trouxe a religião ao primeiro escalão dos estudos culturais.

Far-se-á ainda uma análise sobre a produção em Geografia da Religião no Brasil para compreender o nascimento e expansão do subcampo de estudos da Geografia da Religião em território nacional focando nos grupos criados e nas significativas produções da Professora decana Zeny Rosendahl - UERJ e do Professor Sylvio Fausto Gil Filho - UFPR.

No segundo capítulo desta tese, analisar-se-á as produções intelectuais envolvendo a forma espacial simbólica religiosa do Templo judaico ao longo dos

²⁰ A expressão que designa o sagrado ficou melhor trabalhada pelo estudioso das religiões Mircea Eliade em sua famosa obra *O Sagrado e o Profano* (1992), na qual faz levantamentos a fim de mapear a essência dos fenômenos religiosos.

²¹ No início do Século XX surge a Fenomenologia, fundada por Husserl (2006). Base filosófica para o surgimento da Geografia Humanística e da Percepção, no final dos anos 1960, se contrapõe ao positivismo lógico e ao empiricismo. Matiz de pensamento geográfico marcada por abordagens diversas e por inserir objetos de estudos que até então não eram vislumbrados pela ciência geográfica, no intuito de entender as relações homem-meio-sociedade no espaço com uma análise que ultrapassa a materialidade das relações políticas e econômicas, anteriormente estudadas pela Geografia Teórica e Quantitativa e pela Geografia Crítica e Radical.

tempos, realizando um apanhado que visa retratar o estado da arte da forma (geo)simbólica do Templo, assim como dos eventos históricos que ocorreram tendo sua imagem (Templo) como palco central.

Analisar-se-á como a literatura produzida tanto por judeus tradicionais quanto pesquisadores estrangeiros retratavam a força mental, ideológica e estrutural do Templo no judaísmo antigo e o fascínio que o “território religioso” - expressão empregada pela Professora Zeny Rosendahl (2001) para definir um território que tem como base a sua raiz religiosa e a forma como o poder simbólico da religião está manifesto nas relações sociais, políticas e econômicas da localidade, no caso desta tese o poder que o território sagrado do Templo exercia sobre os judeus e nas suas relações interpessoais.²²

Retratar-se-á também a maneira como os diversos conquistadores estrangeiros lidaram com a forma do Templo no seio da sociedade, assim como os costumes, ritos e símbolos ligados a ritualística judaica que para uns não foram motivos para incompreensão e relações de tensão, enquanto para outros foram motivos de crises e até grandes revoltas como a dos Macabeus no séc. II a.C..

No decorrer desse capítulo, far-se-á uma análise de elementos e mitos formadores do pensamento judaico e sua ressonância no nível da resistência cultural, buscando pontos de intersecção entre o imaginário apocalíptico oriental e o descrito por Daniel e os profetas no Antigo Testamento.

Evocavam-se, assim, os preceitos da lei mosaica para atingir no âmago do judeu, que seria a obediência incondicional a sua divindade e instigá-lo a lutar contra as formas de dominação estrangeira.

No terceiro capítulo desta tese, buscar-se-á fazer uma análise minuciosa do ponto de vista geográfico, com sutis toques historiográficos, sobre o espaço sagrado dos judeus, a forma do Templo como seu território de fé/prática e um (geo)símbolo (BONNEMAISON, 2002)²³ cultural marcante da estrutura social dos judeus, focando seu aspecto motivador do processo de resistência cultural dos judeus à imposição estrangeira.

²² O Território Sagrado seria o local de expressão máxima de uma determinada religião no seu ponto principal de convergência e aglutinação dos seus adeptos/seguidores (ROSENDAHL, 2001).

²³ A territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus (geo)símbolos que a cultura de um determinado grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território cultural. Os professores Roberto Lobato Córrea e Zeny Rosendahl ao transportarem o conceito (geo)símbolo para compreender as dinâmicas religiosas afirmam que a “territorialidade é criada por meio do ritual religioso” (BONNEMAISON apud. CÔRREA; ROSENDAHL, 2002 p. 99-. 109).

Tal resistência foi estimulada, tendo em vista que a sua religião e o seu espaço sagrado ritualístico estava sendo invadido por outra cultura com valores e ideias totalmente diferentes das vivenciadas pelos judeus, que logo entraram em guerra para que se mantivessem unidos através do elo religioso, na figura do Templo – sendo este aspecto um fundamento para a manutenção da unidade socioespacial do povo judeu na Antiguidade. O Templo acaba sendo a representação física da sua divindade, logo, considerava-se uma grande afronta ao Deus dos judeus e ao seu povo escolhido uma alteração no âmbito de sua religiosidade e dos seus símbolos.

Buscar-se-á ainda mostrar que a origem do ideário apocalíptico judaico está expressamente vinculado ao mundo indo-europeu, sendo comum até mesmo num judaísmo como o descrito pelo autor de Dn, no séc.II a.C., que tendia a uma espécie de isolamento cultural.

Existiram situações nas quais as ideias originalmente judaicas fundiam-se com símbolos tipicamente orientais, a fim de encorajar as pessoas a lutarem em defesa da sua fé, ou mesmo se acomodarem, no que tange ao discurso político. Nesse caso, o uso de símbolos, mitos e representações de origem oriental acabaram auxiliando na luta contra aquilo que era tido como inimigo comum das pequenas culturas que se viam restringidas pela imposição do dominador.

Elementos como processos de aculturação e evolução das ideias sobre o além serão debatidos a fim de verificar a existência de uma possível influência oriental na formação da identidade cultural judaica, juntamente com o ideário de salvação, perdição, mundo dos mortos e além, que posteriormente se transformaram em grandes doutrinas das religiões monoteístas modernas, e que possivelmente tiveram sua gênese no mundo oriental, sendo resignificadas pelo judaísmo com possível intuito de gerar no adepto o senso de pertencimento a sua religião e dar o combustível necessário para a resistência armada contra o conquistador estrangeiro.

O espaço do sagrado e da espiritualidade²⁴ judaica invadido pelo dominador estrangeiro não significava o fim da luta contra o opressor, mas sim um novo modelo

²⁴ Os geógrafos britânicos Julian Holloway e Oliver Valins (2002) defendem a existência de um espaço da espiritualidade e do misticismo dentro das práticas religiosas que devem ser observadas e devidamente trabalhadas pelos geógrafos da religião que analisam o fenômeno religioso tanto na sua expressão macro, que é a estrutura física e territorial da religião, quanto na sua estrutura micro, que é a prática e vivência da fé pelos seguidores. Os referidos autores buscam analisar o verdadeiro "lugar" da religião e da espiritualidade nos estudos em ciência geográfica, mostrando a forte tradição religiosa que ainda impera no cotidiano das pessoas,

de combate gerado no seio da religião judaica. Outras espacialidades são produzidas com uma nova mentalidade de culto e adoração à divindade, que buscava extirpar a dominação estrangeira que violava os preceitos do culto e do ambiente sagrado da religião, buscando ativar nos judeus tradicionais sua sensibilidade religiosa. No caso dos judeus a dominação política em si era menos questionada que a dominação cultural – que implica numa dominação religiosa, no que tange à tentativa de unificação religiosa realizada pelos povos dominadores.

O ineditismo vai além da análise sobre a forma espacial religiosa do Templo como espaço sagrado na cultura judaica, passando à observação sobre a espacialidade simbólica que a ausência da forma do Templo criou no imaginário judaico, elevando o lócus sagrado do culto à categoria de papel predominante na identidade cultural judaica e no processo de resistência cultural.

Visualiza-se uma nova modalidade de entendimento de um espaço metafísico do além, no qual o imaginário cultural dos judeus estaria ligado à conquista da salvação e no juízo das nações ímpias. Passando este espaço extraterreno a ter um valor imensurável no contexto cultural judaico, visto que estaria intrinsecamente ligado a não contaminação com as culturas pagãs da Antiguidade e uma maneira clara de resistência cultural ao fenômeno helenístico, sendo tal ideário essencial para o entendimento da dinâmica territorial judaica pós-exílio.

A pesquisa desenvolvida procura dar maior contribuição acadêmica em relação a um tema raramente visitado e estudado por geógrafos da religião, que é a análise espaço-cultural do judaísmo. Tal tema é de grande relevância para podermos ter uma ideia da necessidade exacerbada de valorização do espaço sagrado do culto e da ligação com a apocalíptica e ao misticismo judaico, em virtude da situação vivida na época.

Os conflitos de resistência cultural por parte dos judeus na Antiguidade foram em muitas maneiras alimentados pelas ideias de supremacia cultural e pelas suas restrições religiosas de não se misturarem e nem se envolverem com nações pagãs.

A forma simbólica espacial religiosa do Templo acaba sendo vista como um termômetro social da afinidade/conivência dos judeus com as dominações estrangeiras e sua relação socioespacial com os dominadores – evidenciado no quietismo político ou no enfrentamento através de resistência às imposições que

visto que o arcabouço cultural contemporâneo nasce sob antigas tradições religiosas, sendo impossível entender a mutabilidade do espaço sem entender as variantes culturais/religiosas de uma localidade.

visavam desfigurar ou desqualificar o elo de definição cultural do judeu como povo, que é a sua religião e suas práticas sagradas.

Vejamos, então, nossas ideias contidas no primeiro capítulo que visa compreender a análise espacial do fenômeno religioso e a importância do estudo da forma simbólica espacial religiosa do Templo sobre o olhar da ciência geográfica como fundamental para manutenção de uma identidade cultural judaica.

1. SAGRADO, RELIGIÃO E GEOGRAFIAS: BASES TEÓRICAS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Para efetivamente se começar a trabalhar a presença do fenômeno religioso nos discursos filosóficos, geográficos e históricos, há a necessidade de uma definição sobre o que entendemos por religião, nos termos gerais e sua abrangência desde a análise como principal marco de definição cultural na Antiguidade a um elemento de integração, diálogo e até conflitos nas sociedades modernas.

Suas marcas culturais são presentes nas mais variadas culturas ao redor do mundo. Os ecos da religião ressoam desde a Antiguidade até a contemporaneidade, marcando a vida social, política e econômica do homem através dos séculos. A religião é uma das atividades universais conhecidas pela humanidade, sendo praticada pelas diversas culturas desde o início dos tempos. Seu surgimento está provavelmente ligado ao desejo de encontrar um significado/propósito definitivo para a vida, geralmente com algumas exceções centrado nas crenças e rituais a um ser sobrenatural com status de divindade.

Na maioria das religiões os devotos tentam honrar e/ou influenciar seu deus/deuses através de preces, sacrifícios e a sacralização de animais ou até mesmo comportamento socialmente correto.

Uma tentativa de mapear o início da trajetória da história do pensamento religioso se mostraria impreciso tendo em vista que o surgimento e eventual consolidação do pensamento religioso se confundem com o próprio surgimento e desenvolvimento do homem, que buscava quer seja nos elementos da natureza, quer seja em si próprio, elementos para o autoentendimento e do mundo que o cercava.

1.1 A construção histórica do conceito de religião na ciência geográfica

Na Antiguidade a religião era vista como algo essencial para a manutenção da vida humana, já que eram os deuses que ditavam o ritmo da sociedade, através das colheitas, guerras, saúde e prosperidade. Na maioria dos povos²⁵ existia uma divindade responsável para cada uma das instâncias consideradas essenciais para o desenvolvimento da vida humana.

O divino e o humano caminhavam lado a lado; o comportamento humano perante o(s) deus(es) era o responsável direto pelas vitórias ou derrotas em batalhas, por uma grande fertilidade ou infertilidade do solo, maravilhas ou desgraças; tudo era explicado pela relação direta homem e divindade(s).

O trecho transcrito da obra *O Trabalho e os Dias* do historiador grego antigo Hesíodo (séc. VIII a.C., grifo nosso)²⁶ demonstra a relação direta entre os deuses e os humanos; assim como a superioridade das divindades e o grau sucessivo de degradação moral e ética do homem:

Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpicas moradas.
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
Como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos alegravam-se em
festins, os males todos afastados [...]
Então uma segunda raça bem inferior criaram,
argêntea, os que detêm Olímpia morada;
à áurea, nem por talhe nem por espírito semelhante [...]
E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais
Brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;
Era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares
Obras gementes e violências, nenhum trigo
eles comiam e de aço tinham resistente o coração [...]
Mas depois também a esta raça a terra cobriu,
de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra
Zeus Crônida fez mais justa e mais corajosa
raça divina de homens heróis e são chamados
semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim [...]
Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e
penar e nem à noite de se destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão.

²⁵ Observa-se que outros povos da Antiguidade tinham deuses para cada elemento essencial da sociedade Antiga. Por exemplo, *Baal* na cultura filistéia era o deus das colheitas. No Egito antigo tínhamos *Rá* como deus do sol, *Toth*, deus da sabedoria e do conhecimento, *Isis*, deus do amor e da magia, *Osíris*, deus da vegetação e *Anúbis*, deus do submundo ou dos mortos, entre outros. Logo, observa-se a diversidade de divindades presentes nas culturas antigas (GRUEN, 2002).

²⁶ *Os trabalhos e os dias*, 176 ss, grifo nosso.

Vale ressaltar que as divindades tinham seu lócus de ação e representavam uma instância superior a dos homens mortais; isto é, para existência do sagrado era necessário um espaço profano, existindo assim uma qualificação do espaço físico às práticas religiosas de sacrifícios e a consagração a sua respectiva divindade.

No discurso filosófico o tema religião começa a ser abordado no mundo Oriental, sendo posteriormente trasladado, por sucessivas apropriações e resignificações culturais, ao Ocidente.

O zoroastrismo é a primeira religião a elaborar um discurso filosófico na forma de um compêndio, onde constam as suas grandes ideias doutrinárias com suas formas de entender o mundo e a situação do homem, tanto no cotidiano da vida, quanto após o encerramento da jornada terrena (pós-vida), sendo certamente um dos precursores do monoteísmo dualista judaico-cristão (BOYCE, 1984).

Na religião zoroastra²⁷, a divindade *Ahura Mazda* é, na sua essência, boa; entretanto, *Angra Manyu* se mostra como a personificação da maldade, sendo facultado ao homem escolher qual essência estará presente nos seus atos: a bondade ou a maldade, conforme trecho transcrito no hino de glorificação a *Ahura Mazda* presente no *Yasna*:

Y.44: o Senhor Sábio, por causa da verdade escolhemos certamente isto: que possamos pensar, dizer e executar aquelas ações existentes que podem ser as melhores para ambas as existências.

Nos discursos Ocidentais a religião é o principal elemento definidor da condição humana sobre a Terra. Desde Homero²⁸ verifica-se tal condição, observa-se a punição dada a Ulisses por transgredir a vontade dos deuses; sua justa punição pela *hybris* foi ter que ficar vagando vários anos pelos mares sem poder voltar a sua residência.

Já no mito de Prometeu quando se burla o cerimonial dos sacrifícios, oferecendo ossos aos deuses, acaba-se por sofrer a ação punitiva da divindade de ter seu fígado devorado todo dia por uma ave de rapina, sendo regenerado no dia

²⁷ O zoroastrismo, também chamado de parsismo, é uma religião monoteísta fundada na antiga Pérsia pelo profeta Zaratustra, a quem os gregos chamavam de Zoroastro. É considerada como a primeira manifestação de um monoteísmo ético. Sendo a religião que influenciou o judaísmo, cristianismo e islamismo nas concepções religiosas de crença no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda de um Messias (BOYCE, 1989).

²⁸ Personagem mítico que tem como grandes obras a *Ilíada* e a *Odisseia*, que refletem diretamente um período no qual não há praticamente nenhum dado documental além dos escritos homéricos que mostram uma "idade" ou "período histórico" em que deuses e homens estavam em constante relação e que as ações de ambos poderiam ser vistas. Os deuses eram responsáveis diretos pelos grandes êxitos da sociedade grega e indiretos pelas derrotas e crises que estavam ligadas ao homem e sua tentativa de se comparar às divindades do Olimpo (VIDAL-NAQUET, 2002).

seguinte para que possa sentir novamente a dor pela desmesura e inconseqüência dos seus atos frente a uma divindade afrontada – a qual sente prazer em favorecer ou condenar o homem, de acordo com seus atos ou comportamento moral e ético para com os deuses ou seus pares.

Vê-se que na formação do pensamento religioso na Antiguidade os mitos e contos surgem de ideias impregnadas na tentativa de explicação das atitudes humanas, vislumbra-se que por mais que as divindade(s) estivessem em um patamar superior aos homens, na tradição antiga o foco central da ação divina era uma (re)ação direta ao comportamento humano tanto no sentido de abençoar aqueles que têm boas atitudes, quanto punir aqueles que são perversos, e estes mitos acabam por estruturar narrativas históricas, símbolos religiosos, ideologias de culto, concepções escatológicas e até a sacralidade dos espaços religiosos, tidos como mais excelentes e mais próximos aos deuses (ELIADE, 2010).

Os mitos eram vistos até meados do século passado como algo essencialmente religioso, e num olhar objetivista seria impossível de ser comparado ou confundido com uma atividade científica. Entretanto, cabe destacar que a clivagem da cientificidade e não cientificidade, ou mesmo fatos históricos e ahistóricos, não existe nos autores antigos, tendo em vista que até o grande Tucídides²⁹ parece recolher estórias que não possuem comprovação documental, anexando a sua narrativa, além dos fatos concretos históricos, o conteúdo mítico (ahistórico), sendo a narrativa histórica dotada de sentido³⁰ pelos fatos e mitos na visão tucidiana de historiografia.

Na análise do tema religião na Antiguidade, nota-se que as questões de natureza religiosa e teológica estavam presentes em toda sociedade desde as questões de ordem pessoal que eram frutos diretos da intervenção da divindade(s), passando pelas econômicas como as colheitas e as produções de gêneros agrícolas até as questões políticas como escolhas de imperadores e até as conquistas territoriais eram determinadas pelas divindades. A concepção meta-histórica presente em Flávio Josefo diz que os governos humanos só podiam ser exercidos

²⁹ Tucídides, Guerra do Peloponeso 1.23, retrata como aconteceu a guerra entre atenienses e peloponésios; nota-se que aquela tradicional oposição entre "*doxa*", que reflete uma opinião, ou um saber tradicional não embasado em elementos científicos com a "*episteme*", que é tradicionalmente tida como o saber especializado, baseado na descrição e reflexão dos eventos constituído, mostrando que os eventos e os mitos são comumente relatados na Antiguidade como sendo fatos verídicos, estando presentes nas narrativas históricas e analisados como verossímeis (BARTHES, 2002; FINLEY, 1990).

³⁰ Existe um interessante jogo entre sentido, história e mito, estas três entidades, aparentemente distintas, fazem-se presentes na grande maioria dos historiadores antigos (DOBROUKA, 2008).

com o consentimento da divindade, conforme trecho abaixo transcrito (JOSEFO, BJ 5.352-354, grifo nosso):

[...] subitamente vieram à sua mente aqueles sonhos noturnos, nos quais Deus lhe tinha revelado o destino iminente dos judeus e dos soberanos romanos. Ele [Josefo] era intérprete de sonhos, hábil em adivinhar os proferimentos ambíguos da divindade; ele mesmo era sacerdote, e descendente de sacerdotes, e ele não ignorava as profecias dos livros sagrados. Naquele momento teve a inspiração de ler seu significado, e, lembrando-se das imagens recentes de sonhos terríveis, rezou em silêncio a Deus. 'Já que te agrada', ele disse, 'a ti criaste a nação dos judeus, destruir a tua obra, já que a fortuna passou para os romanos.

Com o fim do Império Romano em 476 d.C. e a desestruturação político-econômica causada com a queda, às invasões bárbaras trouxeram novas modalidades de religiosidade ao território Ocidental.

Os modelos orientais e as crenças bárbaras se fundiam ao cristianismo gerando novas modalidades de culto que tinham uma casca cristã - por ser a antiga religião do império - porém eram repletos de mitos bretões, germânicos e nórdicos que estavam presentes no cotidiano das pessoas e até incorporados à sociedade Ocidental e ao cristianismo pela Igreja Católica.

A falta de uma forte instituição centralizadora do poder fez com que a Igreja Católica detivesse o monopólio do sagrado com o poder temporal e atemporal; neste período, os laços entre política e religião se estreitaram, sendo um árduo trabalho fazer uma cisão entre poder político - temporal - e poder espiritual - atemporal - na alta idade média, já que a grande maioria dos governantes dos reinos na Europa eram homens com o aval da Igreja.

O pensamento religioso se cristaliza na sociedade Ocidental a partir de grandes pensadores da Antiguidade e do medievo; Agostinho de Hipona³¹, Tomás de Aquino³² e Jerônimo³³ são elementos importantes para compreendermos a inserção dos fenômenos religiosos na análise social.

³¹ Agostinho é uma das figuras mais importantes no desenvolvimento do cristianismo no Ocidente. Criou a sua própria abordagem sobre filosofia e teologia e uma variedade de métodos e perspectivas diferentes. Aprofundou o conceito de pecado original, desenvolveu o conceito de Igreja como a *cidade espiritual de Deus* (em um livro de mesmo nome), distinta da *cidade material do homem*. Seu pensamento influenciou profundamente a visão do homem medieval (BARBACENA, 2008).

³² Redefiniu a forma de obter uma sólida base filosófica para a teologia e retificou o materialismo de Aristóteles. Em suas duas *Summae*, sistematizou o conhecimento teológico e filosófico de sua época: a *Summa theologiae* e a *Summa contra gentiles* (FAITANIN, 2009). A partir dele, a Igreja tem uma Teologia fundada na revelação e uma Filosofia baseada no exercício da razão humana.

³³ Conhecido, sobretudo, como tradutor da Bíblia do grego antigo e do hebraico para o latim. A edição de São Jerônimo, a *Vulgata*, é ainda o texto bíblico oficial da Igreja Católica Romana, reconhecido como um dos fundadores do dogma católico (SILVA, 2012).

O Medievo é o período histórico em que a religiosidade está de forma mais presente e viva no cotidiano das pessoas; o sistema feudal proporcionava a descentralização religiosa e a disseminação do cristianismo através das relações entre senhores feudais e servos ou mesmo nos laços de susserania e vassalagem que eram realizados sob os símbolos cristãos com a figura de um sacerdote local.

A partir de transformações sociais como renascimento e a reforma protestante, o pensamento religioso também é alterado em virtude destas transformações. As escolhas e decisões humanas passam a ter um valor jamais mensurado na civilização Ocidental, e as ações predeterminadas pela divindade caem em descrédito.

Com o fim do monopólio da Igreja Católica sobre o sagrado cada homem pode se chegar a Deus por sua vontade. Já não necessita de intermediários, e o espaço religioso também é modificado, tendo em vista que a comunhão com a igreja³⁴ já não se mostra essencial, mas sim a manutenção da moralidade e a busca individual por meio da adoração ao Altíssimo.

A racionalização e a secularização do pensamento religioso trouxeram novas perspectivas de entender a religião, e pensadores como Locke (1978), Kant (1997), Nietzsche (2002) e Hume (2005), trouxeram uma nova postura aos estudos sobre ciência da religião e sua função passa também por transformações de ordem estrutural neste período devido à efervescência das grandes revoluções do séc. XVIII.

Considero a igreja como uma sociedade livre e voluntária. Ninguém nasceu membro de uma igreja qualquer; caso contrário, a religião de um homem, juntamente com sua propriedade, lhes seriam transmitidas pela lei de herança de seu pai e de seus antepassados. Ninguém está subordinado por natureza a nenhuma igreja ou designado a qualquer seita, mas une-se voluntariamente à sociedade na qual acredita ter encontrado a verdadeira religião e forma de culto aceitável por Deus (LOCKE, 1978, p. 13). Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades têm qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião (LOCKE, 1978, p.18).

³⁴ Cristianismo Primitivo é o nome dado a uma etapa da história do cristianismo de aproximadamente três séculos, que se inicia após a Ressurreição de Jesus e termina em 325, com a celebração do Primeiro Concílio de Nicéia. No início, a igreja cristã foi centrada em Jerusalém e tinha entre seus líderes Tiago, o justo, e irmão de Jesus, e os apóstolos Pedro e João. Paulo de Tarso, depois de sua conversão ao cristianismo, reivindicou o título de Apóstolo dos Gentios, sendo o grande nome do cristianismo e o fundamento das doutrinas eclesiais. A igreja é considerada o corpo de Cristo, entretanto, as ideias divergem sobre temas periféricos à fé central cristã; divergindo em aspectos importantes no Ocidente e Oriente. Principalmente depois do cisma do Oriente (1054), a igreja grega ortodoxa adere a outros preceitos de fé que divergem do tradicional catolicismo romano (LINDBERG, 2008).

Na segunda metade do séc. XIX, observa-se que a religião passa a ser objeto de diversos campos de estudo científicos como: Ciências Sociais, Filosofia e História que começam a estudar a cultura, e, por consequência direta, a religião.

A profusão do ideário humanista fez a religião ser vista não na sua maneira clássica, como algo que buscava religar o homem ao sagrado, e sim uma maneira de entender as influências do pensamento religioso nas regiões, culturas e territórios.

Nesse contexto, da necessidade de estudar as religiões sobre o prisma humano e explicativo contido nas próprias práticas religiosas, nascem as correntes de estudos religiosos que buscam demonstrar elos comuns existentes entre as diversas religiões, desde a Antiguidade até a modernidade. Porém, somente na contemporaneidade, a partir do final do século XIX com o surgimento da escola das religiões comparadas³⁵ é que a religião passou a efetivamente ser analisada sob o prisma da cientificidade com pressupostos e metodologia de análise própria.

Os estudos sobre religião passaram a compreender não somente a fé judaica, cristã ou islâmica, mas também o ambiente, e como este influenciava ou mesmo determinava as características dos ritos das religiões, mesmo que ainda de forma incipiente, motivada pelas transformações das ciências naturais modernas.

A segunda metade do século XX com um ideário de um conhecimento científico mais ativo e inclusivista com correntes historiográficas que valorizam as subculturas (SHARPE, 1992), com elementos antes relegados às gavetas das ciências, passaram a ser valorizados, tendo em vista a necessidade de explicar as microculturas e suas peculiaridades que tem sua própria dinâmica.

O estudo das dinâmicas religiosas no tempo e no espaço fez com que o fenômeno religioso se expandisse e ganhasse terreno além da História e da Filosofia, que já buscavam anteriormente entender as dinâmicas da religiosidade na sociedade. Novos campos científicos como: Antropologia, Sociologia, Ciência Política e a Geografia - que estudaremos de forma mais detalhada na próxima seção deste capítulo - passaram a se debruçar sobre o fenômeno religioso e suas diversas dimensões.

³⁵ *Religionswissenschaft*, mais popularmente conhecida como ciências da religião é um método histórico comparativo utilizado no estudo da religião, sendo desenvolvido em estudos bíblicos na Alemanha durante o séc. XIX, e enfatizou que as idéias bíblicas eram produtos do meio cultural, isto é, o meio moldava aquilo que fora escrito pelos os autores bíblicos, inclusive as ideias de céu, inferno e mundo dos mortos são apenas desenvolvidas por meio de enxertos culturais de outras religiões e povos no meio judaico tradicional (SILVA, 2015).

As novas matizes de pensamentos constituídos dentro de cada campo do saber científico fizeram com que a religião fosse produto especial de estudo; deixando de ser um subproduto do meio, da economia ou da política para ser objeto principal de estudo. A ciência geográfica, na sua evolução de uma ciência de análise e descrição do meio natural para uma ciência de cunho social e humano, passou a integrar como possíveis objetos de estudo elementos definidores e/ou modificadores do espaço. A Geografia Humanística, em expansão no final da década de 1970 e início dos anos 1980, proporcionou uma nova forma da ciência geográfica interpretar o espaço através da análise cultural.

O homem como ser cultural age diretamente na configuração do espaço geográfico e a religião sempre foi um dos mais importantes símbolos da ação do homem cultural no ambiente, logo a análise da ação cultural perpassa pela ação do homem e suas crenças, mitos e símbolos religiosos no espaço.

A Geografia da Religião contemporânea, dentro do contexto de buscar o entendimento das microanálises culturais para conhecer, compreender e analisar os pormenores de determinadas religiões, pode nos dar indícios significativos para a análise de fenômenos de grande amplitude dentro de sociedades com valores religiosos bem definidos, tais como: identidade e resistência cultural.

No decurso da tese, verificar-se-á como o estudo da Geografia da Religião permite-nos compreender a função simbólica da religião na mentalidade dos seus adeptos e na configuração do espaço: desde uma Geografia Teológica, baseada na mitologia que descrevia os locais de habitação dos deuses e suas reações à ação humana, a uma Geografia da Religião, que estuda a microcultura, os territórios sagrados de culto e representação religiosa. Os espaços sagrados *imaginalis*³⁶ que deixam marcas diretas e indiretas na mentalidade humana que, por sua vez, imprime marcas e matriz no espaço geográfico.

³⁶ Concepção de espaço sagrado desenvolvido pela professora Zeny Rosendahl (2014) são espaços onde a sacralidade está presente no imaginário e acaba se tornando presente e real na vida dos adeptos de uma determinada fé ou crença. São espaços que tem uma forte vinculação com a geografia humanística, já que estão ligados a um lugar de pertencimento e familiaridade do fiel que cria um mundo *imaginalis* na qual a essência espiritual estará presente com a sobreposição do tempo *Kairológico* - temporalidade do viver e sentir o fenômeno religioso - em detrimento ao tempo *Kronos*. A falta da vivência do espaço sagrado cria novas espacialidades imaginárias, e no caso desta tese se abordará a criação deste espaço *imaginalis* para abrigar a nova modalidade de fé criada para "suportar" o período de caos e desestruturação religiosa na Judeia.

1.2 A Geografia da Religião e as espacialidades do Sagrado

A Geografia da Religião não é uma área extremamente recente de pesquisa do fenômeno religioso; entende-se que as primeiras formulações de um pensamento espacial sobre mitos, símbolos e religião remonta à Antiguidade Oriental³⁷. Com uma produção literária inconstante durante os períodos mais antigos, uma Geografia dos Deuses nos escritos pré-homéricos remontava a uma "pré-geografia do além"³⁸, passando pelos romanos³⁹, que incorporaram de forma sintética as divindades gregas a sua cultura.

As relações entre deus(es) e homens na Antiguidade era comum e até, em termos, paradoxal, já que o(s) deus(es) poderiam escolher uma nação e por um período subjugá-las à dominação de outro por não estarem naquele momento prestando um culto/adoração. Os campos de atuação das divindades não estavam delimitados, podendo atuar em todos os campos da vida social, política e econômica da nação, enquanto os homens estavam restritos à atuação local, sendo observados de perto e suas ações julgadas pela(s) divindade(s).

As definições de espaço ou mesmo território sagrado na sua concepção contemporânea ainda não estavam formuladas, verifica-se que o *locus de atuação do(s) deus(es)* estava além da sua(s) morada(s); suas decisões e ações estavam presentes na sociedade. As manifestações do sagrado aconteciam nos templos/locais de culto e estavam espacializadas nas ações/reações dos homens ao longo do tempo. O termo *Geografia dos Deuses* reflete de forma mais clara a atuação do(s) deus(es) no espaço geográfico e no cotidiano das pessoas nesse período histórico.

Nesse primeiro período de estudo de uma espécie de proto-geografia da religião, não havia uma sistematização e um método de trabalho preciso sobre o pensamento religioso nem uma delimitação de um objeto geográfico, as atuações

³⁷ Os primórdios de uma geografia da religião remonta ao Oriente Antigo, tendo em vista que as primeiras práticas religiosas estão vinculadas à tradição iraniana e indiana, que foram as primeiras civilizações a ter uma noção mais bem definida. O zoroastrismo traz importantes definições sobre o lugar da divindade e sua atuação sobre a humanidade (BOYCE, 1984).

³⁸ Ao utilizar o termo "geografia do além", busca-se entender o lugar tanto das divindades como dos homens na sua vida e no pós-vida, com concepções claras de mundo dos mortos como paraíso e inferno – que nasceram no Oriente e foram posteriormente reapropriadas pelo judaísmo e resignificadas pelo cristianismo (SILVA, 2015).

³⁹ A simbologia das divindades romanas estava intrinsecamente ligada ao mundo grego, já que as divindades gregas foram apropriadas e "latinizadas" pelos romanos, que tinham no ideário grego de cultura o ápice da civilização antiga; daí a reapropriação, ao contexto guerreiro romano, das divindades atuantes no mundo grego (BREMNER, 2011).

da(s) divindade(s) no ambiente e no cotidiano eram retratadas para fins de registro e valorização do seu espectro de ação social.

A reflexão quanto à necessidade de aprovação das atitudes era presente no ideário do homem da Antiguidade, tendo em vista o receio de receber eventual punição quanto as desmesuras (*hybrys*) ou desaprovação do(s) deus(es) que refletiam diretamente em uma derrota em eventual guerra ou mesmo no fracasso de uma colheita; já que tudo estava interligado às ordenanças divinas.

A Geografia dos Deuses contava com uma periodização histórica, em que Eles regiam as governanças que iriam se degenerando a cada sucessão de monarquias – visto que tendiam a se afastar das ordenanças divinas, logo, tornando-se reinos mais corruptos e mais susceptíveis à ira divina.

Na antropologia presente no Bahman Yasht (BY), o homem inicialmente seria uma cópia da sua divindade, ideia esta que parece não ser estranha ao autor do livro de Genesis da Bíblia Judaica; enquanto, em termos espaciais, o mundo se articula em torno de um símbolo que representa a vida e algumas divindades num contexto mesopotâmico, que é a árvore. Segue o texto do (BY 2.14-22)

Vi uma árvore que tinha sete galhos. Um de ouro, um de prata, um de cobre, um de bronze, um de estanho, um de aço, um de ferro misturado. Ahura Mazda disse: 'Ó Zaratustra [...] o que te profetizo é isto: a árvore de um único tronco que viste que o mundo criado por mim, Ahura Mazda, os sete galhos que viste são as sete eras vindouras. A de ouro é o reinado do rei Vištāsp, quando eu e tu conversaremos sobre a religião, o rei Vištāsp a receberá e reprimirá a manifestação dos demônios, que não serão mais visíveis mas irão esconder-se, Ahriman e a progeneração dos demônios correrão novamente para as profundezas do inferno, e a existência das águas, do fogo, das plantas e de Spandarmat, a terra será manifesta. A de prata será o reino de Artaxerxes, o kai que denominamos Vahuman filho de Spanddāt que caçará os demônios para longe dos homens, que embelezará o mundo inteiro e protegerá a religião. A de cobre é o reino de Artaxerxes, o kaiânida, organizador e restaurador, e a do rei Sapor quando ele organizará o mundo criado por mim, Ahura Mazda propagará a salvação através das regiões do mundo, a excelência tornar-se-á manifesta [...] A de bronze é o reinado dos Arsácidas [...] A de estanho é o reino de Vahrām Gōr, quando ele conferirá ao espírito uma paz visível e Ahriman e os feiticeiros correrão de novo para as trevas do inferno. A de aço é o reinado de Cosroé da família de Kavāt, quando o maldito Mazdak filho de Bāmdāt, adversário da religião, aparecerá entre os dissidentes, mas ele os expulsará da religião. Aquela de ferro misturado, ó Zaratustra Spitāmida, é quando teu milésimo inverno começará, ó Zaratustra Spitāmida.⁴⁰

⁴⁰ Traduzido por Dobroruka (2008, p. 20-21).

No Denkard⁴¹ 9.8, vê-se a reescritura do mesmo complexo mítico, nos seguintes termos

Primeiro quando Ahura Mazda criou a religião, segundo quando Vistasp (Hystaspes) aceitou a religião, terceiro, quando Adarpard (Espécie de sábio do período sassânida) nasceu, o quarto o período dos apóstatas e hereges.

Políbio⁴² na sua análise busca retirar o elemento divino na sua descrição das monarquias mundiais; embora se mostre bem mais incisivo na Geografia e na extensão dos domínios de cada império, no intuito de enaltecer Roma e, por outro lado, mostrar a efemeridade dos poderes terrenos (Histórias 38.21-22). O esquema geopolítico de monarquias em Políbio constitui o tradicional da Antiguidade com o acréscimo de Roma (História 1.2 e 38.21).

A singularidade e grandeza do espetáculo apresentado pelo período ao qual pretendo dedicar-me aparecerão com nitidez ainda maior se pusermos lado a lado e compararmos com o domínio dos romanos os impérios mais famosos do passado, tema principal da maioria dos historiadores. Os mais dignos de serem postos assim lado a lado e comparados são os mencionados a seguir. Os persas foram detentores durante certo tempo de um grande poderio e império; porém, todas as vezes em que se aventuraram a ultrapassar as fronteiras da Ásia puseram em perigo não somente a segurança desse império, mas sua própria existência. Os espartanos, depois de haverem disputado ao longo de muitos anos a hegemonia da Hélade, conquistaram-na afinal, mas apenas para mantê-la incontestada por um período de menos de 12 (doze) anos. O domínio dos Macedônios na Europa estendeu-se somente da região do mar Adriático até o Danúbio, ou seja, uma porção evidentemente insignificante do continente; mais tarde, após vencerem o império persa eles passaram a dominar também a Ásia. Entretanto, embora seu império tenha sido considerado geográfica e politicamente o mais extenso de todos, ainda assim eles deixaram fora do mesmo a maior parte do mundo habitado – com efeito, os macedônios jamais tentaram sequer disputar a posse da Sicília, da Sardenha ou da Líbia e os povos belicosos. Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas quase ele na sua totalidade [...].

Os assírios foram os primeiros entre todas as raças a deter o poder, depois os medos, depois deles os persas, e depois os macedônios. Então, quando, dois reis, Filipe e Antíoco (neste contexto o terceiro – III), de origem macedônica foram conquistados por completo, logo após a tomada de Cartago, o Ninus, rei dos Assírios, passará o poder a Roma.

Com a desagregação do Império romano no ano de 476 d.C. e o fortalecimento da Igreja Católica como detentora do poder temporal e atemporal, vê-

⁴¹ Um compêndio das tradições e crenças do zoroastrismo. Traz consigo preceitos éticos e as ideias que são à base da doutrina zoroastra. Sua datação é posta em dúvida, porém, através de indícios, temos como data aproximada o séc. X a.C..

⁴² Um dos grandes nomes da historiografia e geografia romana. Sendo no período monárquico um dos grandes nomes a narrar de maneira gloriosa as conquistas romanas. Observa-se que a tomada de Cartago na narrativa polibiana (História 38.21) é uma das passagens mais belas da Antiguidade e possui uma concepção metahistórica e (até religiosa - já que era uma crença difundida pela historiografia antiga), em outras palavras, mostra que por maior que seja a monarquia ou o rei terreno, a Fortuna um dia o deixará, e passará para outro lado.

se no Medievo Alta Idade Média uma consolidação formativa da sua análise pelas sínteses teológicas e as diversas tentativas de explicar a fé com o foco no cristianismo; embora ainda sem necessariamente uma coerência acadêmico-científica, já que o foco das obras religiosas neste período histórica na sua grande maioria era aproximar o leitor da fé cristã (GLACKEN, 1996).

A Geografia islâmica e as escolas monásticas celtas neste período merecem uma menção especial pela produção literária e a tentativa de fazer um elo, mesmo que ainda sem uma sistematização, entre Fé e Geografia, já que eram instâncias presentes no cotidiano do homem religioso dos séculos V ao VIII.

O geógrafo Manfred Büttner (1977) retrata a forma como estavam ligados intrinsecamente o universo do conhecimento geográfico e a lente religiosa de interpretação do mundo, ambos aliados para explicar e interpretar as ações sobre o meio. Até por isso, o termo Geografia Teológica parece ser o que melhor expressa a forma como teóricos viam e analisavam os fenômenos espaciais que eram filtrados pela experiência impetrada pela religião.

Durante esa época prácticamente todos los geógrafos eran realmente teólogos. Sus pensamientos estaban centrados en aspectos teológicos. De aquí que cualquier cambio en su pensamiento teológico diera origen a cambios del pensamiento geográfico. En otras palabras: como los geógrafos de esa época tenían que ver con una Geografía que estaba teológicamente orientada, las diferentes posiciones teológicas tenían que conducir a distintas concepciones geográficas (BÜTTNER, 1977, p. 6)⁴³.

Na tradição muçulmana ou celta os escritos geográficos não deixam de lado suas concepções sobre deus(es) agindo como motor da história, modificando os costumes. A religião cria, recria e transforma as espacialidades do homem através das rupturas e continuidades na temporalidade.

A ideia de uma *Geografia Teológica* em substituição a uma *Geografia do(s) Deus(es)* já demonstra uma grande evolução no pensamento geográfico, embora ainda verifiquem-se carências para um estudo sistemático e científico, tendo na perspectiva cristianizadora dos escritos a busca por fazer uma *protoespacialização do fenômeno religioso*.

⁴³ "Durante essa época praticamente todos os especialistas em geografia eram teólogos. Seus pensamentos estavam centrados em aspectos religiosos/teológicos. Por isso, qualquer mudança no pensamento teológico originava mudança também no pensamento geográfico. Em outras palavras: os geógrafos dessa época condicionavam o conhecimento geográfico, fazendo uma Geografia teologicamente orientada, sendo assim qualquer posição teológica distinta das tradicionais produziam conceitos geográficos" (BÜTTNER, 1977, p. 6, tradução nossa).

A modernidade trouxe novos ventos de mudança às produções envolvendo Geografia e Religião; sem a necessidade de buscar uma conciliação entre escritos bíblicos e realidade físico-natural, como apregoava a Geografia Teológica do Medievo, numa forma de legitimação da religião cristã e da infalibilidade das Escrituras e das autoridades religiosas.

Na idade moderna os sécs. XVI e XVII foram extremamente férteis à produção de uma espécie de Nova Geografia Religiosa que trazia na sua "*Golden Age*" temporalidade assim chamada por Chris Park (1994) a novidade de trabalhar em conjunto Geografia, Religião e História, com o intuito de fazer com que a análise física da paisagem fosse além da sabedoria divina (GLACKEN, 1959) ou mesmo estritamente a um projeto de expansão da fé cristã através das missões⁴⁴ nos continentes recém descobertos e explorados (SILVA, 2010).

Nesse período se desenvolveu uma espécie de sistematização do pensamento geográfico que culminou no desenvolvimento do gérmen do determinismo geográfico, tendo em vista que na visão do homem daquele tempo o ambiente também tinha o poder para determinar a dispersão espacial do fenômeno religioso.

Destaca-se que as bases da ciência geográfica moderna são oriundas das contribuições sistemáticas de Alexander von Humboldt⁴⁵ (1769-1859) e Karl Ritter⁴⁶ (1779-1859), que buscavam sistematizar o estudo das paisagens e análises do meio físico. O berço do conhecimento da ciência geográfica nasce pela mentalidade de pensadores como Ritter, que afirmara nos seus escritos que conseguia vislumbrar o plano divino através das dinâmicas da Terra (PEREIRA, 2014).

⁴⁴ A missiologia é um dos alvos dos primórdios do estudo da Geografia da Religião. A ideia de expansão da fé cristã difundida nas grandes navegações foi de suma valia para interação entre a geografia do continente recém descoberto e a difusão da religião cristã.

⁴⁵ Alexander von Humboldt (1769-1859), foi um geógrafo, naturalista e explorador alemão. Ele desenvolveu (e se especializou em) diversas áreas como a etnografia, botânica, geologia, mineralogia e a geografia, tendo lançado as bases destas ciências através da observação e descrição das paisagens pelas suas expedições pela Europa, Américas e Ásia. Sua grande contribuição à comunidade científica está na sua obra clássica *Kosmos*, que é um compêndio do conhecimento científico acumulado até sua época. Observação e descrição era o *modus operandi* da então Geografia Moderna, que construiu as bases teóricas da nossa atual ciência geográfica; uma ciência híbrida, de aspectos naturais e humanos.

⁴⁶ Karl Ritter (1779-1859) foi geógrafo e historiador, nascido em Quedlimburgo, pertencente à Prússia. Sua colaboração foi fundamental para o futuro delineamento da geografia humana. Ritter foi um dos precursores da Geografia Moderna, assim como fundador da Sociedade Geográfica de Berlim. Ritter foi o primeiro professor de ensino de geografia regular na Universidade de Berlim, cátedra que foi instituída para seu exercício. Sua análise estava além da descrição da paisagem, já que suas observações tinham um caráter mais antropocêntrico que seus antecessores, embora à época as inclinações geográficas estivessem ligadas mais às ciências naturais que humanas. Assim, a ideia de um mapeamento da superfície terrestre estava presente no pensamento de sistematização do conhecimento científico nos moldes das ciências da natureza, da qual a Geografia fazia parte (TATHAM, 1959).

A ciência geográfica moderna nasce em berço religioso através de homens que tinham uma mentalidade religiosa, logo as paisagens acabam sendo analisadas pelo prisma cultural do homem do seu tempo com suas ideologias, convicções e crenças, que se difundem nas análises natural e social. A história dos estudos ligados à espacialidade da religião nos remete ao geógrafo Gotlieb Kasche⁴⁷, que foi o primeiro estudioso a utilizar o termo "Geografia da Religião" no ano de 1795 embora sua aplicação estivesse mais ligada a uma Geografia Religiosa, desbravando os caminhos da construção teórica de uma investigação da religião sob a ótica de uma ciência geográfica em formação (PARK, 1994).

Observa-se que, apesar dos avanços consistentes na abordagem da religião sob o olhar geográfico, ainda no séc. XIX, a mentalidade religiosa convive com o pensamento científico no que tange à análise das estruturas geológicas e das paisagens naturais – já que este era o objeto mor do início do pensamento geográfico no contexto franco-germânico; e os aspectos religiosos advindos tanto da teoria criacionista, quanto do arcabouço cultural do homem moderno faz com que o pensar religioso esteja ainda presente na sua forma de fazer ciência (GIL FILHO, 2009).

A contemporaneidade na virada do séc. XIX para o XX trouxe fortes mudanças nas ciências; os diálogos entre ciência geográfica e ciência da religião se atenuaram gradativamente. Verifica-se que em um primeiro momento a tendência geodeterminista direcionou os estudos; mostrando as religiões e suas práticas como fruto do ambiente, conforme escritos de Ellsworth Huntington⁴⁸ (1945) – paradigma este que não perdurou nas décadas seguintes, visto que faltava uma orientação mais prática quanto à predeterminação do ambiente em relação à fé-religião, e a possível ação impactante do ambiente na escolha da religião ou mesmo na difusão de uma determinada crença.

⁴⁷ Pastor luterano que foi o primeiro a buscar uma sistematização do pensamento de uma Geografia da Religião. Na sua obra clássica *Ideias sobre Geografia da Religião*, foi o primeiro a utilizar o termo no sentido de expressar uma geografia eclesiástica e missionária. Importante nome que no séc. XVIII buscou um estudo que conciliasse geografia e religião.

⁴⁸ Ellsworth Huntington (1876-1947) foi professor de geografia da Universidade de Yale. Conhecido por seus estudos sobre o determinismo climático e geográfico; tendo um grande foco na economia. Foi Presidente da Sociedade Ecológica da América e da Associação de Geógrafos Americanos. Huntington liderou a *Yale Expedition* para a Palestina, tendo como missão descrever passo a passo o processo pela estrutura geológica, as formas topográficas, assim como a natureza (presente e passada) do clima que moldou o progresso do homem contemporâneo. As condições de clima e de estrutura geológica europeia determinaram a evolução socioeconômica e cultural dos europeus; inclusive vindo a ter um sistema religioso mais evoluído que o dos outros povos, justificando assim o processo de colonização (HUNTINGTON; CLARKE SIMPSON, 1926).

O séc. XX fez emergir uma Geografia da Religião que evidenciava o fenômeno religioso como produto da prática humana e sua ação modificadora da paisagem através da cultura religiosa. A Geografia da Religião, neste primeiro momento, constitui-se como subcampo da Geografia Humana Clássica⁴⁹.

Após a década de 1920, as abordagens da religião com influências da história das religiões comparadas e da sociologia abriram campo para uma ação de aproximação entre paisagem, cultura e fenômenos religiosos; variáveis consideradas como fatores ativos na formação do espaço.

Porém, até o contexto do fim da Segunda Guerra Mundial a relação entre Religião e Geografia ainda estava em nível descritivo, sem uma clara vinculação entre religião, símbolos e ritos e seus impactos sobre a paisagem natural e a formação espacial do fenômeno religioso (PARK, 1994)

Das ciências humanas, a ciência geográfica foi a última a tecer análises sobre o fenômeno religioso, tendo em vista ser a ciência social, historicamente, mais próxima das ciências naturais. Com a crítica à Geografia Pragmática, viu-se a necessidade da criação de uma nova forma de fazer Geografia que abarcasse novos contextos que fossem além das meras explicações economicista neopositivista e sociocrítica marxista; sendo a cultura protagonista neste novo momento da ciência geográfica.

A religião como uma dimensão mais cultural do que econômica ganha espaço nesta nova abordagem que privilegia o entendimento do espaço como ação do homem social e cultural, surgindo assim uma Geografia da Religião visando o espaço como campo de atuação dos fenômenos da religiosidade, através dos seus símbolos e ritos particulares.

As mudanças no foco da ciência geográfica ao longo do séc. XX alteraram o próprio objeto mor da Geografia, que passou da análise do meio natural e das paisagens, para o entendimento do espaço, através de uma análise que extrapolava os limites da geografia física. Para uma geografia de cunho mais social e humanístico, portanto.

⁴⁹ A geografia humana clássica via a ciência geográfica como a ciência das sínteses e do movimento. O foco era na análise do meio natural sem desvincular do caráter humano. Buscava-se uma geografia que demonstrasse o diálogo entre o físico e o humano que teve em Ratzel o seu primeiro grande expoente com sua antropogeografia; a qual, posteriormente, teve desdobramentos nos estudos franceses com Vidal de La Blache e Jean Brunhes: a perquisição de um entendimento da historicidade do lugar, através dos elementos humanos que compunham a paisagem. A Religião, mesmo sem ser citada diretamente, reflete a atuação do homem no ambiente, e neste primeiro momento também é analisada como uma forma de propagação da fé cristã, através dos inventários que eram feitos para entender a dinâmica de determinada localidade (CAPEL, 1981).

Novas formas de fazer Geografia que valorizavam aspectos até então marginalizados surgiram como alternativa ao entendimento das dinâmicas espaciais. Dentre os novos modelos surgidos no seio da ciência geográfica temos o modelo da Geografia Humanística, que busca dar maior visibilidade aos aspectos humanos que influenciam de forma direta e indireta o espaço; sendo uma alternativa ao modelo de geografia marxista dominante, baseado na influência/condicionamento da infraestrutura instância econômica em relação à superestrutura cultura e política.

A Geografia passa a reconhecer as dimensões materiais e imateriais da cultura; as dinâmicas próprias e específicas que possibilitam a sua própria existência e que dão existência e dotam de sentido o fenômeno religioso (PARK, 1994).

Uma nova forma de fazer Geografia que buscava entender o caráter transcendental do fenômeno religioso e suas dinâmicas próprias que influenciam diretamente o comportamento e as atitudes humanas.

A mentalidade religiosa cria, recria e altera os espaços através da percepção e do sentir a fé; formam-se espaços de intersecção entre o mundo natural e o espiritual, assim como espaços tipicamente profanos. Logo, vai se verificando falta de uma abordagem geográfica que desconsidere os aspectos sobrenaturais/transcendentais da religião na construção do espaço e na própria construção de mundo. Uma análise puramente econômica esvaziaria o entendimento da amplitude do fenômeno religioso; daí um maior diálogo entre geografia e psicologia comportamental, para entender como uma mentalidade religiosa pode alterar a configuração espacial.

A geography that ignores what we might call "the supernatural" neglects some of the most deeply rooted triggers of human behavior and attitudes, is blind to some critical dimensions of humanity and overlooks some profoundly significant implications of geographical patterns of human activity and behavior (PARK, 1994, p.1-2)⁵⁰.

Verifica-se que o fenômeno religioso está além do mero impacto espacial imediato causado em uma determinada localidade, mas através das continuidades criadas pela espacialidade da vivência da fé as temporalidades passadas são resgatadas e se fundem ao espaço imediato.

⁵⁰ "Uma geografia que ignora o que podemos chamar de 'sobrenatural', negligencia alguns dos aspectos que estão profundamente arraigados no comportamento e atitudes humanas; ficando cega para algumas dimensões críticas da humanidade, e negligencia também algumas implicações significantes dos padrões geográficos vinculados às atividades e o próprio comportamento humano" (PARK, 1994, p.1-2, tradução nossa).

Cria-se um novo espaço no qual coexistirão dimensões de análise (visível) material e (invisível) imaterial da fé que são típicas da experiência religiosa, a qual deixa suas marcas no espaço geográfico e que devem ser matéria de análise do geógrafo que busca entender a cultura que perpassa e envolve o fenômeno religioso em todas as suas dimensões e o seu impacto no espaço.

A Geografia da Religião na sua vertente contemporânea, alinhada ao fenômeno da *new cultural geography*⁵¹, rompeu com a visão descritivista do fenômeno religioso existente na época de Geografia Teológica, que tinha consigo um viés tradicionalista que buscava ver o mundo, a cultura, as ações humanas pelo prisma divino; refletindo nada mais que a maneira do homem antigo analisar e vivenciar o mundo (BUTTNER, 1977).

Os modelos espaciais de interpretação natural e social que estão no cerne de uma geografia primitiva, buscavam unir os aspectos geológicos/naturais e sociais às divindades sem uma maior problematização ou mesmo uma análise apurada dos elementos cartográficos, cosmológicos e naturais que compunham o meio natural. Analisa-se que a cultura expressa nos trabalhos anteriores à *new cultural geography* procurava apenas refletir diretamente na paisagem. Uma análise que não buscava entender os pormenores da cultura ou mesmo a essência do fenômeno.

Diversos pensadores vêm contribuindo sistematicamente para a formação do campo da Geografia da Religião como um subcampo da Geografia Cultural e linha auxiliar de grande magnitude de pesquisa da Ciência da Religião, possuindo na sua base uma análise espacial integrada com a história, teologia, filosofia, sociologia, antropologia, ciências políticas e outras ciências humanas, que possam auxiliar na explicação do fenômeno religioso por esta lente de integração.

Verifica-se que a Geografia da Religião é um campo fértil de estudo da interação homem cultural e espaço, e não um mero *modismo contemporâneo* que não apresenta frutos longevos.

Visando entender a dimensão da produção intelectual do subcampo da Geografia da Religião, verifica-se os contextos estadunidense e europeu de

⁵¹ A Nova Geografia Cultural nasce nos anos 1970 e busca trazer ao centro do estudo geográfico os fenômenos culturais que são marcas da natureza humana e que influenciam diretamente a configuração do espaço geográfico. A Geografia se serve de bases procedimentais e teóricas de outras ciências para interpretar o espaço por meio da cultura, e não somente em uma visão descritiva e da lente marxista de interpretação, que predominava na geografia crítica e radical. A Nova Geografia Cultural traz novas análises e novas perspectivas de interpretação do espaço através das peculiaridades dos fenômenos culturais que não são compreendidos apenas pelas relações entre infraestrutura e superestrutura; vão além da mera redução econômica para uma expansão de análises que passam a ser objeto do estudo da ciência geográfica (BEZZI; CAETANO, 2011).

produção acadêmica, visto que são elucidativos para a compreensão sobre como os trabalhos se desenvolveram nesse subcampo da ciência geográfica, assim como suas características, dinâmicas e formas de estudo.

Religião e Geografia são compreendidas como saberes distintos da sociedade; porém, existem inúmeras zonas de intercâmbio, já que ambas são formas de ação e análise do espaço que interagem com os campos de ação social, política, econômica e cultural – atuando diretamente no cotidiano dos indivíduos.

Com intuito de compreender como estão intimamente ligados o saber geográfico e o fenômeno religioso, as geógrafas Lily Kong (1990) e Linda Fischer (1982) reafirmam a importância do estudo da Geografia da Religião, mostrando quão interligados os fenômenos religiosos estão nas geografias, tendo em vista que a religião tem sua dimensão socioespacial e a Geografia é a ciência por excelência que analisa e interpreta as ações do homem no espaço.

In ancient and modern times alike, theology and geography have often been closely related studies because they meet at crucial points of human curiosity. If we seek after the nature of God, we must consider the nature of man (sic) and the earth, and if we look at the earth, questions of divine purpose in its creation and of the role of mankind (sic) on it inevitably arise (KONG, 1990, p. 355)⁵².

Nota-se que a relação entre Geografia e Religião é intensa e inerente à própria análise da vida humana e sua dispersão espacial. As ações religiosas compartilham de questões de ordem espacial comuns ao estudo da geografia como: espacialidades e territorialidades exercidas por instituições religiosas e suas simbologias e ritualística da fé (GIL FILHO, 2008). Através do conhecimento dos fenômenos religiosos muito se conhece da própria dinâmica socioespacial da sociedade, já que estão intrinsecamente ligados à estrutura social de diversas sociedades.

O ser humano é agente significativo do espaço, logo a Geografia Humana em diálogo com a Geografia da Religião permite aprofundar o conhecimento sobre a dinâmica do fenômeno religioso; apreendendo, na essência do fenômeno, a dinâmica espacial humana (HENKEL, 2005).

⁵² "Desde a Antiguidade até a modernidade, teologia e geografia estão intimamente relacionadas, tendo em vista que convergem em pontos cruciais da curiosidade humana. Se buscamos a natureza de Deus, devemos considerar a natureza do homem e da terra, e se olharmos para a questão da terra do propósito divino nesta criação e do papel da humanidade inevitavelmente surgirão questões a respeito do propósito divino da criação" (KONG, 1990, p. 355, tradução nossa).

O conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se liga ao sagrado ou manifesta sua dependência em relação aos seres sobrenaturais na dinâmica terrena regulando e atuando diretamente na mentalidade e nas suas ações no espaço, certamente seria uma boa definição para religião – definição que une o elemento fé e o impacto/marca espacial que pode ser gerado pela dependência natural do homem com relação à divindade, trazendo-lhe confiança e segurança.

Salienta-se, entretanto, que toda definição fechada será bastante reducionista, tendo em vista a manifestação do fenômeno ao longo da história, sob diversas formas e com diferentes entendimentos. O cientista da religião Frank Usarski (2006) ao se debruçar sobre a relação da religião com o espaço, utiliza quatro conceitos de grande escala para entender o fenômeno religioso e suas dimensões impressas na paisagem e no cotidiano social.

As religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidades próprias. Segundo, do ponto de vista de um indivíduo religioso, a religião se caracteriza como a afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, transmaterial, algo maior, mais fundamentalmente ou mais poderoso do que a esfera acessível através do instrumentário sensorial humano. Terceiro, religiões se compõem de várias dimensões: particularmente temos de pensar na dimensão da fé, na dimensão institucional, na dimensão ritualista, na dimensão da experiência religiosa e na dimensão ética. Quarto, religiões cumprem funções individuais e sociais. Elas dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos. Religiões podem ter funções políticas, no sentido ou de legitimar e estabilizar um governo ou de estimular atividades revolucionárias. Além disso, religiões integram socialmente, uma vez que membros de determinada comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguem valores comuns e praticam sua fé em grupos (USARSKI, 2006, p.125-126).

O geógrafo francês Paul Claval (1999) aponta que a mudança significativa que tornou possível a inserção da religião na análise geográfica está ligada ao diálogo de forma mais intensa entre a já consolidada ciência da religião e a Geografia Humanística. Graças à fenomenologia filosófica, um conhecimento da religião que fosse além da mera manifestação na paisagem, tornou-se objeto de pesquisa, cabendo ao pesquisador abordá-lo como objeto que se espacializa; isto é, torna-se possível falar de uma dimensão espacial do fenômeno religioso.

A Geografia da Religião deve extrapolar as dinâmicas socioespaciais do fenômeno, buscando entender as dimensões filosóficas e teológicas que estão inseridas nos espaços e territórios religiosos. Somente com uma visão que alinhe compreensão socioespacial e entendimento da fé e da sua dimensão transmaterial,

pode-se compreender a essência do fenômeno e sua multiplicidade de vetores que envolvem uma análise geográfica da fé.

O geógrafo Justin Tse (2013) mostra que uma das funções práticas do geógrafo da religião é desvendar as relações imbricadas entre análise socioespacial e teológica, Suas formulações devem servir para entender tanto a Geografia embutida na Religião, quanto o fenômeno religioso impresso no espaço.

My central argument is that the task of geographers who deal with religion is to reveal spaces, places, and networks as constituted by grounded theologies, performative practices of place-making informed by understandings of the transcendent. They remain theologies because they involve some view of the transcendent, including some that take a negative view toward its very existence or relevance to spatial practices; they are grounded insofar as they inform immanent processes of cultural place-making, the negotiation of social identities, and the formations of political boundaries, including in geographies where theological analyses do not seem relevant. By grounding transcendent theologies in immanent geographies (TSE, 2013, p. 2)⁵³.

A ciência geográfica contemporânea, através de uma concepção mais humana, potencializou o crescimento de abordagens que se ativessem às variáveis que ligam o fenômeno religioso ao espaço geográfico. As primeiras abordagens que tentam visualizar uma Geografia da Religião trouxeram consigo uma abordagem mais materialista do fenômeno religioso, entretanto, vale ressaltar que alguns autores, mesmo em um primeiro momento, conseguiram captar nas suas interpretações sobre a Religião os ritos religiosos, seus símbolos e o transcendente como aconteceu com Paul Fickeler (2008^[1947]) no seu artigo intitulado "Questões Fundamentais da Geografia da Religião", publicado originalmente na Alemanha, quando afirma que o pesquisador em Geografia da Religião deve se atentar aos aspectos visíveis da religião:

Se toda religião possui um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e um lado que trata da adoração (cerimonial) – um aspecto interno e um externo, que podem ser contrastados, segundo Kant, como a “Igreja visível” e a “Igreja invisível” – então a Geografia da Religião trata acima de tudo da religião cerimonial, devendo lidar com as ideias cerimoniais de mais importante expressão geográfica (FICKELER, 2008, p. 8).

⁵³ “Meu argumento central é que a tarefa dos geógrafos que lidam com a religião é revelar espaços, lugares, e redes que são constituídas por teologias fundamentadas ou na prática religiosa que formam os lugares religiosos que entendam o caráter transcendente. Sua função é também teológica, visto que envolvem alguma análise do transcendente, incluindo algumas concepções que têm uma visão negativa em relação à própria existência ou relevância da análise teológica para as práticas espaciais; porque se baseiam na medida em que informará processos imanentes do lugar de tomada cultural, a negociação de identidades sociais, e as formações de fronteiras políticas, incluindo, "geografias" onde análises teológicas não parecem relevantes. A o fundar teologias transcendentales em geografias imanentes” (TSE, 2013, p. 2, tradução nossa).

O texto propõe estudos de uma Geografia da Religião com foco nos aspectos cerimoniais, isto é, ao aspecto externo da religião. O cerne deste pensamento está ligado a uma concepção de Geografia Cultural Tradicional; porém, já esboçando novas tendências, com a inclusão do estudo do invisível pela ótica do visível.

A relação do fenômeno religioso com a ciência geográfica se estabelece no espaço – determinado local – onde as evidências cerimoniais se mostram visivelmente/externamente. Uma cultura material manifestadamente religiosa ou mesmo uma imaterial que poderá ser visualizada e interpretada pela ótica material.

No contexto da escola francesa, Pierre Deffontaines⁵⁴ foi um dos primeiros geógrafos a propor uma análise da influência da cultura religiosa sobre a paisagem, através dos cemitérios e templos, e sua representação no cotidiano cultural dos seres humanos. Deffontaines mostra como a cultura religiosa deixa diversos vestígios impregnados na paisagem; mesmo que ainda como forma de opor obstáculos, atenuando ou fortalecendo o poder da presença dos *gêneros de vida*⁵⁵ em uma determinada localidade.

No seu artigo sobre o fator religioso na Geografia Humana, Deffontaines (1953) exemplifica como deveria ser a atuação de um geógrafo, ao lidar com o fenômeno religioso:

Our task here is not to explore the origins of this creation of the mind but to bring into relief its visual and material consequences. For this creation of the mind, religion, by definition so far remote from all things material, came to have major repercussions in the physical world. Every idea tends to become force and translates itself into facts. These have been powerful enough, occasionally, to leave such important and enduring marks that they became a physical part of the *paysage* and gave it its special character (DEFFONTAINES, 1953, p. 27, grifo do autor)⁵⁶.

Claval (1997), ao discorrer sobre a forma como os sucessores de La Blache abordavam a religião, mostra como ela era vista através da lente interpretativa dos

⁵⁴ Pierre Deffontaines (1894-1978) foi um geógrafo francês que investigou as relações entre as culturas e suas representações religiosas concretas no espaço (igrejas, festividades, cerimônias e cemitérios), sendo sua obra *Géographie et Religions* (1948) uma das primeiras a abordar a relação entre a religião e seu simbolismo através da paisagem, já demonstrando uma clara evolução no pensamento geográfico acerca do fenômeno religioso.

⁵⁵ Ideia trazida pelo pensamento de Paul Vidal de La Blache, indicando que as regiões constituíam um meio vivo que proporcionaria desenvolvimento das sociedades; logo, cada sociedade desenvolveria um tipo de vida/estilo que evidenciaria sua existência. Uma característica de um grupamento humano que define sua existência e que também deixa sua marca registrada na paisagem (CORREA; ROSENDAHL, 2003).

⁵⁶ "Nossa tarefa aqui não é explorar as origens dessa "criação" da mente, mas sim suas consequências visuais e materiais. Porque este produto da mente, a religião, que por definição é algo tão distante de tudo o que é material, veio a ter repercussões maiores no mundo físico. Toda ideia tende a se tornar força e traduz-se em fatos. Estes foram suficientemente poderosos para ocasionalmente, deixar marcas tão importantes e duradouras que se tornaram uma parte física da paisagem, e deu-lhe o seu caráter especial" (DEFFONTAINES, 1953, p. 27, tradução nossa).

gêneros de vida; nunca era analisada de forma autônoma e independente, mas sempre como um subproduto de algum elemento paisagístico.

Ao falar sobre Pierre Deffontaines como herdeiro da tradição vidaliana, Paul Claval tece críticas sobre a forma como a religião era tratada em meados do séc. XX, sendo um simples subproduto dos gêneros de vida.

Pierre Deffontaines aborda a geografia religiosa através das marcas que esta imprime nas paisagens (igrejas, mesquitas, santuários, templos, cruz) pelos obstáculos que ela impõe a certos gêneros de vida (obrigação do jejum na sexta-feira, interdição do álcool e do consumo de carne de porco, por exemplo), e pelos gêneros de vida que ela faz nascer (o dos padres ou dos monges). A religião não é nunca tratada nela mesma (CLAVAL, 1997, p. 91).

Deffontaines era fruto do seu tempo, com as concepções geográficas desenvolvidas em sua época histórica; logo, ao abraçar a religião para reler os gêneros de vida, constituiu um avanço significativo para tornar a Geografia da Religião uma lente independente de análise do espaço e da cultura.

Os alemães e franceses trouxeram contribuições significativas à confecção do campo da Geografia da Religião, como vimos pelos exemplos de Fickeler e Pierre Deffontaines; entretanto, constata-se que o viés anglo-saxônico através das produções acadêmicas britânica e estadunidense, levaram a Geografia da Religião a outro patamar nos estudos híbridos em Geografia Humana e Cultural. Observa-se na Geografia da Religião de língua inglesa uma clara evolução nas ideias de espaço/território sagrado e a análise de símbolos, ritos e a própria fé como pertencentes a uma cultura religiosa, que merece ser visitada e estudada pela ciência geográfica.

Dentre os grandes nomes que tiveram papel importante na consolidação dos estudos em Geografia da Religião, temos a figura de David Sopher – grande personagem nos estudos em Geografia da Religião nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970, sendo o primeiro geógrafo a sistematizar o pensamento religioso sob o prisma da geografia e as análises que interligavam homem, ambiente, sociedade, natureza e religião, mesmo que ainda mantendo uma visão tradicionalista como fruto do seu tempo histórico. Através da sua concepção de análise geográfica que a religião já passa a ser vista como um sistema organizado e moldado culturalmente, e que reproduz o pensamento existente dentro de uma determinada sociedade.

A sua obra intitulada *Geography of Religion* (1967) é considerada um clássico dentro do estudo da Geografia da Religião, buscando inserir a temática dentro de quatro eixos culturais que balizam a relação homem, ambiente e sociedade.

Considered the theme the religion in geography in turn are first the significance of the environmental setting for the evolution of religious systems and particular religious institutions; second the way religious systems and institutions modify their environment; third the different ways whereby religious systems occupy and organize segments of earth space; and fourth is the geographic distribution of religions and the way religious systems spread and interact with each other (SOPHER, 1967, p. 2)⁵⁷.

Nos escritos de Sopher já se consegue visualizar evoluções e rupturas com o modelo de pensamento da Geografia da Religião Tradicional; porém, ainda há a valorização excessiva dos aspectos visíveis do fenômeno religioso, fazendo assim do seu texto um compêndio da Geografia da Religião material e descritivista de lugares, manifestações e práticas religiosas.

Tal tradição teve forte impacto nas produções acadêmicas brasileiras até meados dos anos 1970, quando novos paradigmas tomam conta das produções acadêmicas em Geografia da Religião, incluindo nas análises espaciais as concepções filosóficas e teológicas que forneceriam elementos até então inexplorados e que auxiliariam a compreensão da amplitude e da essência do fenômeno religioso no espaço geográfico na sua dimensão macro e no próprio microespaço da religião.

O contexto anglo-saxão é distinto, ao propor novas análises à Geografia da Religião que englobam as próprias dinâmicas da fé e da espiritualidade nas concepções geográficas. Sttodard e Prorok (2004), ao fazerem um levantamento sobre a produção em Geografia da Religião estadunidense, constatam que as abordagens seguem basicamente em três vieses de pesquisa: 1º) os estudos dos impactos da religião, 2º) os estudos de distribuição da religião; e 3º) os estudos geográficos dos fenômenos religiosos.

A primeira concepção busca entender as influências da fé e das crenças nos ambientes naturais como: astros celestes, marés e colheitas, demonstrando o potencial de impacto que a religião tem nos contextos político, social e econômico,

⁵⁷ "Considerando a abordagem da temática da religião na geografia, pode-se analisar por quatro espectros; o primeiro seria o significado do ambiente natural para evolução dos sistemas religiosos e suas instituições, o segundo viés seria a forma como a qual essas instituições e sistemas religiosos modificam o ambiente; o terceiro aspecto seria as diferentes formas e maneiras dos sistemas religiosos ocuparem e organizarem o espaço e quarto é a distribuição geográfica das religiões e a forma como os sistemas religiosos se espalham e interagem uns com os outros" (SOPHER, 1967, p. 2, tradução nossa).

sendo esta uma perspectiva já trabalhada anteriormente, tendo em vista existirem estudos que tinham como objetivo identificar o papel das crenças, fé e da religião na formação das paisagens.

A segunda está focada nos estudos de distribuição, fazendo levantamento sobre os dados de participação religiosa em grupos por meio de abordagem estatística, informando a população de cada religião em um determinado recorte territorial. Tais estudos são importantes tanto para os fiéis, quanto as análises de dispersão religiosa no território (censo) e demais produções cartográficas, que visam analisar a formação/distribuição religiosa em um estado/país ou continente.

Os estudos de dados estatísticos com suas análises transformadas em cartografia são de grande importância; embora vale ressaltar que uma maior horizontalização⁵⁸ destes estudos proporcionariam um estudo mais denso, já que as tabelas, gráficos, censo e até os mapas não possuem uma finalidade em si; necessitando de estudos que demonstrem uma aplicabilidade dos dados e a real implicação em uma determinada localidade/território (STTODARD; PROROK, 2004).

A terceira perspectiva, e mais importante, no âmbito dos estudos em Geografia Humana e Cultural no contexto norte-americano, agrupa pesquisas que buscam entender e explicar as transformações espaciais na sociedade por meio do fenômeno religioso. Os estudos desta área exploram fatores relacionados ao pertencimento às organizações religiosas, tendo nas construções e feições religiosas uma forma de elucidar a atuação do fenômeno religioso no espaço geográfico. Estudos voltados às estruturas institucionais que representam a dimensão do poder e influência da religião no espaço geográfico; escolas, templos, cemitérios e demais instituições ligadas à dinâmica religiosa no espaço estão abarcados por essa perspectiva de estudo espacial.

Cabe destacar que na contemporaneidade dentro desta perspectiva tem sido dado muito valor aos estudos dos lugares sagrados – localidades e/ou porções de terras que possuem um forte poder de atração e são qualitativamente fortes, tidos como territórios sagrados na visão dos fiéis. Uma porção de terra que conta com sua

⁵⁸ O fenômeno da horizontalização dos estudos permite um maior diálogo entre áreas de conhecimento distintas, porém correlatas, que associadas podem fornecer elementos para a resolução de problemas socioespaciais; enquanto a verticalização prega que os estudos devem servir apenas a sua determinada ciência e não têm valia interpretativa. Os dados estatísticos e mapas falariam por si só na visão proposta pela verticalização, já na horizontalização os dados seriam interrogados pelo pesquisador, a fim de que se encontre uma solução a determinado problema/questionamento (STTODARD; PROROK, 2004).

própria dinâmica, que está diretamente ligada à crença/fé e ao poder simbólico de determinados ritos religiosos.

O contexto europeu de estudos em Geografia da Religião ainda é mais fértil, tendo em vista a tradição mais ampla de estudos que dialogam Geografia e Religião (STAUSBERG, 2008). Atualmente, verificam-se a tendência da secularização/individualização⁵⁹ dos espaços, entretanto, as religiosidades ainda permanecem vivas, logo, necessita-se de estudos que se debrucem sobre as particularidades do fenômeno religioso no espaço geográfico.

Além daquilo que já foi mencionado, o contexto britânico possui ainda outras dinâmicas próprias de análise e interpretação do fenômeno religioso no espaço, com influência direta das vertentes dos *concret studies* voltadas à análise dos vestígios concretos na paisagem e dos *post modern studies* que estão atrelados às análises dos sentidos e de um caráter mais simbólico e transcendental do fenômeno religioso.

Os *concret studies* abordam o fenômeno religioso de forma mais rígida; são pesquisas que mais se aproximam de uma análise empírica e que pretendem dar uma interpretação sócio-histórica das paisagens. Como o próprio nome sugere, são estudos baseados em algo concreto, físico e palpável, buscando analisar as paisagens e fazer ligações entre estilos de vida religiosos e comportamentos políticos e econômicos. Estudos webberianos aplicados à análise espacial e análises de ciência política atreladas à religião e sua dispersão geográfica estão presentes nesta abordagem de análise espacial do fenômeno religioso.

A proposta dos *post modern studies* está diretamente ligada à *new cultural geography*, que busca encontrar o significado das construções espaciais por meio de símbolos, valores e ritos que estão ligados intrinsecamente ao caráter de identidade cultural ou mesmo a um simbolismo transcendental e imaterial que está presente na cultura e no pensamento de um determinado povo.

Através de pequenos recortes, podem-se buscar análises mais complexas sobre segmentos religiosos até então alijados das tradicionais análises geográficas, que contemplavam apenas grandes vertentes, esquecendo as pequenas religiões ou

⁵⁹ A secularização/individualização dos espaços defende que a modernização levaria ao *fim da religião* nas esferas públicas, passando a religião a atuar somente nos espaços fechados e individuais. Seria um momento de retração da religião, no qual as ideias iluministas tomariam conta de um espaço público, que não comportaria mais as dimensões do pensar e sentir religiosos (HENKEL, 2005).

mesmo as menos tradicionais, que carecem de análise para entender a dinâmica sociocultural de povos/sociedades.

1.3 Espaço Sagrado: conceito agregador de vertentes da Geografia da Religião

As noções de espaço sagrado nascem no contexto britânico, ganhando durante a década de 1980 o status de estudo prioritário no subcampo da Geografia da Religião; embora cabe destacar que a noção de espaço sagrado nasce no pensamento religioso da Antiguidade, porém reveste-se de caráter acadêmico na ciência geográfica contemporânea.

As noções de espaço sagrado são tanto indispensáveis quanto questionáveis dentro das pesquisas em Geografia da Religião. Verifica-se que suas diversas variações estão presentes nos mais variados estudos que abordam o tema Religião sob a lente hermenêutica geográfica.

Diversos modelos, abordagens e teorias sobre o espaço sagrado e suas variantes demonstram a amplitude conceitual que o termo evoca; assim como as eventuais paixões que envolvem a discussão de temas que têm como foco o fenômeno religioso, fé, espiritualidade e ritualística, vistos pela ótica da ciência geográfica. A análise das dinâmicas funcionais e locais podem ser vistas nos escritos de autores conceituados como David Sopher, Chris Park e Roger Stump. E, no contexto brasileiro, que será abordado com precisão na continuação do capítulo, com as diferentes abordagens sobre Geografia da Religião, nos principais centros de produção intelectual nacional.

Michael Foreword Crosbie (2010), na sua teorização sobre os espaços do sagrado, propõe que estes estão ligados ao fenômeno religioso com sua dimensão espiritual, que, qualitativamente, dialoga com os anseios, expectativas e sentimentos bem comuns à essência humana. Os espaços sagrados são locais de fé que estão repletos de sentimentos individuais e coletivos, simbolismo e fé, que são dotados de sentido pela experiência humana no espaço.

We say we build for God, but we build for ourselves. Sacred space makes us human. This is why the places we create to meet the divine are so fascinating. (CROSBIE, 2010, p. 9-10)⁶⁰.

Dentro do contexto dos geógrafos da religião o espaço sagrado pode ser interpretado como um sistema religioso composto de crenças, fé, símbolos e ritos

⁶⁰ “Afirma-se que construímos para Deus, mas construímos para nós mesmos. O espaço sagrado nos torna humanos. É por isso que os lugares que criamos para encontrar o divino são tão fascinantes”. (CROSBIE, 2010, p. 9-10, tradução nossa).

que é reificado espacialmente, buscando uma (re)organização territorial pautada nos significantes e na cultura religiosa (FISCHER, 1982).

O uso em demasia da nomenclatura espaço do sagrado tem desvirtuado o sentido e sua aplicabilidade no estudo do sagrado, conforme o geógrafo Peter Willians (2002), no artigo em que aborda a aplicação do termo Espaço do Sagrado no estudo das dinâmicas espaciais. Enquanto outros autores conceituados, tais como Roger Stump (2008), veem a análise espacial dos fenômenos religiosos como ferramenta válida e extremamente útil no entendimento da construção imaterial da cultura religiosa e sua dimensão espacial.

Os geógrafos britânicos Will Coster e Andrew Spicer (2005) afirmam que a verdadeira essência do espaço do sagrado só pode ser capturada pelo pesquisador em contato direto com o fiel, já que a sensibilidade do sagrado é apreendida somente pelo *feeling* do fiel. Logo, na visão de Spicer e Coster a Geografia da Religião sofre uma dupla interferência na sua produção; primeiramente na sua confecção, que deve ser vivenciada pelo grupo religioso através da fé e, posteriormente, comunicada ao pesquisador/geógrafo que fará uma espécie de decodificação do sentir religioso e transformará a vivência do espaço e do sagrado em saber geográfico.

Autores como David Blanks e Bradley Clough (2008) sugerem que para a melhor concepção do espaço do sagrado o pesquisador deve levar em consideração dois fatores: o sentido e a função. Ambos podem variar, dependendo da tradição religiosa de determinado lugar. Entretanto, apesar das variações, possuem características definidoras a noção de espaço qualitativamente forte a conexão com o sagrado, a transformação que a (re)ligação com o sagrado proporciona à vida da pessoa – conversão e um sentimento de aversão aos "prazeres" do mundo físico e a reflexão do viver religioso buscado através da propagação dos seus ideais – evangelização/disseminação do sentir religioso, e conquista de novos adeptos/praticantes de determinada religião.

O espaço sagrado acaba organizando e estruturando a vida social. Mesmo o espaço geográfico sendo vivido e interpretado de diferentes sentidos espaciais, o espaço sagrado acaba sempre por responder aos intentos do fenômeno religioso.

It can be concluded, then, that while sacred spaces cannot be narrowed down to particular forms or meanings, they do in their meanings and

functions express fundamental values and principles, and in doing so, they perform the work of religion itself (BLANKS; CLOUGH, 2008, p. 5)⁶¹.

Além das questões de forma e função, a obra *Landscape of the Sacred* (2002) de Belden Lane⁶² busca dialogar categorias fenomenológicas que descrevem como os espaços/lugares são percebidos, sentidos e vividos. Na visão do autor, quatro aspectos de estudo definem as funcionalidades e relação entre a gênese e desenvolvimento do espaço sagrado como uma parte e o espaço geográfico como o todo. O espaço do sagrado como sendo *autônomo*; não é escolhido diretamente pela crença ou fé, mas, por si mesmo, direciona a vida do fiel. O espaço sagrado como *autoindependente*; é um espaço ritual, isto é, um espaço ordinário que através dos ritos se torna extraordinário pelo contato com o sagrado. O espaço sagrado como um lugar *existencial* e não meramente ontológico; existe assim uma interação sobre o local e não somente um processo de vivência da sacralidade. O espaço sagrado exerce uma força tanto centrípeta quanto centrífuga *força atrativa e força repulsora*, não sendo um guia que leva a uma única direção; sua força pode ser tanto local quanto global.

Sacred space, therefore, is a construction of the imagination that affirms the independence of the holy. God chooses to reveal himself only where [...] It becomes recognized as sacred because of certain ritual acts that are performed there, setting it apart as unique. [...] sacred place can be tread upon without being entered. Its recognition is existentially, not ontologically discerned. The identification of sacred place is thus intimately related to states of consciousness. [...] One is recurrently driven to a quest for centeredness – a focus on the particular place of divine encounter – and then at other times driven out from that centre with an awareness that God is never confined to a single locale (LANE, 2002, p.19)⁶³.

⁶¹ “Pode se concluir, então, que os espaços sagrados não podem ser reduzidos a formas ou significados particulares, eles fazem, em seus significados e funções, expressar fundamentalmente valores e princípios, e ao fazê-los, realizam o trabalho da própria religião” (BLANKS; CLOUGH, 2008, p. 5, tradução nossa).

⁶² Belden C. Lane é professor da Universidade de Saint Louis nos Estados Unidos. Visa nas suas pesquisas dialogar as categorias presentes na filosofia fenomenológica para construção dos espaços sagrados. Atualmente com 73 anos, busca compreender regiões onde as perspectivas calvinistas de sagrado são mais fortes nos EUA; concluindo que as regiões onde a doutrina calvinista é mais intensa, e tem um poder mais forte na mentalidade das pessoas, são mais conservadoras e com um forte apelo às tradições e à religiosidade.

⁶³ “Os espaços sagrados, são antes de tudo uma construção da imaginação, visto que Deus escolhe revelar-se somente a quem quer [...] Os lugares/espaços são reconhecidos como sagrados por conta de alguns atos/rituais realizados neste local, considerados únicos e de importância vital à religião [...] O lugar sagrado pode ser vivido sem ser adentrado; visto que seu reconhecimento é existencial e não ontologicamente discernido. A identificação de lugar sagrado é, portanto, intimamente relacionada com estados de consciência [...] Um é recorrentemente conduzido a uma busca pela centralização - um foco no lugar particular do encontro com o sagrado - e, em outras ocasiões, acaba retirado desse centro com a consciência de que Deus não está limitado a um único local” (LANE, 2002, p. 19, tradução nossa).

Lane ainda nos reporta três modelos típicos para entendimento do espaço do sagrado e sua própria dinâmica: a ontológica, a cultural e a fenomenológica; cada um com sua base filosófica e sua base procedimental e metodológica.

O modelo ontológico interpreta o espaço como inerente ao sagrado; tal espaço seria construído através da percepção dos fiéis dentro da sua própria fé sobre o lugar sagrado. O modelo cultural estaria pautado nas análises socioculturais na busca de eventuais tensões de espaços sagrados entre si ou entre espaço sagrado e espaço geográfico. E o modelo fenomenológico aplicado à análise do espaço do sagrado buscaria dar visibilidade às características do próprio lugar, isto é, o lugar do sagrado responde por si mesmo através da sua manifestação; não necessita ser interpretado pelo todo ou por outro modelo.

Verifica-se a importância da experiência do lugar; a conexão da geografia do lugar com aquilo que ele representa. Através da experiência espaço-temporal concebe-se a percepção espacial do local com suas conexões humanas intrínsecas à experiência religiosa.

Verifica-se que os três modelos não são necessariamente excludentes, podendo haver diálogo para percepção e entendimento do espaço sagrado no sentido de possibilitar um olhar multidimensional do fenômeno religioso e suas inúmeras variáveis na análise do espaço do sagrado, sendo a teorização deste espaço dimensional da fé - espaço sagrado - a maior contribuição da Geografia da Religião na contemporaneidade.

Numa síntese de abordagem sobre o espaço sagrado feita pela professora de Geografia Humana e Cultural da Universidade de Londres, Verônica Della Dora (2011), constata-se que tais espaços são construídos sobre três correntes investigativas. A primeira é a *estruturalista*, tendo como base os escritos de Mircea Eliade, sendo o espaço sagrado entendido e compreendido como uma ontologia dada. A segunda, chamada de *pós-moderna*, tem um entendimento espacial mais antropológico; buscando um entendimento socialmente construído do espaço do sagrado. Já a última, que pode ser chamada de além do representacional, inclui trabalhos no campo da Geografia Cultural e da Geografia da Percepção, abordando aspectos emocionais, vivenciais e de experiência individual e coletiva do espaço sagrado.

Na visão da professora Della Dora, expressa no seu artigo *Engaging Sacred Space: experiments in the field* (2011), mostra-se que a abordagem estruturalista se constrói na concepção eliadiana entre sagrado e profano; sendo o sagrado projetado como uma fração do tempo no espaço, isto é, um recorte estático de uma análise existente em uma determinada temporalidade, que reverbera no espaço.

Já a concepção pós-moderna vem da crítica às estruturas sociais e uma forma mais mundana do dia-a-dia de analisar o espaço sob uma perspectiva antropocêntrica, com uma visão mais humanizada e relativista do espaço sagrado. Esta concepção dá maior ênfase no diálogo e nas relações entre o sagrado e a sociedade – sem retirar o sagrado para uma análise específica, visto que faz parte da estrutura da sociedade.

Por sua vez, a terceira corrente investigativa é chamada *de além do representacional*, a qual está representada nas novas perspectivas de entendimento do sagrado, influenciadas diretamente pela fenomenologia com um diálogo intenso entre as áreas da Geografia Cultural e a Geografia Humana. Trata-se de uma nova abordagem, que tangencia as percepções do sagrado. Os símbolos, os ritos, as crenças e a fé como expressões imateriais do sagrado.

sacred space emerges as a relatively well-defined ontological given, as a self-bounded entity territorially fixed around an 'axis mundi' and articulated through a transcultural geometry of boundaries, pathways and thresholds [...] "postmodern" anthropologists have moved away from the Eliadean "substantial" understanding of sacred space as an "ontological given" towards its "situational" or poststructuralist conceptualization as a social construction: as a crossroad of different (and often conflicting) narratives, meanings and social practices (DELLA DORA, 2001, p. 166-167)⁶⁴.

Spatially speaking, unlike in Eliade's structuralist narrative, these aspects are not 'ontological givens', and thus are not necessarily confined to a self-bounded sacred space starkly opposed to profane space, but they can be articulated and sustained within the 'ordinary secular [...] Sacred Space is a complex concept can be articulated by the "immaterial" expressions that give life and form to the religion [...] of the "transmaterial" arise material conceptions that fix the faith or even such space can be sustained by a secular space that dialogues with the communicable / visible aspects of the sacred space and also as incommunicable / invisible ones that dynamize the religion (idem, 2001, p.168)⁶⁵.

⁶⁴ "o espaço do sagrado surge como um dado ontológico bem definido e como uma entidade delimitada territorialmente fixada em torno de um *axis mundi* e articulada através de uma geometria de fronteiras e caminhos transculturais. [...] antropólogos pós-modernos se afastaram da compreensão substancial de Eliade do espaço sagrado como um dado ontológico para a concepção situacional ou pós-estruturalista como uma construção social: como uma encruzilhada de narrativas diferentes (e muitas vezes conflitantes), com seus significados e suas sociais práticas" (DELLA DORA, 2001, p. 166-167, tradução nossa).

⁶⁵ "Especialmente falando, ao contrário da narrativa estruturalista eliadiana do espaço ontologicamente dado e (dos conceitos pós-modernos de um espaço socialmente), portanto, não se limitam necessariamente a um espaço sagrado necessariamente oposto ao espaço profano, podendo ser articulados dentro de um espaço secular ordinário que dão vida e forma à religião [...] O Espaço Sagrado é um conceito complexo que pode ser articulado pelas expressões imateriais que dão vida e forma à religião [...] do transmaterial surgem concepções

A mentalidade do sagrado cria e forja a construção de espaços sagrados que estão além da materialidade dos templos, cemitérios ou representações visíveis; antes, cria-se um ideário sacro que rompe fronteiras impostas pela mera concepção estática do sagrado, já que ela pode ser fluida e ter novas formas de análise e interpretação. Uma análise estática com um recorte de uma temporalidade que evoca um momento de crise política, social ou econômica pode se tornar dinâmica, tendo em vista a possibilidade de se buscar outros fatores que expliquem a atual conjuntura de crise.

Nesse cenário nasce o germe de análise dos laços que dialogam espaço do sagrado e *espaço transmaterial* com as suas diferentes temporalidades quer seja uma temporalidade cronológica, por meio do tempo *Kronos*, quer seja a ritual através do tempo *Kairós*, assim como sua nova configuração pode ser útil nas análises de povos que têm sua identidade cultural pautada pela religião e como sociedades tipicamente teocráticas dimensionam a sua cultura do sagrado e espacializam todas as demais instâncias da sociedade.

A noção de espaço do sagrado como elemento chave na configuração do campo da Geografia da Religião nasce no contexto anglo-saxônico, rompendo as fronteiras territoriais e linguísticas, e atingindo a produção em Geografia da Religião em praticamente todos os países. Através do pioneirismo dos estudos em língua inglesa em Geografia da Religião, os estudos que interligam a ciência geográfica e a ciência da religião ganharam um novo corpo. Sua própria diversidade teórico-metodológica engloba diversas possibilidades de compreensão e interpretação da atuação do sagrado no espaço geográfico.

A evolução dos estudos dos espaços do sagrado vai desde o pioneirismo de David Sopher, que nos anos 1960 enquadrava o espaço sagrado como uma força institucional, que de certa forma reduzia a sua importância – por ausência de estudos complementares e por limitar todos os fenômenos religiosos ao seu modelo de análise e interpretação do sagrado - visto como único modelo possível de análise, passando por Chris Park, que na década de 1990 aspirava adentrar as crenças e a fé sem o uso de um modelo pré-estabelecido, mas entendendo a dinâmica e a força das crenças na configuração dos espaços e territórios religiosos sagrados.

materiais que fixam a fé ou mesmo esse espaço pode ser sustentado por um espaço secular que dialoga com os aspectos comunicáveis/visíveis do espaço sagrado e também como aqueles incomunicáveis/invisíveis que dinamizam a religião” (idem, p.168, tradução nossa).

Chegando às ideias de Roger Stump, que nas últimas décadas visa compreender a Geografia da Religião como um diálogo entre os aspectos materiais e imateriais da religião, buscando categorização que facilite o entendimento do espaço do sagrado.

Como homem do seu próprio tempo e sujeito ao conhecimento científico da sua época, David E. Sopher trouxe avanços significativos na sistematização do estudo do espaço religioso, considerando na sua abordagem a existência de uma sacralização do espaço em diversos sistemas religiosos. Na sua abordagem existe uma noção física, locacional e territorial; embora o autor acredite que o fenômeno religioso teria o poder de construção de zonas sagradas em religiões tribais. Configura-se, assim, o que poderia chamar de *geografia mítica*⁶⁶, que nada mais era que o reflexo da realidade material vivida, mas fruto das crenças e constructos imaginários impressos espacialmente pela religião.

Na visão sopheriana, a ideia de *sacred space* seria substituída por *sacred place*; visto que a noção e concepção de lugar sagrado seria mais apropriada, tendo em vista a maior aproximação do fiel ou grupo religioso a um determinado ambiente/área. Na sua visão, há lugares de manifestações fortes que se limitam a um determinado ambiente; a própria manifestação sagrada delimita o local físico.

Verifica-se uma forte aproximação teórica no conceito de lugares sagrados de Sopher e a visão do local da manifestação do sagrado proposta por Mircea Eliade, tendo em vista que restringe mais a abordagem do lugar sagrado e sua relação direta com os adeptos de um determinado segmento religioso.

Within a group's ecumene, particular places may be associated with a manifestation of sacred power. The sacred may be generalized in trees, rocks, hills, lakes, and grottoes, or may appear specifically in places associated with some sacred person or event. Sacred power can be attractive, making the place a shrine, or terrifying and repellent, making the place taboo and even accursed, forbidden to all with the possible exception of protected ritual specialists (SOPHER, 1967, p. 49)⁶⁷.

Sopher acreditava que por mais que mudasse a religião dominante, o lugar sagrado ou centro de fé permaneceria intacto, isto é, no sentido de atração e

⁶⁶ Na visão de Sopher um pensamento religioso não sistematizado pode produzir espaços sagrados como tivemos na Antiguidade a ideia dos Campos Elíseos para cultura grega, Valhala na cultura escandinava e as noções de Hades, Sheol, Céu e Inferno no contexto judaico-cristão. São pensamentos na visão de Sopher oriundos de uma Geografia Mítica que mesmo não sistematizados cientificamente, descrevem uma noção peculiar de mundo que faz parte do cotidiano das pessoas/grupos sociais.

⁶⁷ "Dentro de um grupo religioso lugares particulares podem ser associados à manifestação do sagrado. O sagrado pode ser visto em árvores, rochas, colinas, lagos, grutas ou lugares vinculados a uma pessoa ou evento sagrado. O poder do sagrado de um determinado lugar pode ter uma força de atração, tornando o lugar um Santuário; ou aterrorizante de repulsão, tornando o lugar tabu e até maldito, proibido a todos, com a possível exceção dos especialistas em rituais sagrados" (SOPHER, 1967, p. 49, tradução nossa).

repulsão, originário das práticas religiosas quanto os atores do sagrado, mas o lugar da manifestação da crença permaneceria o mesmo, por existir nas outras culturas religiosas um senso ético de respeito ou de total aversão aos seus valores permanecendo o eixo central da religião vivo para um novo segmento religioso.

A visão sopheriana dos lugares sagrados recai principalmente em duas qualidades inerentes a sua existência: 1º) a santidade do lugar sagrado que dota o espaço de uma dinâmica religiosa peculiar; 2º) o poder de atração social tanto em nível econômico, quanto em nível intelectual destes lugares. Entende-se que essas duas qualidades estão intrinsecamente ligadas, promovendo a evolução da vida urbana e a modernização dos espaços sagrados. Tal modernização da vida urbana reflete de forma direta e paradoxal na superação de um olhar puramente religioso de um *sacred place*.

Sacred places become religious centers as simple ethnic religious systems evolve into more complex ones. The religious centers, which become the primary foci of sanctity, may supplant the diffuse sacred places of the preceding simple religions, or they may merely supplement them. The religious places evolve to religious centers where other dynamics beyond the contemplation of the sacred will be involved [...] The expansion of systems like Catholic Christianity and Islam into lands not previously urbanized provided the impulse to town formation around religious centers. The church in northern Europe from the sixth to the ninth century and in Hispanic America in the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries created religious centers which were at the same time centers of both urbanizing and civilizing processes (SOPHER, 1967, p. 51)⁶⁸.

A ideia da atração desenvolvida pelo lugar do sagrado e seu poder desenvolve uma terceira característica do sagrado na religião que são as peregrinações aos lugares santos; tal concepção abordada por Sopher no final da década de sessenta, ganha adeptos no Brasil com os trabalhos da Professora Zeny Rosendahl a partir dos anos noventa com a criação do NEPEC, que foi o primeiro núcleo de pesquisa a trabalhar a religião sobre o viés da *New Cultural Geography*.

O estudo da peregrinação se completa de forma material e imaterial com a Nova Geografia Cultural e da Religião, sendo assim a concepção do sagrado aplicado aos lugares e o respectivo fluxo econômico ocasiona a modernização

⁶⁸ “Os lugares sagrados se transformam em centros religiosos, uma vez que sistemas religiosos étnicos evoluem para sistemas mais complexos. Os centros religiosos, que se tornam o foco primário da santidade, podem suplantam os lugares sagrados difusos de religiões, ou podem simplesmente suplementá-los. Os lugares religiosos evoluem para centros religiosos onde outras dinâmicas além da contemplação do sagrado estarão envolvidas [...] A expansão de sistemas como o Catolicismo Romano no cristianismo e do Islamismo em terras que até então não tinham passado por um processo de urbanização proporcionou o impulso à formação das cidade em torno dos centros religioso. A Igreja do norte da Europa no alto medievo e na América Hispânica nos sécs. XVI, XVII e XVIII criaram centros religiosos que eram ao mesmo tempo centros dos processos de urbanização e modernização da sociedade” (SOPHER, 1967, p. 50-51, tradução nossa).

destes espaços, e que indiretamente diante da força centrípeta de atração existente no lugar e seu potencial econômico, acaba por excluir aqueles que não possuem condições econômicas para viverem ao redor dos centros ou mesmo exercitarem a fé na visita a essas localidades através da sua força centrífuga.

A religious center has particular geographical importance because of the strong centripetal flow of traffic it may generate. A circulation system is set up that may augment significantly the flow of traffic in existing patterns; or it may cut across other circulation patterns associated with commercial, administrative, and military networks. This religious circulation promotes secondary flows of trade, cultural exchange, social mixing, and political integration, as well as certain less desirable flows, such as the spread of epidemic diseases (SOPHER, 1967, p. 52)⁶⁹.

Sopher visualiza três importantes dimensões que categorizam o espaço sagrado, e que estão presentes nas suas composições. Os lugares sagrados formam centros religiosos; estes, por sua vez, em virtude do seu grande poder, geram uma força natural de atração para circulação de peregrinos, já a circulação de peregrinos gerará uma dinâmica econômica própria que envolve o espaço – sendo este o modelo de análise e interpretação dos espaços sagrados que são enquadrados em um determinado lugar físico e visível, numa análise mais estática e menos dimensional do fenômeno religioso.

A noção de espaço sagrado defendida pelo professor em Geografia da Religião da Universidade de Lancaster, no Reino Unido, Chris Park, é bem mais dinâmica e engloba fatores multidimensionais na explicação e conceituação dos *sacred spaces*. Na visão de Park, a dimensão espacial do estudo dos espaços do sagrado envolve desde os fiéis locais e peregrinos, que dinamizam o espaço sagrado, até as autoridades que buscam integrar os fluxos e garantir a segurança daqueles que vivem ou visitam determinada localidade. Tal dinamismo e relação entre espaço geográfico e espaço sagrado faz essa noção ser tão especial ao estudo em Geografia da Religião (PARK, 1994; ROSENDAHL, 1994).

Park, ao conceituar a análise do espaço sagrado, evoca as contribuições de Mircea Eliade e a aplicabilidade de seus conceitos filosóficos de sagrado e profano ao espaço geográfico; as hierofanias e teofanias auxiliam a identificar certos lugares

⁶⁹ “O centro religioso tem particular importância geográfica por causa do forte fluxo que pode gerar. O sistema de circulação é orientado para poder aumentar o poder de fluxo do tráfego dos padrões já existentes; ou cortar através de outros padrões associados com redes comerciais, administrativas e militares. Essa circulação religiosa promove fluxos secundários de comércio, intercâmbio cultural, mistura social e integração política, assim como certos fluxos menos desejáveis, como a disseminação de doenças epidêmicas” (SOPHER, 1967, p. 52, tradução nossa).

sagrados e certos espaços sagrados. As hierofanias seriam as manifestações diretas na divindade na terra, já as teofanias seriam as manifestações divinas repassadas por meio de um ser humano/ser angelical, que serviria como intérprete para as demais pessoas adeptas da fé.

Chris Park aceita na sua análise de *sacred spaces* as tendências visíveis e invisíveis do fenômeno religioso, bem como o olhar humano que busca fazer nítidas distinções entre as questões materiais e imateriais do fenômeno religioso.

It seems to be part of the human psyche to divide the world into a known realm and an unknown realm, because all cultures through history have done so. Religion in some ways serves as a bridge between the two realms, which Isaac (1967) 56 proposes are separated by temporal and spatial gates. Rites of passage (particularly death) are gates in time, and sacred places (such as sacred rivers) are gates in space. Thus, he argues, specific features of the real world are also located in the mythical world and through sacred places we root the unknown world within the known world (PARK, 1994, p. 246)⁷⁰.

As noções de espaço sagrado na visão parkeriana poderiam ser entendidas como materializações de concepções míticas, através da comunicação entre a religião material, com os ritos e símbolos que possuem dimensões espaciais, e as temporalidades impregnadas pela religião material através da tradição.

Somente através do diálogo tempo-espaço que se pode decodificar as partes desconhecidas do fenômeno religioso pela experiência vivida, traduzindo as impressões imateriais que tangem o espaço sagrado e que fazem parte da Religião.

As expressões do espaço sagrado variam conforme o tempo e o espaço; Park apropria-se de termos da Geografia Humanística de Yi Fu-Tuan (1978), e considera o sagrado como transcendente, e que vai além das imagens e estereótipos de templos, cemitérios e santuários, tendo em vista que no nível da experiência são os fenômenos que se destacam da rotina e impregnam sua marca, alterando costumes e recaindo em qualidades inerentes ao caráter humano, que dialogam diretamente com os preceitos éticos e morais tidos como corretos pela divindade.

⁷⁰ "Parece ser parte da psyche(alma) humana dividir o mundo em um reino conhecido e um reino desconhecido, sendo assim em todas as culturas do mundo conhecido. A religião serve como uma ponte entre esses dois reinos/mundos que Eric Isaac (1967) na sua obra sobre a geografia mítica propôs estarem separados por portais temporais e espaciais. Os ritos de passagem, mais conhecida como a morte seria o portal do tempo e os lugares sagrados (com seus respectivos ritos e simbologia) seria a dimensão espacial do portal. Sendo Assim, ele argumenta, características específicas do mundo real também estão localizadas no mundo mítico e, através de lugares sagrados, encontramos o mundo desconhecido no mundo conhecido" (PARK, 1994, p. 246, tradução nossa).

Salienta-se que Chris Park, ao tratar do tema sacralidade/santidade nos seus escritos, mostra que deve se tomar cuidado ao focar no estudo da espacialização do fenômeno religioso para não cair em vãs discussões teológicas por exemplo, a força de uma religião ser maior que a de outra, ou mesmo a quantidade de adeptos de um segmento religioso, que não auxiliariam no recorte proposto pela Geografia da Religião.

Entende-se o espaço do sagrado como o espaço das manifestações individuais e coletivas que se comunicam diretamente com o humano; quer sejam impressões visíveis, invisíveis, podendo ser até a mescla das duas condições geradas através dos aspectos materiais e imateriais, que revestem e dão significado ao fenômeno religioso no tempo e no espaço.

As noções de espaço sagrado podem significar noções de áreas reais na terra com um território bem demarcado; porém, em alguns casos, como o dos judeus⁷¹ exilados, ou mesmo em período de dominação política e religiosa, esse espaço não está necessariamente ligado a uma configuração territorial precisamente demarcada. Observa-se um *espaço sagrado móvel* que está vinculado à mobilidade da Torah ou mesmo *imaginalis*, quando as práticas rituais são impedidas pelos governantes estrangeiros e novos espaços sagrados são criados para atender a dinâmica da fé dos judeus e lançar uma perspectiva de redenção futura, na qual os judeus observantes seriam glorificados no Templo Celestial - um *espaço imaginalis* (ROSENDAHL, 2014) criado para dar uma nova interpretação ao grave momento político que passava a Judeia.

A mudança de pensamento é grande no que tange à dimensão e amplitude do fenômeno religioso no espaço e, portanto, também são várias as análises que passam a englobar fatores anteriormente negligenciados – embora se observe que não há uma ruptura completa, já que a base procedimental no primeiro momento da análise dos espaços do sagrado ainda está muito ligada às concepções filosóficas eliadianas. Chris Park se apropria da ideia de Mircea Eliade e daquilo que já foi produzido em termos de Geografia da Religião até a década de 1990 para buscar uma forma que dialogasse com as faces materiais e imateriais do fenômeno religioso e suas relações diretas e indiretas com o espaço geográfico.

⁷¹ Segundo, especialistas na área, como nos mostra Park (1994, p. 250), no caso dos judeus, em virtude da perda de seu território real, a sua noção de espaço sagrado estaria voltada a uma ideia de territorialidade transmaterial, exercida pelos ritos e preceitos, e a simbologia do Templo e do corpus de leis morais e cerimoniais, que compõem a estrutura religiosa judaica.

Os espaços do sagrado na visão de Park se subdividem em três microespaços que unidos dão a real dimensão do espaço sagrado: os espaços místicos, que seriam os mais sagrados, nestes os fiéis entram em contato direto com a divindade – seriam os templos e santuários; o segundo nível seria a ideia de terra natal, que está vinculada à origem do fiel, família ou grupamento religioso; e o terceiro, um nível de santidade um pouco inferior aos demais (seria o lugar histórico sagrado, o qual possuiria características sagradas em virtude de alguns eventos de cunho histórico importantes e a crença religiosa terem ocorrido naquela zona territorial).

Segundo a geógrafa Zeny Rosendahl seriam espaços que dialogam diretamente com o sagrado com diversos níveis de proximidade e de relação entre o epicentro da hierofania até o espaço profano (ROSENDAHL, 1997).

Cada religião tem suas áreas sagradas que são estabelecidas pelos seus próprios critérios e que dialogam diretamente com a história, mitos e lendas ou mesmo o local de nascimento, fixação/exercício do ministério e morte do líder religioso – os quais têm importante papel na formulação do espaço sagrado de determinada crença. A concepção do sagrado de Park está intimamente ligada a uma demarcação territorial que é definida e delimitada pela religião e que dialoga com a formulação de espacialidades de transição ou mesmo espaços transmateriais que abrigam a crença, ritos e simbologia em momentos de difusão territorial da religião.

Os espaços do sagrado seriam zonas de diálogo entre o sistema cultural religioso e as concepções “mundanas” do espaço geográfico, que agrega outros fatores que não somente os religiosos. Verifica-se que a demarcação territorial do sagrado, que dá substância ao fenômeno religioso – assim como as crenças, os ritos, a simbologia e a fé – espacializa a religião. Ela vive nos templos, santuários, basílicas, e da imaterialidade da fé, que dota de sentido os lugares, espaços, territórios, regiões e paisagens sagradas.

A definition and demarcation of the sacred places within which most people as a "secular world" in the geographical space, distinctly elevate a great territorial expression to the religious beliefs and behaviors that extrapolate to a territorial dimension and are diluted in other spatialities. (PARK, 1994, p. 285)⁷².

⁷² “Uma definição e demarcação dos lugares sagrados dentro do que a maioria das pessoas veem como um “mundo secular” no espaço geográfico, fornece, distintamente, grande expressão territorial às crenças e comportamentos religiosos que extrapolam até a dimensão territorial e se diluem em outras espacialidades” (PARK, 2008, p. 285, tradução nossa).

Outro proeminente autor que se debruçou sobre a questão dos espaços sagrados na Geografia é Roger Stump (2008), que de forma didática nos oferece uma categorização do espaço, identificando o impacto espacial que as forças religiosas imprimem no contexto social.

Os espaços do sagrado seriam zonas de intersecção entre a ação humana e a atuação divina. Pelos contatos que existem entre essas esferas emerge uma forte noção de sagrado, que diante da sua força peculiar acaba por se separar de uma mera análise macroespacial geográfica como um todo, para uma análise microespacial, que busca entender as dinâmicas e forças que existem no espaço religioso.

Religious systems place profound emphasis on the special sanctity of particular spaces and places. Adherents of various religions recognize the existence of a "holy land", an area sanctified by divine action or defining events in the religion's development. Similarly, a diversity of shrines, holy sites, Temples and places of worship marks points of access to a manifestation of the divine or interaction between the human and the superhuman sacred (STUMP, 2008, p. 18)⁷³.

[...] sacred space is considered here as space understood in explicitly religious terms by the believers who recognize and use it [...]. More precisely, then, sacred space can be defined, from the adherent's perspective, as space that bears a direct connection to the superhuman entity or entities postulated to exist within a religious system, or that is directly involved in the interactions between humanity and such entities [...]. Sacred space can be most effectively understood, then, not as the expression of some sort of universal archetype, but rather as a religious component of the spatial imaginations of believers that takes different forms in different contexts (idem, 2008, p. 25-26)⁷⁴.

Sacred space may be better understood, then, as a religious component of the spatial imagination of the faithful taking different forms in different contexts. The religious system is impregnated in the mentality of the adept, so that the sacred space can manifest itself in other modalities of spaces that are not directly physical and territorial (idem, 2008, p. 301-302)⁷⁵.

Os espaços sagrados se baseiam nos profundos sentidos e significados das tradições e experiências religiosas no tempo e no espaço; são valores, crenças, a fé

⁷³ "Os sistemas religiosos dão profunda ênfase à santidade especial de certos lugares e espaços. Fiéis de várias crenças religiosas reconhecem a existência de uma "terra santa", uma área santificada pela ação divina ou a definição de eventos no desenvolvimento da religião. Similarmente, uma diversidade de Templos, sítios sagrados e lugares de adoração marca pontos de acesso a uma manifestação divina ou de interação entre o humano e o super-humano sagrado" (STUMP, 2008, p. 18, tradução nossa).

⁷⁴ "[...] espaço sagrado é considerado como espaço explicitamente religioso pelos fiéis que o reconhecem e o usam [...]. De forma mais precisa, então, o espaço sagrado pode ser conceituado e definido através da lente interpretativa dos fiéis, como um espaço que carrega uma conexão direta com um ser soberano e entidades sobrenaturais postuladas para existir dentro de um sistema religioso, ou que esteja diretamente envolvida nas interações entre a humanidade e essas entidades". O espaço sagrado pode ser mais efetivamente entendido, então, não como a expressão de algum tipo de "arquétipo universal", mas sim como um componente religioso da imaginação espacial dos fiéis que assume diferentes formas em diferentes contextos" (idem, 2008, p.25-26, tradução nossa).

⁷⁵ "O espaço sagrado pode ser mais bem entendido, então, como um componente religioso da imaginação espacial dos fiéis que assume diferentes formas em diferentes contextos. O sistema religioso está "perpetuado" na mentalidade do adepto, podendo assim o espaço sagrado se manifestar em outras modalidades de espaços que não sejam diretamente físicos e territoriais" (idem, p. 301-302, tradução nossa).

e a espiritualidade que significam os lugares e que são impressas no espaço geográfico. Na visão de Stump, existem diversas formas de sacralidade que moldam esses espaços, sendo articulados através da fé.

O grande *insight* de Roger Stump (2008) foi ir além do diálogo entre as instâncias materiais e imateriais do fenômeno religioso, realizando uma categorização ou hierarquização dos espaços sagrados. Diante do significado e simbologia do número “7”⁷⁶ para a grande maioria das religiões, o autor propõe 7 categorias de compreensão, dimensão e entendimento do espaço sagrado. Os espaços sagrados foram intitulados pelo autor como: *cosmológicos*, *teocêntricos*, *hierofânicos*, *históricos*, *hierenergético*, *autoritativo* e *ritual*.

Os *espaços cosmológicos* representariam as localizações-chave na estrutura cósmica da visão de mundo do home religioso. Estes lugares podem ter tanto uma dimensão material quanto imaterial, remetendo a lugares físicos ou lugares que estão além do mundo físico em uma espécie de espaço sagrado do além. Os *espaços teocêntricos* têm um apelo maior à sacralidade relacionada a uma associação entre o lugar/espaço físico e a divindade. Verifica-se como o espaço teocêntrico está diretamente relacionado com a ideia de habitação da divindade, que os fiéis buscam materializar em determinados lugares físicos; ou ainda, habitações imaginárias e espaços transmateriais do divino. Os *espaços hierofânicos* são aqueles que apresentam uma maior descontinuidade no mundo das experiências sentidas; visto que seriam o exato lugar de específicas teofanias, revelações e "milagres". A hierofania determina o sentido da experiência vivida do respectivo local; este espaço tende a adquirir uma feição material, que pode ser natural - natureza e paisagística - ou envolver objetos tidos como especiais ou milagrosos. Espaços hierofânicos são os importantes sítios sagrados podendo ocorrer por intermédio de uma série de revelações; em algumas instâncias, tais espaços são os locais de sucessivas apresentações da divindade e revelações dos seus desígnios aos humanos. Os *espaços históricos* são os lugares que desempenham um papel no desenvolvimento de determinada religião, sendo espaços comemorativos, memoriais ou mesmo de fé, já que as tradições emanam a vivência religiosa. A historicidade de

⁷⁶ O número sete representa na simbologia de diversas religiões, entre elas o judaísmo e cristianismo, o número da perfeição. Temos a ideia da criação do Universo feita em 6 dias e no sétimo Deus descansou e viu a perfeição da sua obra; o perdão que deve ser dado aos seus inimigos (“*Setenta vezes Sete*”), as sete igrejas que receberam a revelação no apocalipse e as setenta semanas de anos que representam o período de profanação e purificação do Templo judaico.

eventos religiosos e a própria tradição religiosa tornam esses espaços sagrados de experiência ímpar à determinada crença. Os *espaços hierenergéticos* frequentemente estão em zonas limítrofes aos espaços das categorias anteriores; porém, com o diferencial de que são espaços que possuem um potencial significativamente forte de invocar ou conduzir o poder divino. São os espaços ou zonas de contato entre os fiéis e as suas divindades ou seres angelicais, que tendem a influenciar diretamente as dinâmicas religiosas e seculares. Tais espaços possuem uma identidade única, tendo em vista que estão associados à determinada divindade. São espaços divinos que se tornam humanos nos contatos feitos entre o mundo espiritual e o humano. Os *espaços autoritativos* são aquelas zonas de conexão entre o espiritual e os homens, mediadas pelos líderes espirituais e/ou autoridades religiosas. Estes espaços possuem diversas formas de expressão e a santidade é definida e interpretada pela liderança do religioso, visto que este é aquele que tem a priori o contato mais próximo com a divindade e traduz seus desejos e desígnios aos fiéis. Por fim, os *espaços rituais* são aqueles que mediam a ligação entre o fenômeno religioso e o conceito de espaço sagrado. A ligação entre ritual e sagrado é bem tênue, porém, a essência da sacralidade de determinado local é atingida por meio dos repetidos rituais, que tem como finalidade se aproximar da divindade ou mesmo expiar pecados.

Vale ressaltar que na visão de Stump essas categorias de entendimento do espaço sagrado podem, em determinados momentos, estar unidas, como é o caso do Templo judaico, que tem qualidades dos espaços sagrados na sua configuração espacial, já que esta forma é apenas uma maneira didática que, na sua visão, simplifica a compreensão da dinâmica existente entre os espaços da religião e a forma como estes dialogam entre si e perante os próprios fiéis (PEREIRA, 2014).

As várias formas refletem a escala mental de importância e sacralidade dada pelos fiéis aos seus espaços sagrados. Tais espaços podem variar gradativamente de tamanho e extensão, e se expressam espacialmente desde concepções imaginárias de adoração a grandes Basílicas, como expressão material do sagrado. Tais espaços sagrados se articulam de 7 maneiras, ou escalas.

A *escala cósmica* de compreensão que seria a escala mais abrangente que tem o próprio cosmo (Universo) como sagrado por ser a criação de Deus; tal escala é de macrocompreensão assim como a escala do espaço geográfico. A *escala das*

terras sagradas, que seriam um ponto de vista físico/material, já que remeteriam a sacralidade de determinados territórios e regiões geográficas. A *escala dos espaços naturais*, que se constituiria em certas localizações do mundo material e suas feições da natureza até as próprias estruturas humanas; sendo uma escala um pouco menos abrangente que as terras sagradas. A *escala das cidades sagradas*, diretamente relacionada a uma determinada cidade; não somente por conta de existência de algum templo ou santuários, mas pelas crenças e significados existentes em determinada cidade para a tradição religiosa. A *escala dos locais únicos*, que se distingue das cidades sagradas por serem estruturas locais que tornam pontos de uma cidade sagrados. Nesta escala encontramos a figura dos templos, lugares de adoração, de ritual e os lugares em que os fiéis expressam sua gratidão à divindade. São lugares rotineiros da prática religiosa. A *escala dos locais ordinários* são, como o próprio nome sugere, locais da prática religiosa diária na comunidade, sendo os espaços sociais de reunião de uma determinada comunidade religiosa. A *microescala do sagrado*, seria a análise de alguns objetos específicos que são vistos como sagrados pelos adeptos. Seriam, por exemplo, o altar, ou mesmo uma zona dentro de um santuário ou templo, algo que funcionaria como centro da adoração - podendo em algumas culturas ser o próprio corpo, enquanto expressão do sagrado diante da divindade.

A ideia dos espaços sagrados é importante na compreensão da Geografia da Religião, sendo tema central na visão de mundo dos adeptos de determinado segmento religioso, posto que articula praticamente todas as instâncias da vida sobre a figura do fenômeno religioso.

Roger Stump (2008) ao pensar os diversos espaços do sagrado existentes dentro de sua análise, auxilia as pesquisas que tratam dos espaços imateriais e transmateriais do sagrado, tendo em vista que na sua abordagem, mesmo que de forma indireta, demonstra que esses espaços são essenciais para compreensão da dimensão fluída do fenômeno religioso e como a fé e a espiritualidade dimensionam tanto a crença em um espaço físico da representação da divindade, quanto em um espaço espiritual de contato entre o fiel e sua divindade.

A seguir, apresentaremos um quadro comparativo para que, de forma sintética, possamos entender o pensamento de alguns dos três principais autores norte-americanos e britânicos, no que tange as suas principais ideias quanto ao

arcabouço teórico da Geografia da Religião e sua dimensão e abrangência de análise dos espaços, lugares, territórios, regiões e paisagens sagradas.

Quadro 1 – Comparativo entre os principais autores em Geografia da Religião de língua inglesa

Autores/ Ideias Defendidas	David E. Sopher (1967)	Chris Park (1994)	Roger Stump (2008)
Concepção Filosófica	Eliadiana	Eliadiana, com inserções fenomenológicas	Essencialmente fenomenológica
Produção em Geografia da Religião	Descritivista, com uma dimensão territorial (centro religioso) da Religião. Sem o centro de convergência não existiria fenômeno religioso.	Descritivista e subjetiva, ao dialogar as dimensões materiais/territoriais da fé com elementos imateriais e transcendentais da crença. A religião nasceria de uma impressão material que logo vai dialogar com dimensões imateriais que derivam de um(a) território ou zona religioso(a).	Subjetiva com elementos descritivistas, tendo em vista que o fenômeno religioso nasce de uma suposição imaterial, logo a religião nasce da fé e tem seus territórios e espaços físicos crivados pelos elementos símbolos, ritos e crenças. A primeira impressão espacial seria dada de forma imaterial para daí nascerem às configurações materiais.
Espaço(s) do Sagrado	Espaço material com território fixo e demarcado com os chamados centros religiosos (análise macroespacial).	Integração dos centros religiosos com os aspectos fluídos do fenômeno religioso, como a fé, espiritualidade e ritos. Verifica-se que os mesmos deveriam ter uma demarcação territorial que seria definida pela religião. Zonas de diálogo entre o sistema cultural religioso e as concepções do espaço geográfico que agregam fatores não somente religiosos. É a demarcação territorial do sagrado que dá substância ao fenômeno religioso.	Zonas de intersecção entre a ação humana e a atuação divina, vistas através da categorização dos espaços sagrados. Análise microespacial que busca entender as dinâmicas e forças que existem no espaço religioso. Símbolos, ritos, crenças, espiritualidade, fé, constituem espaços imateriais que independem dos espaços materiais (mas podendo eventualmente dialogar).

[organização nossa, a partir de Sopher (1967), Park (1994) e Stump (2008)]

O contexto histórico das produções acadêmicas demonstra a diversidade como o subcampo da Geografia da Religião vem sendo abordado nas últimas décadas.

Constata-se que em um primeiro momento a análise da religião material era suficiente, já que a religião serviria apenas para entender as dinâmicas paisagísticas e econômicas.

Sopher tem uma abordagem estática do fenômeno religioso, com uma visão descritivista pautada na análise do centro de convergência, que seria o coração da religião e da análise do sagrado e suas influências na sociedade.

Chris Park inova ao ir além do espectro da análise dicotômica entre sagrado e profano, para dialogar com as essências imateriais do fenômeno religioso; reconhecendo que a fé, espiritualidade, ritos e símbolos têm importante papel no entendimento da Religião. Os espaços sagrados estão em zonas de convergências entre centros religiosos e do sistema cultural existente na própria religião.

Roger Stump inova na sua abordagem ao propor a análise de uma geografia da vivência e do pensamento religioso, buscando analisar o caráter transcendental do fenômeno religioso como formador da própria religião. Os espaços sagrados são dominados pela fé que gera eventuais dinâmicas materiais em uma determinada região. Parte-se de uma concepção da fé, simbolismo, ritualística e espiritualidade para entender o verdadeiro lugar da cultura imaterial, através dos estudos de microespaços religiosos nos estudos geográficos.

Verifica-se que o processo de sacralização espacial, as crenças, os símbolos, as ritualísticas e até as hierofanias encontram um centro de referência, no qual o *pneuma*⁷⁷ humano pode criar uma ligação real entre o mundo espiritual e o mundo real.

A identidade religiosa articula o encontro desses dois mundos, transformando-os em um mundo no qual o sentir religioso se espacializa por meio da vivência da fé, podendo se concretizar através da forma de um templo, um santuário ou mesmo de um lugar santo espiritual, como centros de convergência dos adeptos da mesma fé.

Cabe, porém, um estudo que vislumbre a historicidade de um símbolo religioso, tão forte para comunidade local – como o Templo judaico e as suas ligações diretas com os processos de manutenção da identidade cultural judaica e resistência à tentativa de dominação estrangeira.

A amplitude fenomênica da religião está em ditames que ultrapassam uma mera análise momentânea e pontual do seu espaço, tendo em vista que os

⁷⁷ Palavra que, transliterada da cultura hebraica, traduz a alma e o espírito humano, que criam uma conexão homem-divindade refletida no ambiente e com marcas espaciais latentes nas sociedades (STUMP, 2008).

fenômenos religiosos, seus ritos e simbologias têm sua raiz histórica (quer seja na sua evolução independente, quer seja no contato com outros povos e possíveis processos de aculturação e resignificação de ideias, pensamentos, crenças e dinâmicas).

Com o intuito de analisar o desenvolvimento e consolidação do subcampo da Geografia da Religião no Brasil, realizar-se-á na sequência uma varredura histórica sobre os fundamentos da pesquisa em Geografia Cultural e da Religião, através da formação e produção intelectual dos principais centros difusores das relações entre espaço e religião - nas suas mais diversas formas e simbolismos.

1.4 Geografia da Religião no Brasil: aproximações e vertentes do conhecimento geográfico

O desenvolvimento do estudo da temática da religião é recente no Brasil, impulsionado pelo contexto da expansão da Geografia Cultural pela lente hermenêutica da Geografia Humanística e pelas novas abordagens de inserção do fenômeno religioso como elemento cultural, proporcionada pela Nova Geografia Cultural, a partir dos anos 1980, nos contextos europeu e americano. Tal mudança, no cenário brasileiro, veio a se refletir apenas nos anos 1990 e início dos 2000, com uma Nova Geografia Cultural, que englobava as peculiaridades do fenômeno religioso e suas marcas impressas e expressas no espaço.

Em termos gerais, as discussões e trabalhos acadêmicos em Geografia da Religião no Brasil têm geralmente dois grandes eixos temáticos inspirados historicamente nas produções culturais estadunidense e europeia, representados por dois principais centros de pesquisas institucionais: o pioneiro Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), ligado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob a tutela da Professora Zeny Rosendahl, e o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER), ligado à Universidade Federal do Paraná (UFPR), liderado pelo Professor Sylvio Fausto Gil Filho, que nasceu sob a influência dos artigos, dissertações e teses produzidos no NEPEC/UERJ.

A partir desse renascimento surgem duas correntes teóricas distintas com relação à forma de abordar o fenômeno religioso e presentes em ambos os centros de pesquisa: a primeira visa apreender as manifestações no espaço do fenômeno religioso, a partir da sua impressão concreta no espaço. Esta perspectiva se aproxima mais da visão sopheriana de Geografia da Religião por estar ligada à impressão material do centro religioso no espaço sagrado. Já a segunda corrente busca entender as manifestações religiosas partindo do olhar fenomenológico e com uma clara aproximação das manifestações/entendimentos mais recentes quanto à perspectiva da Geografia da Religião e seus espaços sagrados, numa visão mais próxima de Park e Stump.

O espaço material e imaterial da religião seria primordial para entender as dinâmicas religiosas e a própria essência do fenômeno, que necessita da dimensão territorial para sua gênese e desenvolvimento. O território religioso seria o centro de

convergência das manifestações religiosas e a partir deste lugar sagrado, busca-se entender as dimensões humanas presentes na religião. Neste cenário, como nomes que trabalham o fenômeno religioso, temos Maria Cecília França, Zeny Rosendahl, Sylvio Fausto Gil Filho e Maria Geralda de Almeida.

O primeiro trabalho encontrado nos arquivos dos repositórios institucionais, que abordou a temática da Geografia da Religião no Brasil foi a Tese de Doutorado de Maria Cecília França (1972), intitulada “Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa”, e defendida na Universidade de São Paulo (USP). Ela analisa a convergência dos peregrinos aos santuários de Bom Jesus, em Iguape/SP, Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões, ambos na capital paulista.

França (1972) descreve no seu estudo a dinâmica de uma hierópolis – cidade que possui uma ordem espiritual predominante – marcada pela prática religiosa de uma peregrinação ao lugar sagrado. Nas cidades foco do seu estudo, França analisa a reorganização sociourbana e comercial para a acolhida aos romeiros/peregrinos. O "inchaço" da cidade, durante os dias de festa, e como esta é aguardada pelos comerciantes locais, visando o lucro que adquirem com a festividade, acaba por manter a economia da região estável e a vida da sociedade que retira o sustento, graças às dinâmicas ocasionadas pelo festival religioso.

Apesar do pioneirismo nos estudos em Geografia da Religião no território brasileiro ser de Maria Cecília França, não há mais relatos sobre outras obras relevantes da autora que buscassem dialogar a religião e as dinâmicas sociais ou mesmo análises que vislumbrem analisar o espaço geográfico sob a ótica da religião.

Neste sentido, diante mesmo da relevância de seus trabalhos, atribui-se à Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Zeny Rosendahl, a diretriz da linha de pesquisa da Geografia da Religião, através da perspectiva eliadiana; a qual visa analisar as relações do sagrado com as dinâmicas territoriais e suas relações socioeconômicas com a população.

A consolidação da Geografia da Religião no Brasil caminha juntamente com o desenvolvimento da Nova Geografia Cultural, já que até meados dos anos oitenta em virtude dos trabalhos pautados numa orientação econômica pela geografia de cunho marxista, como demonstra a literatura que versa sobre a História do

Pensamento Geográfico Brasileiro, acabou por segregar as análises culturais e religiosas à segunda prateleira dos escritos geográficos.

Existia um grande número de inventários municipais com dados sobre religião que não podiam ser catalogados como trabalhos específicos da área, visto que a análise do fenômeno em si não era a prioridade das pesquisas, antes uma quantificação dos habitantes locais como pertencentes a uma determinada religião. Através deste tipo de pesquisa baseada no censo do IBGE, pode-se constatar, por exemplo, que o Brasil ainda é um país de maioria católica, porém os estudos se esgotavam na análise dos dados e sua aplicabilidade a um determinado território.

Uma espécie de cisão paradigmática do estudo da Geografia da Religião proporcionou a ciência geográfica sua abertura ao entendimento da sociedade através de uma análise conjunta entre tempo-espaço, valorizando o caráter simbólico e psicológico dos indivíduos, os quais com sua subjetividade exercem diversos papéis na sociedade e ocupa o espaço com seus valores e seus ideais.

A materialidade da cultura, e conseqüente, da religião era visitada nos estudos anteriores a década de 1980 do século passado, porém a força motriz da religião como modeladora e modificadora do espaço geográfico era relegada a outras atividades do campo político e socioeconômico (ROSENDAHL, 2002).

A necessidade de diálogo entre as ciências sociais auxiliam um enfoque espacial do estudo da Religião, sendo assim a Geografia da Religião passa a receber reconhecimento dentro do campo geográfico de estudo, visto que a religião é parte ativa da história e das relações entre sociedades e dos próprios homens com possibilidades do estudo de espaços sagrados, sendo assim interpretados à luz de uma metodologia própria de pesquisa. No contexto contemporâneo, da interdisciplinaridade e abordagem humanística da religião, permitem-se estudos acerca da imaterialidade do fenômeno religioso (ROSENDAHL, 2002).

Para retratar a proximidade histórica do desenvolvimento do campo da Geografia da Religião com a Geografia Cultural, faço uso das palavras do decano neste campo, professor Roberto Lobato Côrrea, ao afirmar que as ações humanas estão repletas de significados, que dão sentido à existência humana e que toda ação humana no espaço é simbólica e temporal, assim como toda ação simbólica é humana e possui sua representação através do espaço inserido numa temporalidade ou mesmo em uma camada sobreposta de temporalidades que dotam

de significado o espaço, sendo impossível explicar o espaço sem suas temporalidades que são determinadas pela ação do homem como ser cultural ao longo do tempo. As ações humanas geram diferentes e diversas representações que significam a espacialidade (CÔRREA; ROSENDAHL; 2008).

Verifica-se que o conhecimento presente nas universidades brasileiras é originário dos grandes centros presentes nos Estados Unidos e Europa (especialmente França e Reino Unido), de onde as discussões são transportadas com um relativo atraso. Vejo essa “importação” como produtiva, já que nem todo centro de ensino ou universidade é precursora de um pensamento ou na formação de uma escola de pensamento.

As adaptações acabam sendo necessárias para que o conteúdo seja adequado à realidade brasileira, neste sentido coube ao professor Roberto Lobato Côrrea ser o precursor nos estudos envolvendo cultura e geografia no Brasil. Como grande conhecedor da obra saueriana e sua importância para a geografia estadunidense, por meio da famosa escola culturalista de Berkeley, conseguiu superar as barreiras da Geografia crítica e radical.

Novas agendas, temas e propostas teórico-epistemológicas surgiram no contexto da ciência geográfica brasileira; sendo assim o professor Roberto Lobato Côrrea começa em 1989 a publicar estudos sobre Carl Sauer e sua escola de Berkeley, e neste mesmo ano a Professora Zeny Rosendahl ingressa na USP com a temática de trabalho em Geografia da Religião, sob orientação inicial da professora Maria Cecília França, e posteriormente finaliza sua pesquisa sobre a orientação do professor Heinz Dieter Heidemann (CÔRREA; ROSENDAHL; 2008).

Cada geógrafo trilhando sua jornada acadêmica, conseguiu dinamizar o campo de pensamento da Geografia Cultural no Brasil: o professor Roberto Lobato Côrrea sob a ótica macro da cultura e a professora Zeny Rosendahl no subcampo da cultura da religião, isto é, a espacialização do fenômeno religioso. Ambos fundam na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 1993, o NEPEC - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura, no sentido de desenvolver uma tradição de pesquisas em cultura e religião, através das linhas de pensamento dos professores.

O NEPEC ganhou corpo ao longo dos tempos e se tornou um centro de excelência na pesquisa em cultura e religião sob o olhar geográfico; neste ano

(2018) o núcleo completa 25 anos desempenhando um papel preponderante na propagação e irradiação da Geografia Cultural e da Religião no território brasileiro. Com um grande número de orientados de mestrado e doutorado, o núcleo tem historicamente o papel de ser pioneiro na formação no subcampo da Geografia da Religião.

O NEPEC passou a ser reconhecido nacional e internacionalmente. Em Portugal, França, Espanha e Reino Unido os geógrafos já receberam membros do grupo para pesquisas em todas as etapas do conhecimento científico. O NEPEC atua junto aos programas de graduação e pós-graduação da UERJ e da UFRJ, qualificando estudantes e pesquisadores em geografia. Realiza simpósios temáticos que buscam integrar os membros dos grupos às mais recentes pesquisas realizadas no continente europeu e americano. Produção e desenvolvimento do periódico Espaço e Cultura, que trata da espacialidade da cultura e do fenômeno religioso, além de inúmeras publicações editadas pela EDUERJ, que visam trabalhar conceitos chave da cultura e da religião sob o olhar geográfico.

Abordaremos a seguir a linha de pensamento da fundadora do NEPEC, que realiza suas pesquisas sobre a religião através da configuração de espaços sagrados, hierofânicos, e espaços profanos. A linha de pensamento da geógrafa Zeny Rosendahl valoriza o caráter humano da religião, como o estudo das peregrinações e a hierofania como determinante ao espaço sagrado e as relações sociais, políticas e econômicas, que o sagrado impõe como estrutura determinante de análise de uma localidade pautada na fé e na religiosidade. Sua obra *Hierópolis: o sagrado e urbano* mostra uma clara influência eliadiana para explicar as relações entre espaço sagrado (religioso) e espaço profano (espaço geográfico como um todo).

Reconhece-se a dicotomia que existe entre os termos sagrado e profano. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro se relaciona a uma divindade e o segundo, não. A palavra sagrado tem o sentido de separação e definição em manter separadas as experiências envolvendo uma divindade, de outras experiências que as não envolvem, consideradas profanas (ROSENDAHL, 1999, p. 231).

Ressalta-se que Rosendahl desbravou um campo até então quase intocado pela Geografia brasileira, sendo seu papel de extrema relevância na sistematização e popularização do subcampo da Geografia da Religião em nossa comunidade. Não podemos deixar de mencioná-la como sendo o grande nome na pesquisa brasileira

a fazer aproximação entre as dimensões geográficas, conceitos filosóficos e a abrangência do fenômeno religioso.

As noções de espaços sagrados que permeiam o entendimento da Geografia da Religião no Brasil não são identificadas apenas pela forma e seu enquadramento estático, mas também pelas experiências vividas e sentidas do fenômeno; tal espaço é visto como produto de forças humanas e culturais existentes dentro de uma determinada sociedade. A noção proposta por Rosendahl, através da releitura com a lente geográfica da obra de Mircea Eliade, coloca o espaço sagrado como um lócus religioso. As experiências religiosas no espaço, sendo regidas por manifestações do sagrado chamadas de hierofanias, criam uma dualidade em um espaço que era anteriormente único. As hierofanias transformam determinados lugares em sagrados, em detrimento de outros que são concebidos como profanos.

O espaço geográfico passa a ser entendido através desse dualismo com o sagrado sendo manifestado de uma forma totalmente diferente dos espaços tradicionalmente profanos. Sendo assim, as hierofanias estruturam a vivência e o pensamento do homem religioso, podendo assim ter sua ocorrência em qualquer coisa; isto é, desde que delimitadas por um espaço físico ou contidas em um território.

O espaço do sagrado tem como função guiar e/ou mediar à relação do fiel com o transcendente, sendo o lugar onde ele se despe das forças externas que atua nos espaços profanos e consegue se aproximar do sagrado.

Define-se o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada 'deuses' nas religiões politeístas e 'Deus' nas monoteístas (ROSENDAHL, 1997, p. 122).

Verifica-se que o espaço do sagrado na visão proposta por Zeny Rosendahl tem forte influência sobre o fiel, sendo uma estrutura reguladora com a ação da própria divindade naquele ambiente tido como sagrado. O sagrado age, reage e molda os espaços e suas espacialidades.

Através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial [...] é possível identificar o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (ROSENDAHL, 1997, p. 124).

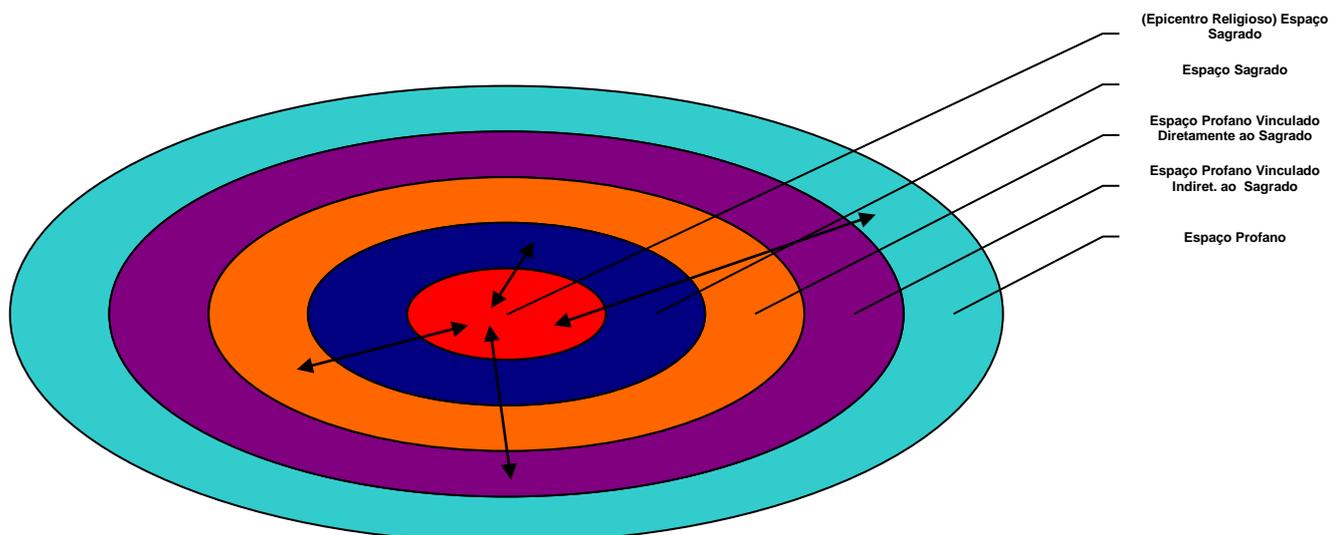
O espaço do sagrado pode ser revelado através dos ritos, símbolos que representam uma hierofania primordial no sentido de buscar contato com divindade. O sagrado deixa um registro permanente na paisagem, impondo impacto determinante ao lugar e às atividades humanas desenvolvidas na determinada localidade (ROSENDAHL, 1997).

O geógrafo quando estabelece como objeto central de sua análise a religião, encara-a sob a dimensão espacial. E para realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço. E talvez seja nas hierópolis que, mais nitidamente, o sagrado esteja materializado através de formas espaciais (ROSENDAHL, 1997, p. 149).

A organização espacial na visão de Rosendahl tem como epicentro o lugar sagrado, através do qual se articulam os demais espaços de vivência humana. As hierofanias dotam o espaço sagrado de suas prerrogativas e os espaços vão se organizando pelo sagrado e sua zonas de influência.

Pelo esquema proposto pela autora são cinco zonas de manifestação e influência distinta do sagrado, sendo elas: o epicentro da hierofania (vermelho), espaço sagrado (azul escuro), o espaço profano diretamente ligado ao sagrado (laranja), o espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado (roxo) e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (azul claro).

Figura 3: Esquema de espaços sagrados e profanos⁷⁸



[organização nossa, a partir de: ROSENDAHL (1997, p. 120-123)]

⁷⁸ As zonas expressas na imagem são fluidas e interagem uma com as outras não havendo barreiras físicas que impeçam a relação do epicentro da hierofania com os demais espaços sagrados ou mesmo profanos.

A partir do final dos anos 1990 a Professora Zeny Rosendahl desvincula-se de uma abordagem mais presa ao funcionalismo espacial e às feições territoriais do espaço sagrado e passa a focar nas interações do homem com o espaço sagrado, dando abertura aos conceitos de imaterialidade do fenômeno religioso vistos sob a ótica geográfica.

A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado. O homem religioso, desta maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que esta diferenciação é mais nítida (ROSENDAHL, 2002, p.10).

Verifica-se que Rosendahl busca uma abertura maior na sua conceituação do sagrado, ao tratar do aspecto humano com dimensões mais profundas, dialogando as instâncias materiais e imateriais da fé no território com a relação do espaço sagrado e território religioso.

A concepção de sagrado se inicia com uma base material palpável, porém pode terminar com uma própria base material ou mesmo imaterial, quando se trabalha *espaços sagrados imaginalis*, numa percepção eliadiana e arquetípica, estando o papel do adepto de uma determinada crença inscrito num espaço, porém este espaço pode através da manifestação religiosa se expandir para além da delimitação locacional da hierofania.

Constata-se saltos qualitativos nas pesquisas em Geografia da Religião a partir do primeiro simpósio do NEPEC, quando se passa a tratar do fiel e da sua mediação com a divindade. O foco está na força material do lugar e também nas eventuais dinâmicas psicológicas inerentes ao próprio ser humano ou à dinâmica da própria celebração religiosa que está também inscrita em diversas temporalidades.

A Professora Zeny Rosendahl não só estruturou a análise dos movimentos locacionais da fé e sua relação material, mas revolucionou o subcampo geográfico ao trazer uma visão de sagrado e do seu espaço ao estudar o fenômeno religioso também pela ótica da própria imaterialidade da religião, sendo pioneira não somente na estruturação de um grupo de pesquisa em Geografia da Religião, sendo a

primeira pesquisadora a compreender as dinâmicas psicológicas e imateriais que a religião imprime no espaço, como condicionada e condicionante numa relação de interação e separação do espaço geográfico.

No ano de 2003, surge um segundo grande grupo sobre a relação entre Geografia e Religião. Nasce o NUPPER - Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião, coordenado pelo historiador Professor Sylvio Fausto Gil Filho, com o objetivo de analisar o fenômeno religioso espacialmente sob as lentes interpretativas das ciências humanas, em especial as interações entre geografia e história.

O núcleo busca espacializar o sagrado através da temporalidade e tem por filosofia compreender a relação do homem religioso em seus aspectos materiais, simbólicos, imateriais e institucionais; estando metodologicamente vinculado ao pensamento de Rudolf Otto na sua primeira fase, e contemporaneamente ao filósofo das formas simbólicas Ernst Cassirer.

O grupo vem realizando periodicamente seminários, desde 2004, possuindo sítio eletrônico no qual é possível ter acesso aos artigos dos membros do grupo e dos eventos, que já aconteceram e àqueles que vão ocorrer numa proximidade cronológica.

Já em 2004 foi fundado o NEER - Núcleo de Estudos em Espaço e Representação, com o objetivo de estabelecer uma rede entre pesquisadores e instituições, que tem núcleos de pesquisa sobre religião. O grupo é multidisciplinar e agrega cientista das mais variadas ciências humanas. O foco da descentralização segundo o Professor Gil Filho está na possibilidade de ampliação da abordagem dos aspectos culturais na Geografia. O núcleo está pautado no tripé cultura, pesquisa e ensino. Desde a sua criação o NEER se apresenta como uma rede interinstitucional, sem uma localidade física e com eventos itinerantes pelas mais diversas universidades do país, com a função de divulgar os estudos em Geografia da Religião. Assim como do primeiro Simpósio Internacional do NEPEC, participou da reunião de fundação do NEER o geógrafo Paul Claval (Sorbonne IV).

Junto com os pesquisadores Dario de Araújo Lima (FURGS), João Carlos Nucci (UFPR) e Salete Kozel (UFPR), o grupo expandiu e hoje já conseguiu fazer eventos em quase todas as regiões do país.

A linha de pensamento de Gil Filho busca integrar uma visão material do espaço sagrado com aspectos inerentes ao fenômeno religioso como os ritos, os

símbolos e a própria espiritualidade, que desenham, então, um âmbito material e imaterial dos estudos em Geografia da Religião.

As principais obras de Sylvio Fausto Gil Filho dialogam com as perspectivas de entendimento do sagrado, através das teorizações filosóficas de Rudolph Otto e as categorizações simbólicas de Ernst Cassirer. Uma das possibilidades trazidas pelo diálogo entre as perspectiva de Otto e Cassirer é a conservação das características distintivas do fenômeno religioso com os aspectos racionais de um estudo científico.

Preserva-se com essa perspectiva as características não racionais de caráter mais subjetivo do fenômeno religioso como a fé, a ritualística, simbologias e até os sentimentos existentes dentro da cultura religiosa.

A teoria do sagrado ottoniana nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceptual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam a primeira apreensão, sendo estes exclusivamente captados enquanto sentimento religioso (GIL FILHO, 2004, p. 255).

Observa-se que a noção de sagrado circunscreve as mais variadas instâncias da vida do fiel, requerendo uma noção de espaço do sagrado que dialogue não somente com as instâncias materiais, mas também com os aspectos imateriais da cultura religiosa, que estão presentes na vivência do ser humano.

A primeira refere-se a sua materialidade fenomênica, a qual é apreendida por meio dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Refere-se à exterioridade do sagrado e sua concretude. A segunda é a apreensão conceptual por meio da razão, pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim, o entendemos enquanto sistema simbólico e projeção cultural.(...) A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza arquetípica do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido, o reconhecemos através das Escrituras Sagradas, das Tradições Oraís Sagradas e dos Mitos, sendo este o enfoque teológico dos especialistas da religião. A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado per se. Esta dimensão escapa a razão conceptual em sua essência e é reconhecida pelos seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado (GIL FILHO, 2004, p. 256-257, grifo nosso).

Verifica-se na análise do sagrado proposta por Gil Filho a exteriorização do sagrado e sua redimensão no nível dos sentimentos e da própria essência da fé. A experiência da fé humaniza o espaço que sua visão do autor era coisificado por uma análise restrita à localidade da religião.

uma geografia do sagrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados, e por conseguinte, de seu caráter locacional; mas sim, sua matiz relacional. A geografia do sagrado estaria muito mais próxima à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado (GIL FILHO, 2004, p. 263).

A complexidade do entendimento do espaço do sagrado pode ser assimilada através das experiências religiosas que ocorrem em um palco que pode ser material - espaço físico e um território - ou mesmo através de elucubrações mentais, que permeiam as mais diversas culturas religiosas desde a Antiguidade até a contemporaneidade; observa-se a força da história das religiões nos estudos de Sylvio F. Gil Filho.

A força relacional do lugar sagrado é evocada frente ao próprio lócus físico, sendo assim a perspectiva de Gil Filho se aproxima de uma visão que agrega as visões de Otto e Eliade, ao afirmar que o sagrado é um lugar de mediação entre o céu e a terra, porém não sendo necessariamente um lugar bem delimitado fisicamente, e sim uma fonte de irradiação do sagrado da divindade aos homens.

O caráter relacional do sagrado proporciona uma interpretação multifatorial do espaço, sendo assim Sylvio F. Gil Filho procura inserir nas suas pesquisas as novas abordagens que dialoguem as diversas instâncias de entendimento do espaço sagrado.

No final da década passada Gil Filho agrega às suas pesquisas acadêmicas sobre o espaço sagrado perspectivas simbólicas do filósofo Ernst Cassirer, na tentativa de buscar uma concepção da religião e da sua ideia de sagrado, que tenha uma base universal – diferentemente da noção de sagrado de base ontológica transcendental religiosa. Sob um novo diálogo filosófico, o professor passa a sustentar uma Nova Geografia da Religião com as bases teóricas do idealismo crítico.

Segundo sua perspectiva, com o aporte filosófico da fenomenologia e dos estudos cassirianos, pode-se realocar o homem como principal elemento do estudo da Geografia da Religião, logo, o homem cultural passa a ser o próprio centro religioso nos estudos em Geografia da Religião. Observa-se uma espécie de essência comum que está presente na religião, nas artes, nos pensamentos humanos e na própria ciência, pois estariam conectados através de um sistema simbólico, que daria sentido, em última análise, às experiências humanas na Terra.

As formas simbólicas do mito, da linguagem, da religião, das artes e da ciência possibilitam, cada vez mais, o afastamento do universo dos fatos e a aproximação ao universo simbólico. O homem é entendido como ser simbólico e reconhece o mundo pelos seus significados (GIL FILHO, 2009, p. 78).

O pensamento religioso não está em oposição ao pensamento racional. A questão do autor [Cassirer] acerca do pensamento religioso não é teológica nem metafísica, mas sim a respeito da forma. Neste campo, não são os pressupostos místicos de que parte a religião que devem ser referidos, mas o modo de interpretação (GIL FILHO, 2009, p. 87).

Na análise do pensamento religioso, o sagrado atuaria como força reguladora, evidenciando uma função simbólica da mente humana, uma estrutura cognitiva da consciência do homem religioso que articula o Universo dos fatos representado pelo mundo real ao universo simbólico vivenciado no mundo particular, formando as dimensões da sua própria realidade, e dando-lhe fatalmente um sentido estritamente religioso.

A concepção do sagrado não mais comportaria o conceito ontológico, próprio da ideia de uma inspiração divina presente na teologia. Seria uma função do intelecto inserida com efeitos presentes no mundo do pensamento religioso. Uma religiosidade decodificada na vivência do mundo real e na mentalidade dos adeptos de um determinado segmento religioso.

O sagrado migra da dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa para o que escapa à razão conceitual em sua essência e é reconhecido por meio da interpretação de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre a experiência religiosa e o logos mediado pelo discurso religioso (GIL FILHO, 2009, p. 87).

As contribuições de Cassirer para o pensamento do espaço sagrado de Gil Filho atuam no sentido do próprio sagrado interpretar as formas de cultura, decodificando e revelando-as como forma e essência religiosa; isto é, a dinâmica do sagrado consegue capturar a essência do fenômeno existente em um espaço concreto ou imaterial, resignificando as diversas explicações possíveis ao evento sobre o prisma religioso. Nenhum espaço, nem mesmo o material, concreto das paisagens, dos cemitérios ou dos templos, é renegado na visão de Gil Filho; antes podem ajudar a entender a própria imaterialidade do fenômeno religioso.

O espírito humano, inspirado por uma linguagem religiosa, espacializa, através de seu sentir, os enunciados religiosos por meio do qual se realiza enquanto ser. A ação humana, incitada pelo simbolismo religioso, se retroalimenta no espaço material, nas representações dos templos e nos matizes presentes nas manifestações religiosas da paisagem. [...]. Pode-se dizer que o processo de espacialização do fenômeno religioso é colocado em movimento pela ação do fiel. O espaço no qual o fiel realiza suas atividades é marcado pela forma como ele busca explicar sua vida. As

narrativas religiosas e suas interpretações dão respaldo à objetivação do modo religioso de ver o mundo. Dessa forma, o espaço concreto é ao mesmo tempo propulsor e extensão do simbolismo religioso (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 90, grifo nosso).

Em outras palavras, o espaço sagrado e suas funcionalidades não se trataria apenas de um espaço palpável e/ou localizável (uma área), mas sim uma série de experiências religiosas que, ao serem conformadas simbolicamente pelo homem estruturam a própria dimensão da esfera religiosa.

Figura 4: Universo do pensamento religioso, segundo Gil Filho



[organizado pelo autor]

A compreensão da territorialidade do sagrado nos estudos de Gil Filho está diretamente ligada ao entendimento da compreensão do poder temporal, simbólico, mítico e religioso, que estão presentes na dimensão espaço-temporal da religião. A sacralidade do espaço sagrado é compreendida pela relação simbiótica do espaço com o tempo na formação de uma territorialidade sagrada.

Figura 5: Territorialidade do Sagrado nos trabalhos de Gil Filho



[organização a partir de: GIL FILHO (2008, p. 110)]

Gil Filho na sua análise sobre a territorialidade do sagrado demonstra que a instituição religiosa, que seria a expressão concreta da religião, e a religiosidade,

como condição humana do ser religioso, se aliam para interpretar a dimensão do poder sociopolítico, simbólico e mental nos indivíduos presente em um segmento religioso. As duas correntes interpretativas são de extrema importância para compreensão e entendimento do subcampo da Geografia da Religião e seu desenvolvimento na academia brasileira.

Tendo em vista a dimensão e produção intelectual de Zeny Rosendahl e Sylvio Fausto Gil Filho, cabe uma pequena sistematização dos seus trabalhos e suas últimas orientações em nível de Mestrado e Doutorado.

Segue uma descrição gráfica da evolução do pensamento e da perspectiva de cada pesquisador, segundo sua produção intelectual no subcampo da “GR”.

Figura 6: Linha do tempo (resumo) do NEPEC/UERJ. Prof^o Dra. Zeny Rosendahl

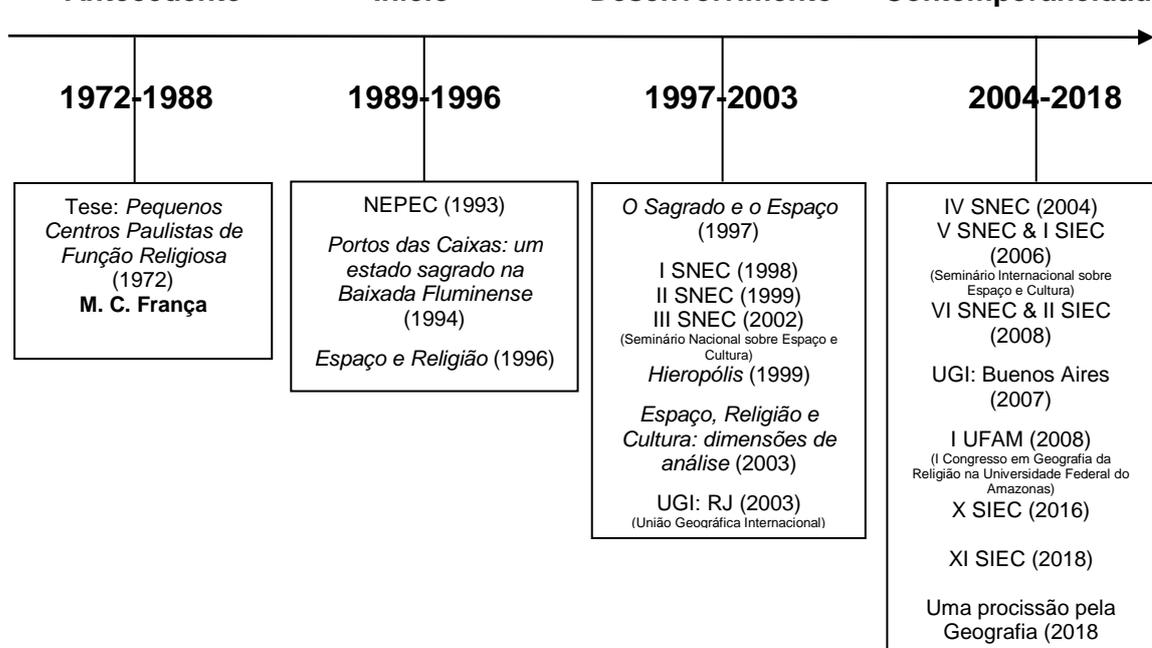
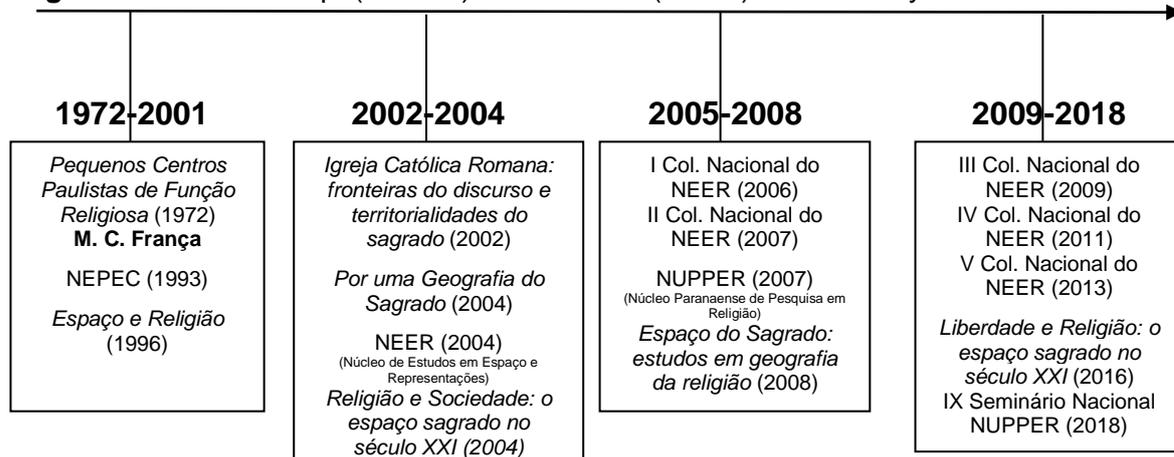


Figura 7: Linha do tempo(resumo) do NUPPER (UFPR). Prof^o Dr. Sylvio Fausto Gil Filho



Quadro 2 – Orientações acadêmicas, na área de GR, realizadas por Z. Rosendahl e S. F. Gil Filho

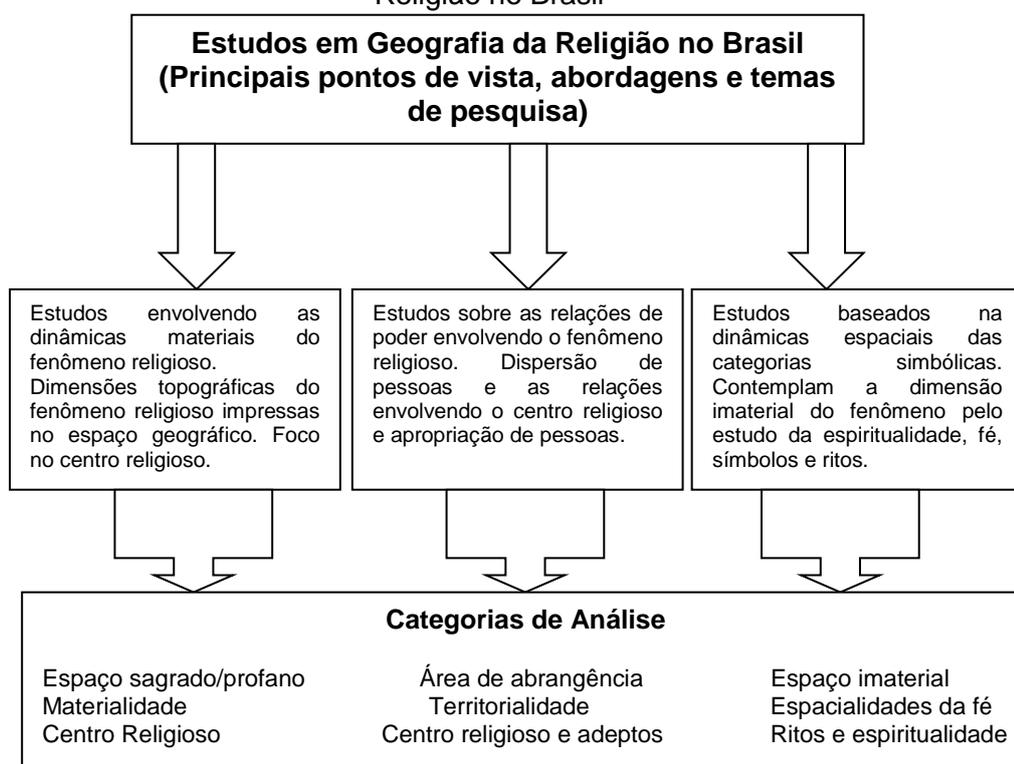
Orientando (Mestrado/Doutorado)	Professor Orientador	Título da Dissertação/Tese	Ano de Conclusão	Síntese do Assunto
Karina A. C. Gomes de Meneses (M)	Z. Rosendahl	<i>Projetos Seculares e Religiosos no Espaço Público: questões antropológicas religião e sociedade</i>	2015	Apresenta a dicotomia entre os espaços público (profano) e sagrado. Buscando dialogar o lugar com a dimensão humana; embora o foco seja o estudo da localidade física e sua relação religiosa.
Victor M. Maia Fragoso (D)	Z. Rosendahl	<i>O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro como Espaço Sagrado e a Espacialidade dos Beneditinos ao longo da Costa Fluminense</i>	2012	Um estudo de caso sobre o “mosteiro”, como espaço sagrado que exerce uma forte influência na comunidade da costa fluminense (especialmente o grupo dos beneditinos, que são a ordem religiosa presente no mosteiro e que dissemina sua ideologia religiosa na comunidade).
Jefferson Rodrigues de Oliveira (M)	Z. Rosendahl	<i>A Manifestação da Fé em Cachoeira Paulista: o espaço sagrado da comunidade Canção Nova</i>	2012	Importante contribuição quanto ao movimento de renovação carismática que deu surgimento à “Canção Nova”. O Templo e as manifestações do Espírito Santo são a gênese do espaço sagrado e a disseminação das Boas novas pelo canal de TV, na tentativa de transportar os telespectadores ao universo da religiosidade presente no Templo.
Luana C. Baracho de Moura (M)	Z. Rosendahl	<i>Espaço e Lugar Sagrado na Percepção dos Membros da Assembleia de Deus Jardim XXV de Agosto: um estudo da geografia da religião em Duque de Caxias</i>	2013	Estudo de caso do pentecostalismo assembleiano; como sua percepção religiosa está vinculada ao Templo e como as dinâmicas religiosas da oração, leitura da palavra e vivência do Espírito Santo estão presentes em todas as instâncias e momentos da vida das pessoas inseridas na comunidade religiosa.
Patricia Frangelli (M)	Z. Rosendahl	<i>Estudando um Subcampo Intelectual Acadêmico: a geografia da religião no Brasil (1989-2009)</i>	2010	Um estudo muito bem elaborado sobre o desenvolvimento da Geografia da Religião no Brasil até o ano de 2009. Verificam-se enormes avanços através do diálogo das correntes de pensamento estadunidense e europeia. A Geografia da Religião deixa de ser um mero subproduto da economia para ser elemento “principal” de estudo das dinâmicas focadas no centro religioso.
Alex Sandro da Silva (M)	S. F. Gil Filho	<i>Religião e Espacialização: o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus</i>	2010	Estudo de caso da Igreja liderada pelo Pr. R. R. Soares. A espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus se estrutura, através da objetivação das experiências sensíveis de seu fundador. A conversão e desenvolvimento do líder são rememorados sempre através da

				conversão de novos fiéis. A organização religiosa se fortalece através de um discurso único que é disseminado pelas lideranças locais com uma geografia de ação para que os fiéis conquistem novos adeptos.
Dalvani Fernandes (M)	S. F. Gil Filho	<i>Geografia da Religião: um olhar sobre as espacialidades da juventude da Assembleia de Deus</i>	2012	O jovem significa o seu mundo a partir da forma simbólica da religião; constrói seu <i>habitus</i> religioso, que o diferencia das demais juventudes que habitam a cidade. Busca-se conhecer o universo simbólico desse grupo juvenil, utilizando a metodologia de observação participante e um envolvimento com o mundo linguístico construído pelo discurso da Igreja Evangélica Pentecostal Assembleia de Deus. Identificam-se espacialidades tipicamente religiosas que são produzidas a partir do discurso religioso, nas vidas desta juventude pentecostal.
Marcos Alberto Torres (D)	S. F. Gil Filho	<i>Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa</i>	2014	A tese apresenta as relações que se estabelecem entre a paisagem sonora e a construção da identidade religiosa. Com foco na comunidade religiosa da Igreja Adventista da Promessa Curitiba-PR, as paisagens sonoras atuam na construção e reafirmação de identidades, a partir da constituição de paisagens e da imaginação que advém das experiências dos indivíduos religiosos.
Clevisson Junior Pereira (D)	S. F. Gil Filho	<i>Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do Protestantismo Batista</i>	2014	Um estudo de caso que busca fazer um resgate da produção feita em Geografia da Religião, intentando uma categoria de análise para entender as espacialidades produzidas pela fé Batista. Conclui-se que o espaço sagrado batista não estaria vinculado à dinâmica locacional-material, mas a uma conformação simbólica de distintas dimensões da experiência religiosa, atuando simultânea e conjuntamente no mundo do pensamento religioso.
Rosa M. Costa Pereira (M)	S. F. Gil Filho	<i>Bondye Beni Oú: Lugaredes com Haitianos Evangélicos</i>	2016	" <i>Bondye Beni Ou</i> " é uma saudação utilizada para receber alguém em uma igreja haitiana. Com o olhar fenomenológico, desvela-se a geograficidade dos mundos (próprio, circundante e compartilhado) dos haitianos evangélicos, considerando a experiência como escala geográfica e o sujeito como lugar. Desvincula-se do modelo evangélico tradicional e cria-se um outro, que agregue seus próprios símbolos e a forma como prestam seu culto à divindade.

[organização do autor (a partir de Lattes e Repositórios universitários)]

Verifica-se nos quadros apresentados a diversidade de temas relacionados à religião, que são guiados pelos orientadores, o que nos mostra a riqueza do estudo da temática da religião nos estudos geográficos brasileiros. Sobre a dimensão dos trabalhos produzidos e sua perspectiva de estudo segue abaixo um gráfico que tem como função auxiliar o leitor a entender os principais vieses e dinâmicas existentes na GR.

Quadro 3 - Dinâmica dos principais temas e abordagens no estudo em Geografia da Religião no Brasil



[organizado pelo autor]

Com a influência desses dois grandes pesquisadores da espacialidade do fenômeno religioso, cria-se na Universidade Federal do Ceará o Laboratório de Estudos Geoeducacionais, com um grupo de pesquisa voltado para relação do ensino, turismo e religião; o qual tem por finalidade vislumbrar o caráter simbólico através dos espaços dos templos, festividades e espetáculos com uma interface entre geografia, comunicação social, pedagogia, turismo e psicologia, a fim de abordar espaço sagrado e sua influência nas dinâmicas sociais.

No ano de 2008 na Universidade Federal de Pernambuco nasce um laboratório focado no estudo das relações entre espaço e cultura, de forma

interdisciplinar e que pudesse trazer novas variáveis para o estudo e compreensão da espacialização da cultura e também da religião.

Quadro 4 - Os principais centros de pesquisa em Geografia da Religião no Brasil

Grupo de Pesquisa - Geografia Cultural e da Religião	IES de Origem	Linhas de Pesquisa	Ano de Criação	Objetivos
NEPEC - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura	UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro	Espaço, Cultura, Festividades e o Sagrado Sagrado e Profano na Religiosidade	1993	Analisar a religião através da configuração de espaços sagrados - hierofânicos e espaços profanos. Valorizar o caráter humano da religião como: o estudo das peregrinações e a hierofania como determinante ao espaço sagrado e as relações sociais, políticas e econômicas que o sagrado impõe como estrutura determinante de análise de uma localidade pautada na fé e na religiosidade.
NUPPER - Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião	UFPR - Universidade Federal do Paraná	Espaço de Representação do Sagrado, Território e Territorialidade do Sagrado, Religião e Moral, Discurso religioso, Poder e movimentos religiosos, Religião e Educação e Fenomenologia Religiosa	2003	Integrar uma visão material do espaço sagrado com aspectos inerentes ao fenômeno religioso como os ritos, os símbolos e a própria espiritualidade – que desenham, então, um âmbito material e imaterial dos estudos em Geografia da Religião. O diálogo entre as perspectivas de Otto e Cassirer e a conservação das características distintivas do fenômeno religioso com os aspectos racionais de um estudo científico.
NEER - Núcleo de Estudos em Espaço e Representação	Itinerante	Não existe linhas de pesquisa, apenas grupos de trabalho	2004	Estabelecer uma rede com aprofundamento da abordagem cultural na Geografia
LEC - Laboratório de Estudos Geo educacionais	UFC - Universidade Federal do Ceará	Espaços Simbólicos - Santuários, Festividades e Espetáculos	2006	Discutir a relação do ensino, turismo e religião que tem por finalidade vislumbrar o caráter simbólico através dos espaços dos templos, Festividades e Espetáculos com um interface que dialogue Geografia, Comunicação Social, Pedagogia, Turismo e Psicologia para abordar espaço sagrado e sua influência nas dinâmicas sociais
LECGEO - Laboratório de Estudos sobre Espaço e Cultura	UFPE - Universidade Federal de Pernambuco	Cultura e Geografia	2008	Debater as relações entre espaço e cultura de forma interdisciplinar e que pudesse trazer novas variáveis para o estudo e compreensão da espacialização da cultura e também da religião.

[organizado pelo autor]

Cabe destacar que no presente estudo não pretendo desconstruir fundamentos importantes que foram edificados por esses brilhantes pesquisadores, mas apresentar uma via de estudo que busque o entendimento dos fenômenos

materiais e imateriais por meio de um estudo interdisciplinar que reconstrua a ideia de sagrado em uma temporalidade passada, por meio da análise híbrida das ciências geográfica, histórica e das religiões.

O enquadramento locacional realizado sem uma varredura das relações temporais existentes dentro da religião esvazia sua análise e deixa sua interpretação carente de uma observação que ultrapasse as relações materiais com marcas claras no espaço.

Entender o espaço do fiel, as dinâmicas humanas e a historicidade da religião com seus preceitos, ditames, regras e simbologia é de grande valia para compreendermos o espaço e a dimensão de determinada religião e suas marcas, que não afetam somente uma determinada espacialidade, mas são intrínsecas à própria dinâmica dos fiéis/adeptos de um segmento religioso independentemente de uma determinada localidade.

Com o intuito de entender a aplicabilidade dos conceitos desenvolvidos neste primeiro capítulo da tese, assim como compreender o caminho de dois pilares essenciais ao entendimento das dinâmicas da cultura judaica – sua identidade e o processo de resistência cultural, faremos, no próximo capítulo, a análise do estado da arte sobre o tema Templo judaico e seu antecessor – o “Tabernáculo”. Examinaremos, assim, a força deste “(geo)símbolo” diante da sociedade, e a valorização dada pelo judeu observante ao local de contato entre a esfera divina e humana – seu território sagrado.

2. OS TEMPLOS JUDAICOS: ENTRE AS ESCRITURAS SAGRADAS E A PRODUÇÃO ACADÊMICA

Neste capítulo iremos tratar da forma espacial do Templo nas produções acadêmicas, tanto no contexto nacional quanto estrangeiro, para dimensionarmos a força religiosa e simbólica do Templo na cultura judaica. Procuramos, a partir de uma análise aprofundada desses textos acadêmicos, expor não apenas o “estado da arte” sobre a temática; mas, a partir de uma tal compilação, frisar ao leitor o quanto a figura Templo foi elemento central na formação identidade coletiva judaica e resistências às tentativas de alteração na ordem do território religioso sagrado.

Entretanto, necessita-se fazer um apanhado histórico da forma simbólica espacial sagrada que antecedeu ao Templo Judaico, a qual foi por séculos vista como elo de contato entre a divindade e o homem religioso; a tenda móvel de culto e adoração chamada Tabernáculo.

A análise do Tabernáculo como lugar sagrado é de extrema importância para a compreensão processo de criação de uma identidade cultural religiosa e resistência às tentativas de unificação por parte dos conquistadores pagãos, tendo em vista que a historiografia do Templo está diretamente ligada à necessidade de uma rememoração dos momentos críticos vividos pelos hebreus.

Constata-se que tanto o futuro Templo quanto o Tabernáculo - nos seus respectivos tempos históricos - possuíam dimensão sagrada no seio da sociedade judaica, com a diferença do Templo ter um território fixo de culto e adoração, enquanto o Tabernáculo era uma espécie de tenda móvel, usada pelos judeus na sua peregrinação pelo deserto, após a saída do cativeiro egípcio, sendo um espaço sagrado móvel por sua natureza transitória (ROSENDAHL, 2014).

Na tradição judaica, a criação do Tabernáculo foi uma ordenança da divindade Yahweh ao lendário legislador Moisés⁷⁹ (Ex 25:8) para que os judeus tivessem um lugar para o culto e adoração a sua divindade enquanto estivessem em peregrinação no deserto.

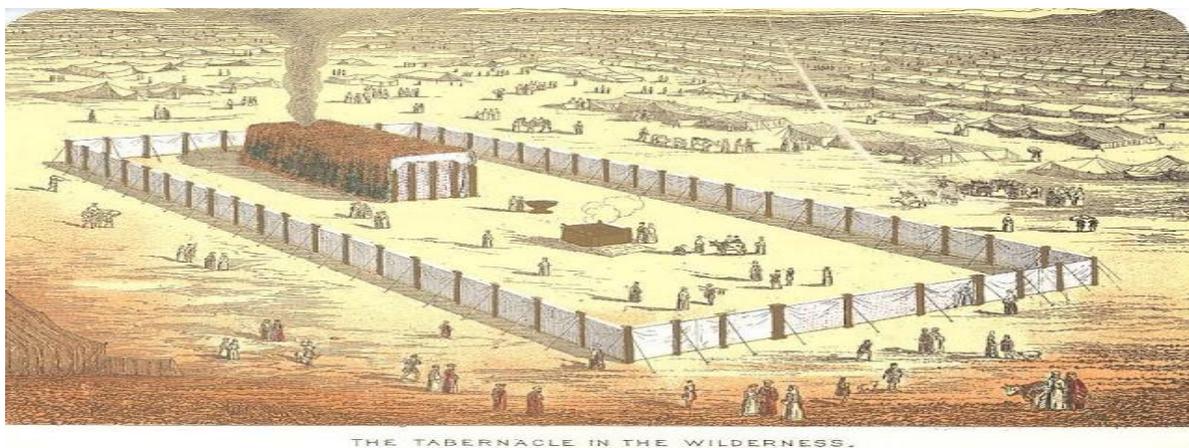
⁷⁹ A escola moderna de teologia defende a ideia da comprovação arqueológica para comprovar a existência dos personagens bíblicos. Segundo tal escola, os personagens bíblicos em sua grande maioria são exemplos de comportamentos e atitudes tidas como ideais ou abomináveis para seus escritores. Utilizo na narrativa o termo lendário por não existir nenhum relato histórico ou dado que comprova a existência física de um judeu chamado Moisés, entretanto, o perfil do legislador ideal também se encontra na narrativa grega através da figura de Licurgo também lendário legislador de Esparta, que recebeu as leis diretamente da divindade e entregou ao povo. Para um melhor entendimento do tema, sugiro a leitura do artigo de Diego Silva (2008). "A releitura de Licurgo nas Antiguidades Judaicas (AJ) de Flávio Josefo".

2.1 Tabernáculo: forma simbólica espacial religiosa

A palavra Tabernáculo vem do hebraico *Mishkan*, que significa santuário ou local de habitação do sagrado, sendo um espaço sacrificial e de rememoração das benesses da divindade em relação ao povo hebreu.

Ressalta-se que, conforme a tradição judaica, até o modelo e a forma como seria esse espaço sagrado foi dado pela divindade ao legislador Moisés (Ex 39-40), sendo confeccionado por Bezaleel e Aoleabe (Ex 31:1-6), o Tabernáculo seria dividido em três áreas/zonas: o Átrio/Pátio *Chatser*, delimitado pelas cortinas de linho fino, o Santo Lugar *Kodesh*, que seria a primeira parte interna e o Santo dos Santos ou Santíssimo *Kodesh HaKodashin*, um espaço cúbico no qual se fundiam as dimensões humanas representadas pela imperfeição e necessidade sacrificial e celestial observadas pelas perfeição e redenção.

Figura 8: Tabernáculo



[Fonte: RIGGENBACH, 1867]⁸⁰

⁸⁰ Visão do tabernáculo desenvolvida por Christoph Johannes Riegenbach (1867), considerado um dos maiores teólogos do séc. XIX, o qual ficou marcado historicamente pelo estudo do Antigo Testamento e da figura de Moisés para o judeu ortodoxo.

Figura 9: Disposição aproximada do Tabernáculo



[Organizado pelo autor a partir de Ex 25-28 e Archer (1974)]

Segundo Josefo (AJ), a divisão do Tabernáculo representava a divisão do próprio mundo. O espaço sagrado se materializava nas dimensões da tenda e refletia uma unidade céu-terra e divino-humano; o átrio representava a humanidade, já o santo lugar seria o céu como os homens veem sua imensidão, por sua vez o santo dos santos estava representado pelo céu habitado, pela divindade com sua imensidão e infinitude. Cada espacialidade tinha uma representação simbólica e todas elas se fundiam no *Santo dos Santos*, que era o local de intercessão e contato direto com a divindade.

Destaca-se que a tenda media aproximadamente 30 por 15 metros (Ex 26) e sua disposição geográfica era inalterada desde a mobília, que é a armação da tenda (Ex 40:22-33) até o acampamento do povo ao redor (Nm 2:1).

Cada zona existente dentro da tenda possuía um nível maior de sacralidade, até se chegar ao Santo dos Santos, que tinha no seu interior a arca da aliança, que era o objeto mais sagrado dentro deste judaísmo, sendo autorizada a entrada nesta zona apenas do sacerdote, que deveria ser descendente de Aarão⁸¹ para fazer a expiação dos pecados do povo.

⁸¹ No que tange ao sacerdócio no Templo foi escolhido, conforme as Sagradas Escrituras Judaicas, a descendência de Aarão, irmão de Moisés, que seriam os mediadores entre Yahweh e o povo, ao apresentar os

Cada objeto presente em cada uma dessas zonas tinha seu simbolismo e o perfeito local onde deveria ser colocado; assim, tudo era feito para que o povo se recordasse das grandes obras da divindade e se atentasse à peculiaridade religiosa como aspecto preponderante da cultura judaica em relação às demais culturas na Antiguidade.

Segundo a tradição judaica, a cada parada no deserto na fuga da servidão egípcia⁸² o Tabernáculo era montado de dentro para fora para que os locais tidos como mais sagrados fossem os primeiros a estar de pé com intuito de buscar o mais rápido possível uma aproximação com a divindade judaica – sendo montado a partir do Santo dos Santos até o Átrio. Cada uma das tripartições da tenda sagrada retrataremos em um breve relato.

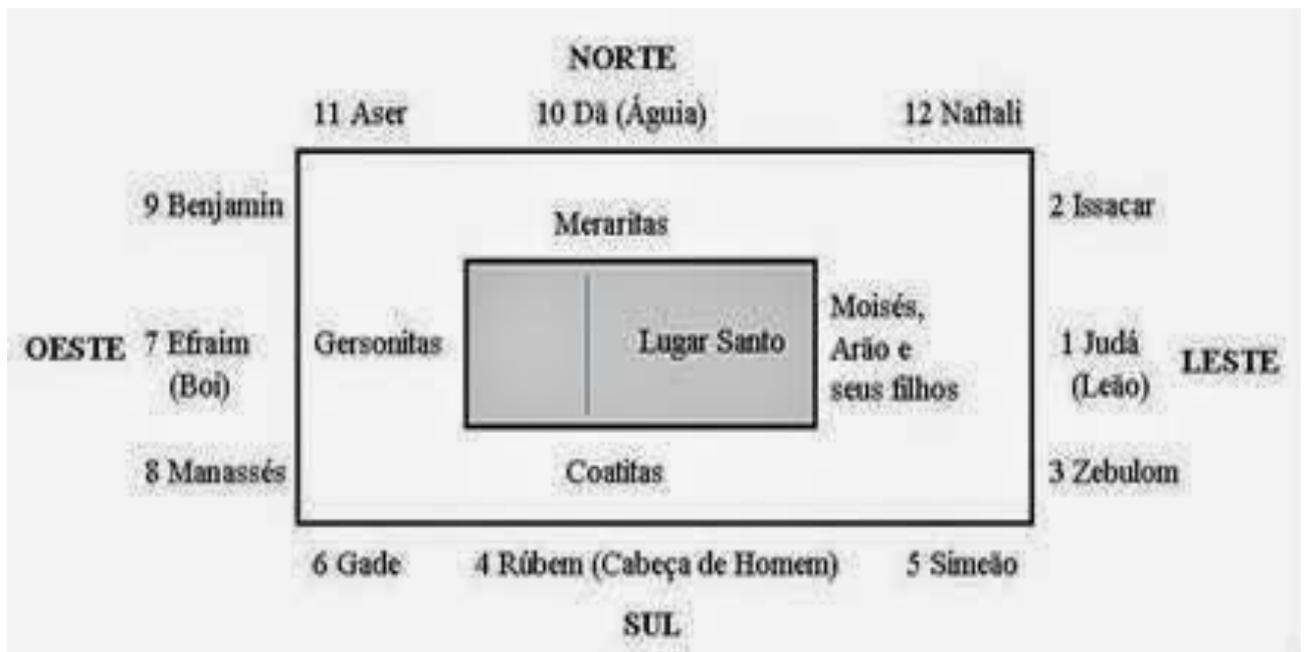
A entrada principal do átrio/pátio ficava voltada ao Leste, por sua vez o Santo dos Santos ao Oeste, assim como as doze tribos que representam a descendência de Jacó/Israel se posicionavam na seguinte ordem geográfica; no Leste ficavam Judá, Issacar e Zebulom (Nm 2:3-9), ao Sul ficavam Ruben, Simeão e Gade (Nm 2:10-14), ao Oeste Efraim, Manassés e Benjamin (Nm 2:18-22) e ao Norte Dã, Aser e Naftali (Nm 2:25-29).

Finalmente, acampavam ao Oriente, diante da Habitação, diante da Tenda da Reunião, ao Oriente, Moises, Aarão e seus filhos, que tinham o encargo do Santuário em nome dos israelitas. Todo estranho que se aproximasse devia ser punido com a morte (Nm 3:38).

sacrifícios de libação e purificação dos judeus. Entretanto, os hebreus ao longo dos anos foram se distanciando das leis e o cargo passou a ter um aspecto político e central na sociedade judaica.

⁸² Conforme relatos presentes na Torah, os judeus foram escravizados pelos egípcios por mais de um século até que Moises, que era judeu de nascimento mas vivia na corte egípcia, ao ver seu povo subjugado, resolve por intermédio de Yahweh retirar seu povo da servidão do Egito, prometendo uma terra que manava leite e mel, e na qual os judeus teriam paz e não seriam mais escravizados desde que guardassem os mandamentos e ordenanças de Yahweh. Fato que não aconteceu e os judeus ficaram peregrinando por 40 anos no deserto.

Figura 10: Disposição das Tribos de Israel



[Organizado pelo autor a partir de Nm 2-3:39]

O *Átrio/Pátio* era um cercado em forma retangular, demarcado por uma cortina (50 x 25 m) de linho branco, que representava na mentalidade judaica, a pureza e santidade necessárias para a aproximação a divindade, com 2,5m de altura, sustentado por 60 colunas, apoiadas em base de cobre (Ex 27:9).

O átrio era descoberto e tinha uma representação simbólica de aproximação de Yahweh, cabendo ao homem se "despir das vestes pecaminosas" para se adentrar a comunhão direta com a divindade.

Observam-se graus de santidade dentro da própria forma do prototemplo, já que dentro do Tabernáculo existiam determinados lugares e objetos consagrados que somente o Sumo Sacerdote responsável por apresentar a expiação dos pecados do povo à divindade poderia adentrar e tocar; sendo vedado e passível de punição qualquer transgressão à regra do sacerdócio e de aproximação do Templo.

Um dos objetos que compunham o pátio era o altar de holocausto *Mizbach HaNechóshet* (Ex 38:1-7), esta era a primeira e maior peça do Tabernáculo, medindo 2,5m de comprimento, 2,5m de largura na forma quadrada e 1,5m de altura e ficava logo à entrada da porta, na qual eram apresentadas todas as ofertas (ARCHER, 1974). Foi feito com madeira de cetim e recoberto com bronze. O sacrifício era efetuado no altar para remissão dos pecados dos judeus.

O segundo item existente era o lavatório *Kior* (Ex 30:18-21); logo após o altar do holocausto e antes da tenda estava a pia de cobre maciço. Servia para que os sacerdotes se lavassem após os trabalhos de sacrifício no altar e antes de entrar no Santo Lugar.

Figura 11: Altar de Holocausto *Mizbach heNechóshet*



[Fonte: FRANKEL; TEUTSCH, 1992]⁸³

Figura 12: Lavatório *Kior*



[Fonte: FRANKEL; TEUTSCH, 1992]

O *Lugar Santo* por sua vez já era coberto e o sacerdote adentrava semanalmente para entrar na presença da divindade. No lugar santo estavam presentes a mesa dos pães da proposição *Shulchán*, o candelabro *Menorah*, possivelmente o símbolo judaico mais conhecido no Ocidente⁸⁴ e o altar de incenso *Mizbach HaZahav*. A mesa com os pães da proposição ficava do lado do norte com a sua coroa ornamental coberta de ouro puro.

⁸³As imagens usadas são baseadas no trabalho de Ellen Frankel e Betsy P. Teutsch (1992), *The Encyclopedia of Jewish Symbols*.

⁸⁴ O símbolo judaico mais conhecido entre os Ocidentais na contemporaneidade é o candelabro de 7 pontas, que representa a ligação dos judeus com sua divindade como sustentáculo. Vale ressaltar que devido ao fenômeno da aculturação e de retorno aos símbolos do Antigo Testamento várias igrejas cristãs utilizam este símbolo nos seus cultos como forma de representar que o Deus dos Judeus e do Antigo Testamento também se faz ali presente.

A cada cerimônia do *Shabat*⁸⁵ os sacerdotes deviam colocar sobre a mesa os doze pães - simbolizando as 12 tribos de Israel, dispostos em duas colunas, e borrifados com incenso. Os pães removidos deviam ser comidos pelos sacerdotes, já que existia um censo de purificação do corpo para o encontro com o Santíssimo. Tal purificação deveria ser tanto de dentro para fora - endógena - através das orações e dos jejuns, quanto de fora para dentro - exógena - alimentando-se da massa que estava disposta sobre um objeto sagrado, tornando-a igualmente sagrada e santa.

Ao sul estava o candelabro de 7 hastes *Menorah*, com as suas 7 lâmpadas⁸⁶. O *Menorah* era feito de ouro maciço e cada uma das suas hastes era ornamentada com flores trabalhadas semelhantes a lírios.

Como não havia janelas dentro do Santo Lugar, as lâmpadas do candelabro nunca ficavam na sua totalidade apagadas, mas tinham como função iluminar ininterruptamente dia e noite com um claro simbolismo de demonstrar a divindade estava diuturnamente ao lado do seu povo na peregrinação pelo deserto antes de chegar a terra prometida.

Diante do véu que separava o Lugar Santo do Santo dos Santos, sendo assim chamado em virtude da *presença imediata do Altíssimo*, achava-se o áureo altar de incenso.

O Sacerdote deveria queimar incenso todas as manhãs e tardes sobre o altar. As pontas do altar eram aspergidos com o sangue do sacrifício para a remissão dos pecados, e no grande dia de expiação dos pecados era na sua totalidade borrifado com o sangue do sacrifício em prol da expiação dos pecados do povo.

Atenta-se que para a identidade coletiva judaica o fogo presente no altar tinha sido aceso por Yahweh, e conservado miraculosamente de maneira sagrada para o sacrifício e remissão dos pecados do povo, como cerimonial que deveria ser perpétuo e constantemente rememorado.

⁸⁵ Nome dado ao dia de descanso dos judeus como representação do fim da obra da criação. Neste dia o judeu não exercia trabalho braçal, sendo dado apenas ao culto a sua divindade e gratidão pela sua obra perfeita.

⁸⁶ O número sete esta sempre presente nos elementos da cultura judaica por rememorar a criação perfeita do mundo pela divindade.

Figura 13: Mesa dos Pães da Proposição



[Fonte: FRANKEL; TEUTSCH, 1992]

Figura 14: Candelabro *Menorah*



[Fonte: FRANKEL; TEUTSCH, 1992]

Figura 15: Altar de Incenso



[Fonte: FRANKEL; TEUTSCH, 1992]

No terceiro compartimento, o *Santo dos Santos*, onde se centralizava a cerimônia simbólica da expiação e intercessão, e que formava o elo entre os céus representando a divindade e o seu povo.

Nesse compartimento estava a arca da aliança *Aron Haberit*, uma grande caixa feita de madeira acácia, coberta de ouro por dentro e por fora, tendo uma coroa de ouro em redor de sua parte superior.

Feita para ser o receptáculo das tábuas de pedra do decálogo, sobre as quais a própria divindade escrevera os Dez Mandamentos, entregando ao lendário legislador Moisés. Além das tábuas dos mandamentos a arca da aliança continha um pote com maná e a vara de Aarão que florescera miraculosamente no deserto.

Na literatura judaica e da Torah⁸⁷ a arca da aliança é também conhecida como arca de Deus *Aron Hashem*, arca Sagrada *Aron HaKodesh*, arca do Testemunho *Aron Haedut* e arca da Força *Aron Oz*.

A cobertura da caixa sagrada chamava-se propiciatório *Kapporet*. Este era feito de uma peça inteiriça de ouro, e encimado por querubins do mesmo metal precioso, ficando um de cada lado. Uma asa de cada anjo estendia-se ao alto, enquanto a outra estava fechada sobre o corpo em sinal de reverência e humildade (Ez. 1:11).

A posição dos querubins, tendo o rosto voltado um para o outro, e olhando reverentemente abaixo para a arca, representava na mentalidade judaica a

⁸⁷ A Torah é uma das divisões da Bíblia Hebraica que representa as Leis Morais e Cerimonias que o homem deveria cumprir e que estão expressas nos primeiros cinco livros das Sagradas Escrituras: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

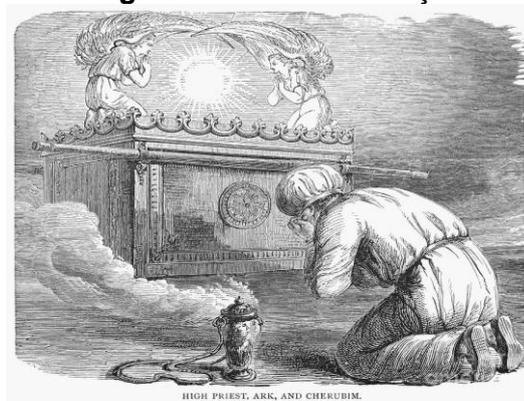
reverência com que a hoste celestial considera a lei de Yahweh e o seu plano para o seu povo escolhido. Uma espécie de vapor que representava manifestação física da glória divina ficava acima do propiciatório, entre os querubins. Através deste vapor, chamado de *Shekhinah*, Yahweh tornava conhecida a sua vontade ao Sumo Sacerdote, que era o mediador do povo e a divindade.

As ordenanças da divindade eram comunicadas basicamente de duas maneiras ao Sumo Sacerdote; primeiramente, por uma voz que saía do vapor ou por uma luz que decaía sobre o anjo à direita, para significar aprovação; secundariamente, por uma sombra que repousava sobre o que ficava ao lado esquerdo, para revelar reprovação ao plano arquitetado pela povo na figura do Sacerdote (GINZBERG, 2014).

O Sumo Sacerdote tinha obrigação de adentrar o Santo dos Santos uma vez por ano no tradicional dia de *Yom Kippur*, dia da propiciação, e na cerimônia, deveria espargir sobre a tampa da arca o sangue do animal imolado sobre o altar. O significado simbólico da arca é tamanho na cultura judaica que esta foi a única peça trasladada para o Templo de Salomão. É o maior e mais significativo símbolo que liga o cotidiano do povo judeu ao mundo imaginário. Mas real e vivo na mentalidade do judeu na Antiguidade, segundo trecho transcrito da obra de Kevin Conner (2005), professor da *Portland Bible College*:

A arca da aliança foi a mais importante peça de todos os objetos presentes na mobília do Tabernáculo. De fato, toda estrutura do Tabernáculo, assim com sua mobília girava em torno desse artigo. Sem essa peça e tudo o que ele prefigurava simbolicamente, o Tabernáculo seria meramente uma tenda. Esse artigo dava significado vida a estrutura e mobília existente na Tenda (CONNER, 2005, p. 76).

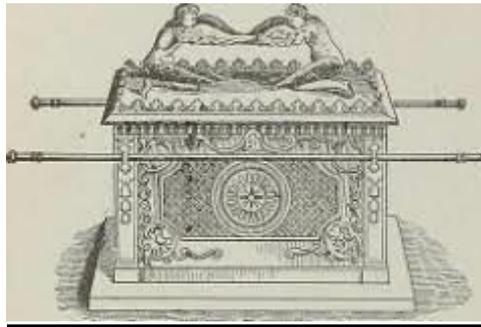
Figura 16: Arca da Aliança



[Fonte: BARON, 1955]⁸⁸

⁸⁸ Livro do falecido professor Salo Wittmayer Baron (1955), que narra de forma pormenorizada a história dos judeus com algumas gravuras de seus símbolos de culto.

Figura 17: Propiciatório



[Fonte: BARON, 1955]

Figura 18: Itens dentro da Arca



Domínio Público [<http://www.domini.org/tabern>]⁸⁹

O Tabernáculo pode ser visto como um protótipo da forma simbólica espacial religiosa do Templo, que surgiu após alguns séculos, porém deve ser analisado como um microcosmo independente, no qual segundo a visão de um judeu legalista representaria o lugar de interligação entre o humano e o sagrado. Um *microespaço do sagrado móvel*, no qual a divindade interagiu com o povo durante a sua peregrinação, todavia, compreende-se que toda ritualística descrita acima deveria ser seguida rigorosamente para que o sagrado se manifestasse diretamente ao povo através do Sumo Sacerdote.

Bezalel foi capaz de imitar a criação ao construir o Tabernáculo, ainda que em pequena escala. Pois o Tabernáculo é um microcosmo completo, uma cópia miraculosa de tudo quanto existe no Céu e na Terra (SCHOLEM, 1978, p. 199, grifo nosso).

⁸⁹ Dentro da arca da aliança existia três elementos considerados sagrados pelo judeu tradicional, sendo eles: as tábuas dos dez mandamentos que Yahweh entregou a Moisés, a vara de Arão que floresceu como obra miraculosa da divindade e o maná que era o alimento dado pelo próprio Deus na peregrinação durante o deserto.

A literatura que discorre sobre o Tabernáculo coloca em ênfase o papel do Santo dos Santos em relação aos demais compartimentos da tenda sagrada, tendo em vista ser a exata área de interação entre divindade e humanidade.

Do ponto de vista geográfico os textos que retratam esse período histórico abordam apenas questões acessórias, como a disposição dos objetos sagrados dentro da tenda e a posição do povo frente à ritualística judaica.

Dos autores em língua inglesa que trabalham a forma do Tabernáculo como sagrada, destacam-se a produção acadêmica de teólogos como Kevin Conner e o falecido professor de antigo testamento da Universidade de Cambridge, Harold Henry Rowley, que buscava através de suas pesquisas comprovar a historicidade do Tabernáculo, assim como dos Templos relatados nas Escrituras Judaicas.

Verifica-se estudos historiográficos (GOODMAN, 1994; HENGEL, 1974), teológicos e de cientistas da religião (BICKERMAN, 1988; CONNER, 2005; FLUSSER, 2009; SCHEINDLIN 1998; SCHOLEM, 1978; SCHULTZ, 1995) que trabalham a questão do sagrado no seio do judaísmo, porém de forma acessória, por não adentrarem com especificidade ao debate do espaço sagrado e sua função primordial na criação de uma identidade religiosa ou mesmo sua função motriz na sociedade judaica.

O foco dos trabalhos dos pesquisadores estavam ligados à dinâmica do povo e o entendimento da formação do sistema de governo teocrático e a forma como as Leis morais e cerimoniais ditavam o ritmo da sociedade.

As aproximações iniciais eram feitas pela *Tanakh*⁹⁰, isto é, a Bíblia Judaica conhecida como Antigo Testamento pelos cristãos. Na visão do povo judeu o princípio de religião com o sagrado, através de um espaço de comunhão direta com sua divindade, nasce logo após a expulsão do homem do jardim do Éden quando Adão e Eva viviam em comunhão diária e constante com a divindade.

A necessidade de reaproximação gerada após a transgressão cria um sentimento de reconexão mediado por algo/algum lugar que tenha um poder de atração e que ligue as esferas humanas e sagradas; assim as ideias de lugares de adoração e sacrifício já aparecem com os antigos patriarcas dos judeus como Abraão, Isaque e Jacó/Israel, conforme trecho transcrito do Gênesis.

⁹⁰ A Bíblia judaica é dividida em três seções: *Torah* - Lei contendo o Pentateuco, *Neviim* - Profetas e o *Ketuvim* - Escritos. A junção dessas três divisões forma o *Tanakh*, que é um acrônimo utilizado dentro do judaísmo para denominar seu conjunto principal de livros sagrados.

Deus disse a Jacó: Levanta-te! Sobe a Betel e fixa-te ali. ali erguerás um altar ao Deus que te apareceu quando fugias da presença de teu irmão Esaú. Jacó disse à sua família e a todos que estavam com ele: "Lançai fora os deuses estrangeiros que estão no meio de vós, purificai-vos e mudai vossas roupas. Partamos e subamos a Betel! Aí farei um altar ao Deus que me ouviu quando estava na angustia e me assistiu na viagem que fiz." (Gn 35:1-3).

Observa-se que desde a mais longínqua Antiguidade o povo judeu busca essa reconexão com a divindade, que só acontece em determinados locais que são tidos como sagrados (ELIADE, 1992). Esses locais exercem um tão forte poder de atração sociomental na população que vive em um ambiente altamente religioso que o lugar sagrado passa a ser a principal instância de coesão da sociedade, assim como elo da formação de uma identidade cultural.

Pela tradição rabínica⁹¹, aproximadamente 300 anos depois da instituição do Tabernáculo com a consolidação do regime monárquico através do Rei Davi⁹² (1040-971 a.C.) – que segundo o arqueólogo americano Edwin Thiele governou os reinos unificados de Israel entre 1003 a 971 a.C., sucedendo o primeiro reinado do controverso Saul –, surgiu a ideia de instituir um Templo fixo, que seria um memorial de todas as honras e benesses dadas ao povo judeu; sendo assim um território fixo no qual o povo judeu deveria prestar suas homenagens e referências a sua divindade.

Entretanto, conforme palavra enviada da sua divindade ao profeta⁹³ Natã, Davi foi impedido de construir o Templo por ter cometido deslizes ao longo da sua jornada como governante de Israel e por seu reinado ter sido muito sangüinário, sendo entregue a dádiva da construção do Templo ao seu filho que o sucederia no governo dos judeus. Segue trecho da palavra divina dada a Natã registrada no primeiro livro das Crônicas dos Reis de Israel.

Mas, naquela mesma noite, a palavra de Deus foi dirigida a Natã nestes termos: Vai dizer a Davi, meu servo: Assim fala lahweh: Não serás tu quem me construirá uma casa para eu nela morar. Sim, jamais morei numa casa, desde o dia que fiz Israel subir até hoje, mas eu passava de tenda em tenda

⁹¹ A tradição rabínica foram o conjunto de tradições orais compiladas em um livro chamado Talmude, vale ressaltar que esse livro não foi concluído, já que era constantemente reescrito pelos rabinos judeus - inserindo novas recomendações, conforme novas orientações divinas ou mesmo um consenso existente entre os principais dos sacerdotes de um determinado tempo histórico.

⁹² O principal Rei da história dos judeus seguiu as orientações de Yahweh e deixou os caminhos preparados para a construção da habitação física grandiosa da divindade. Personifica o exemplo a ser seguido por um judeu tradicional, que mesmo diante de falhas como homem busca fazer tudo que está ao seu alcance para agradar a sua divindade (I Rs 8:17; 9:4; II Cr 6:7; 30:19).

⁹³ O profeta era um dos principais ofícios da sociedade hebreia antiga. O Rei estaria subordinado ao profeta que receberia a mensagem diretamente da divindade e repassaria para cumprimento por parte da realeza (FAUR, 2008).

e de abrigo em abrigo. Durante todo tempo em que caminhei com todo o Israel, acaso disse a algum dos juizes de Israel que designei como pastores do meu povo: Por que não construís uma casa de cedro? Eis agora o que dirás a meu servo Davi: Assim fala Iahweh dos Exércitos. Fui eu quem te tirei do pastoreio, de detrás das ovelhas, para seres chefe do meu povo Israel. Estive contigo por toda parte aonde ias, exterminei diante de ti todos os teus inimigos. Dar-te-ei um renome igual ao dos mais ilustres da terra. Escolherei um lugar para Israel, meu povo, lá o estabelecerei e ele habitará nesse lugar sem ser inquietado, e os maus não tornarão a oprimi-lo como outrora, desde quando estabeleci juizes sobre meu povo Israel. Submeterei todos os teus inimigos. Eu te anuncio que Iahweh te fará uma casa e quando se completar o tempo de te reunires a teus pais mantereí depois de ti a tua posteridade: vai ser um de teus filhos, cujo reinado firmarei. Ele me construirá uma casa e eu firmarei seu trono para sempre. Eu serei para ele pai e ele será para mim filho; não lhe retirarei meu amor, como o retirei daquele que te precedeu (I Cr 17-3-13).

O trecho transcrito das sagradas escrituras judaicas mostra como a divindade, mesmo sendo infinita e mesmo os céus não contendo sua glória, opta por morar num Templo construído por mãos do seu povo escolhido.

A divindade escolhe a linhagem de Davi para construir sua casa fixa, porém assim como fez com o lendário legislador Moises impedindo-o de adentrar ao lugar prometido de Canaã, deixando sua conquista ao seu sucessor Josué. O mesmo aconteceu com Davi, que realizou toda a preparação dos materiais para a construção do Templo, porém sua construção ficou por conta do seu filho Salomão.

2.2 O Primeiro Templo: *axis mundi*

Salomão (1005-931 a.C.) foi o terceiro rei da história de Israel, reinando segundo a arqueologia entre 970-931 a.C. Sua grande missão era manter o reino de Israel unificado e realizar a construção do lugar sagrado de habitação do Altíssimo.

A tradição judaica coloca que a construção do Templo *Beit HaMiqdash* teve início no seu quarto ano de reinado, seguindo o plano arquitetônico ditado por Davi (I Cr 28:11-19). A construção prosseguiu por 7 anos, conforme relato do livro sagrado da cultura judaica (I Rs 6:37-38) com madeira e operários especializados em madeira e pedra do Líbano fornecidos a Israel pelo rei de Tiro.

Conforme relatos da tradição rabínica inseridos nos *midrashim*⁹⁴, que têm enorme similaridade aos relatos dos reis de Israel apresentados nas Escrituras Judaicas, verificam-se que mais de 30 mil israelitas foram convocados para auxiliar as obras de construção do Templo, assim como diante de um período de enorme prosperidade frente às conquistas territoriais do seu antecessor, Salomão contratou mais de 70 mil pessoas, que não eram israelitas, para trabalharem como carregadores e outras oitenta mil como cortadores (II Cr 2:1-3).

As pedras da construção do Templo eram entalhadas, sendo encaixadas umas nas outras, sem que houvesse barulho e instrumentos de ferro presentes do interior da obra. O Templo se utilizava de escada em estilo caracol para acesso aos dois pavimentos superiores (I Rs 6:8).

Salomão recebeu quase tudo devidamente preparado pelo seu pai Davi, todavia, buscou ir além ao construir um enorme Templo para os padrões arquitetônicos da época em um curto intervalo de tempo, sendo um tempo recorde para as grandes construções de templos as divindades na Antiguidade.

A planta de construção do Templo se assemelhava muito com o antigo Tabernáculo, principalmente pela divisão em 3 compartimentos. Por sua vez, as diferenças básicas residiam nas dimensões do Lugar Santo e do Santo dos Santos.

O Lugar Santo tinha 40 côvados (17,8 m) de comprimento, 20 côvados (8,9 m) de largura e, evidentemente, 30 côvados (13,4 m) de altura, por sua vez O Santo dos Santos, era um cubo de 20 côvados (8,9 m) de lado. (I Rs 6:2; 6:20; II Cr 3:8).

⁹⁴ Os *midrashim* é o gênero de literatura rabínica em que se encontram os primeiros comentários sobre a Torah Escrita e a Torah Oral, assim como os desdobramentos dos sermões e da literatura rabínica não legalista, que formam comentários contínuos sobre passagens obscuras ou que mereçam uma atenção especial por parte dos judeus tradicionais (KENNETT, 1933).

Segundo a tradição judaica o Templo estaria localizado no Monte Moriá⁹⁵, sendo considerado um lugar chave para as dinâmicas culturais judaicas. Um forte elo de unidade é criado entre o Monte, que é sagrado pela sua natureza e dinâmicas históricas, o Templo, como um lugar de rememoração das benesses da divindade e prestação de sacrifício e culto, e a população, que via o lugar como centro da sociedade por ser a divindade a principal instância de comando e coesão social.

O historiador Flávio Josefo (AJ 10.8) afirma que o primeiro Templo subsistiu por 470 anos, 6 meses e 10 dias⁹⁶ até a sua destruição, embora os dados não sejam totalmente conclusivos, já que existem dados da tradição rabínica que não coincidem com os apresentados por Josefo.

Percebe-se que na Antiguidade os templos estavam sempre em uma localidade de destaque, no alto de montes/montanhas, devido à crença que os templos faziam uma conexão direta entre o universo divino e o mundo dos homens. Sendo assim, os templos presentes no cume dos montes representariam o mais próximo que o homem comum chegaria da sua divindade; facilitando o contato do universo divino por excelência com o sacerdote, que é o homem mais próximo da divindade, representando o universo humano.

A literatura sobre o Primeiro Templo é mais ampla que a do seu antecessor, porém ainda muito limitada, tendo em vista o lastro temporal, sendo necessário recorrer aos autores do judaísmo para entender as dinâmicas do Primeiro Templo e a influência direta do sagrado no cotidiano da população.

Um dos grandes eruditos que trata acerca do primeiro Templo é o professor Samuel J. Schultz, que lecionou a disciplina Antigo Testamento na *Wheaton College*, entre 1949 e 1980.

Outro grande nome que nos aponta a historicidade do Templo é o arqueólogo Roland de Vaux⁹⁷ (1903-1971), que comandou as pesquisas e descobertas dos rolos

⁹⁵ O Monte Moriá foi o marco de diversos eventos históricos do povo judeu ao longo da sua consolidação como nação. O suposto monte no qual a divindade ordenou que o patriarca Abraão sacrificasse seu filho da promessa Isaque. O primeiro patriarca vive a epifania ao encontrar o próprio anjo do Senhor e Davi recebe as instruções para construção do Templo na chamada: Pedra do Sacrifício. Uma forte traço histórico de identidade e sentimento religioso foi criado entre os judeus e esta localidade. Cabe destacar que atualmente o Monte é ocupado pelo santuário islâmico conhecido como Cúpula da Rocha; nome popular dado à Mesquita de Omar (WIGODER, 2006).

⁹⁶ Ressalta-se que os relatos rabínicos de *Seder Olám Raba* divergem da cronologia apresentada por Flávio Josefo. Os relatos, possivelmente escritos pelo talmudista Jose Ben Halaftha, afirmam que o Templo ficou de pé por pouco mais de 410 anos, sendo destruído pelos babilônios no séc. VI a.C (FUNK; WAGNALLS, 1960).

⁹⁷ Um dos principais nomes da arqueologia contemporânea, responsável pelo trabalho nos MMM, e que foi diretor da Escola Bíblica na França e Professor de uma Escola Teológica Católica ao Leste de Jerusalém. Tinha como objetivo comprovar a veracidade dos textos existentes no Antigo Testamento e para isso dedicou a vida na

de Qumram⁹⁸ e fundou a *École Biblique de Jérusalem* juntamente com o professor Merrill F. Unger, o qual se dedicou à cátedra de Antigo Testamento na Universidade de Dallas.

De Vaux (2008), ao tratar sobre a localidade de culto e prestação de cerimônias e homenagens à divindade, mostra que sempre uma teofania ou hierofania na Antiguidade demarcavam o território sagrado e sua direta interação com a sociedade.

A escolha do lugar de culto não deve ser feita pelo homem. Porque este é o lugar onde o fiel pode encontrar seu Deus; ele será determinado por uma manifestação da presença ou ação divina (DE VAUX, 2008, p. 314-315, grifo nosso).

Segundo o trecho transcrito, a manifestação da divindade ao Rei Davi, ao responder com fogo o altar construído em sua memória com madeira de aráuina outorgou ao lugar de construção do Templo o *status* de sagrado e lugar de contato entre as esferas sagrada e humana, conforme relatado nas Escrituras judaicas (II Sm 24.18-25; I Cr 21.26-28).

Levantamentos feitos pela tradição rabínica, e refletido nos escritos de De Vaux, mostram que os ordenamentos deuteronômicos determinam a centralidade geográfica do lugar de adoração. Tal menção nos remete à ideia de *simbolismo cêntrico* desenvolvida por Eliade (2010); assim como uma aparição ou manifestação sobrenatural da divindade tornava sagrado não somente o contexto dos rituais e a cerimonialística em torno do Templo, mas o próprio lugar que expressava sua sacralidade por ser a área de contato direto entre o humano e sagrado.

São estes os estatutos e as normas que cuidareis de pôr em prática na terra cuja posse Yahweh, Deus de teus pais, te dará, durante todos os dias em que viverdes sobre a terra. Devereis destruir todos os lugares em que as nações que ireis conquistar tinham servido aos seus deuses, sobre os altos montes, sobre as colinas e sob toda árvore verdejante. Demolireis seus altares, despedaçareis suas estelas, queimareis seus postes sagrados e esmagareis os ídolos dos seus deuses [...] É no lugar que Yahweh vosso Deus houver escolhido para aí fazer habitar o seu nome que trareis tudo o que eu vos ordenei: vossos holocaustos, vossos sacrifícios, vossos dízimos, os dons as vossas mãos e todas as oferendas escolhidas que tiverdes prometido como voto a Yahweh (Dt 12:1-3; 11).

revisão dos manuscritos encontrados em Qumram. Sua obra certamente está entre as mais aclamadas no contexto dos estudos em arqueologia bíblica.

⁹⁸ *Qumran* é um sítio arqueológico localizado na margem do Mar Morto, cerca de 22 quilômetros a leste de Jerusalém, em Israel. Nesse sítio foram descobertos mais de 930 documentos, entre os anos de 1947 e 1956; tais documentos foram escritos entre os sécs. III a.C. e I d.C., estando a maioria deles em grego e hebraico. Destaca-se que tais documentos constituem fonte primordial para o entendimento do judaísmo antigo e dos primórdios do cristianismo (VERMÈS, 1997).

A manifestação da divindade a Davi e todo o histórico que liga a tradição do monte Moriá à história judaica foi a base para que Salomão construísse o Templo ao seu Deus neste monte que rememora não somente o governo de seu pai Davi, mas as raízes da tradição judaica (II Cr 3:1), sendo assim um lugar geográfico central na história e na fé dos judeus.

Quando Deus criou o mundo. Ele pôs as águas do oceano ao redor da Terra. E, no coração do mundo habitado, Deus pôs Jerusalém. E no coração de Jerusalém a Montanha Santa. A Montanha abriga o *Sanhedrin*, no coração do qual está o Templo. E no coração do Templo está o Santo dos Santos, onde repousa a glória da divindade. E este é o coração do mundo (O ZOHAR, 2010, p. 112).

A tradição Escriturística, inclusive com sentido de balizar a escolha do Monte Moriá para construção do Templo, evoca tempos míticos ao inserir na identidade coletiva judaica, que naquele exato local de construção do Templo foi onde o primeiro homem Adão construiu um altar para ofertar a Yahweh, após a expulsão do Jardim do Éden.

Segundo a tradição rabínica o altar construído por Adão acabou sendo destruído no dilúvio, porém a ideia de conexão e restauração simbólica da aliança divindade-homem persistiu, e no mesmo monte a divindade pediu a Noé para que recriasse o altar de oferendas, mostrando-nos o forte simbolismo existente entre o lugar sagrado e a própria história do povo judeu, como demonstra o judeu ortodoxo Irving Bunin na sua narrativa.

Noé ao abandonar a arca o reconstruiu (altar) no mesmo ponto para levar seus sacrifícios de ações de grande frente à misericórdia do seu Deus [...] Assim desde o princípio da odisséia religiosa do homem sobre a Terra, o lugar do Santuário foi predeterminado, estabelecido inalteradamente (BUNIN, 2012, p. 500, grifo nosso).

Segundo a tradição, foi no monte Moriá que o patriarca Jacó, que futuramente foi chamado de Israel ao fugir da perseguição do seu irmão Esaú, teve uma visão de uma escada que ligava céus e terra com anjos subindo e descendo, sendo o lugar chamado de *porta do céu* (Gn 28.17).

A conexão de seres celestiais, a instauração do Templo e a apocalíptica estão presente desde a fundação do Templo, já que o mesmo tem uma função social de preservação da identidade sociocultural judaica, assim como a apocalíptica que busca na rememoração da tradição e dos costumes judaicos um meio de atingir a vida eterna e a salvação do domínio estrangeiro.

Na tradição dos pais judaicos na *Mishna*⁹⁹, demonstram-se cinco bens aos quais, Deus deu ordenança sobre a criação, mas tomou para si; são eles: 1º) A Torah, 2º) Os céus e a terra, 3º) Abraão, 4º) os judeus e 5º) o Templo (Mishna 10.316). Segundo a descrição do rabino Bunin o Santuário (em todas as suas formas) é um bem especial e de posse direta do Deus dos judeus *kinián*, e deveria estar situado no lugar que a própria divindade escolhera (BUNIN, 2012).

O Santuário é um símbolo de ligação entre os judeus e sua divindade; assim como um símbolo de esperança entre os próprios judeus que partilhavam da mesma fé e crença de que, pela materialização de um *lócus* sagrado, a sua divindade estaria no controle das decisões políticas e no enfrentamento das nações inimigas.

O Templo, na visão de Conner (2005), era uma versão do Tabernáculo expandida; a divisão seguia os moldes instituídos no Tabernáculo com o Átrio, o Lugar Santo e o Santo dos Santos.

Suas medidas eram pouco maiores que o dobro da antiga Tenda Sagrada, representando no imaginário judaico a escolha divina e a grandiosidade do Deus dos Judeus, que agora repousava sobre um dos maiores Templos da Antiguidade; no lugar de conexão entre a esfera divina e humana.

Do ponto de vista arquitetônico, o Templo foi construído inspirado na arquitetura fenícia, segundo pesquisas arqueológicas da Universidade de Chicago, que exumaram estruturas semelhantes ao santuário judaico no norte da Síria. Sua estrutura era de um prédio de 3 andares com duas colunas, que serviam de base à sustentação e recebeu nome que representava a força dada por Deus ao território sagrado.

As colunas existentes no Templo judaico receberam os nomes de *Boaz* - Nele (Yahweh) está a força e *Jaquim* - Assim ele (Yahweh) se estabelecerá, observa-se que elas ficavam de frente ao Templo, que já na sua entrada evocava a sacralidade do território religioso; assim como os demais templos pagãos da Antiguidade, que tinham nomes das divindades ou elementos que representavam sua grandeza nas colunas. Parece razoável aceitar que tal modelo foi reapropriado pelos judeus do mundo mesopotâmico.

⁹⁹ Uma das primeiras grandes obras do judaísmo ao tornar escrita a tradição oral rabínica sobre temas relevantes, inseridos nos debates entre dos doutores da lei e aspectos peculiares sobre os escritos e sobre a figura do Templo.

O sincretismo era algo comum neste contexto histórico e a importação do modelo de construção sírio-fenício acabou trazendo a importação de certos costumes do universo religioso pagão para o mundo judeu – como visto na exaltação à divindade, através da suntuosidade e estrutura física do Templo.

O Templo era o símbolo da fé dos judeus no seu Deus, o qual não regia somente o espaço sagrado da fé, mas estava presente no ideário e na ação de cada judeu observante. A forma simbólica espacial do Templo era o lugar-centro, que unificava o (único) povo escolhido por Yahweh num pensamento (único) de gratidão ao seu (único) Deus através da (única) Torah.

O ideal simbólico de *axis mundi* do Templo, segundo as notas rabínicas interpretativas da Torah, estava presente ao unificar o pensamento judaico em torno da fé e da Torah.

O Templo se tornou um centro espiritual e religioso, unificando o pensamento do povo ao seu mais alto ideal, representando na fé em um único Deus e numa única Lei (BLECH, 2004, p. 247).

A forma espacial do Templo como pilar simbólico do mundo, conforme a tradição judaica, não é algo peculiar ao judaísmo antigo. Culturas pagãs na Antiguidade desenvolveram ideias semelhantes à confeccionada pelos judeus do Primeiro Templo. Pode-se traçar um paralelo com o da figura do homem primordial descrita por Bardesanes (gnóstico), reportado por Stobeu 2.2 (Fócio, Biblioteca). No final do séc. II d.C.,

Bardesanes encontrou indianos que disseram que no centro da Terra existe a estátua de um homem, de braços abertos como se tivesse sido crucificado. Na sua metade direita, o Sol, na esquerda, a Lua. Sobre seus braços repousa tudo o que há no mundo – o céu, os animais, os rios, as plantas etc. Deus teria dado essa estátua a seu filho para ter o modelo de criação do mundo (DOBRORUKA, 2010, p.9-10).

Esse homem primordial tem um corpo correspondente ao Deus supremo que foi posteriormente incorporado pela religião hindu. Outro paralelo se encontra presente no *Hino de Skambha*, conforme passagem do Atharvaveda (5,32-34), no qual o pilar cósmico de ligação entre os céus (mundo divino) e a terra (a humanidade) seria um tronco, sendo provavelmente uma simbologia da árvore cósmica¹⁰⁰.

¹⁰⁰ No quesito das representações imagéticas, a temática aparece num texto de origem mesopotâmica chamado de "Cilindro de Ciro"; temos a representação do Rei como sendo a árvore da vida, e nas representações de divindades na Mesopotâmia, como as presentes no templo de *Sin* e *Shamash* (SILVA, 2015).

Vale ressaltar que a imagem presente no *Atharvaveda* muito se assemelha ao relato da árvore de Dn 4 que está no centro da terra. Como centro cósmico da humanidade esta árvore possuía galhos grandes e frondosos, o que traz a imagem humana de braços estendidos, da mesma forma que Bardesanes relata a figura do homem primordial de braços estendidos.

Isso nos mostra como a simbologia oriunda da forma espacial do Templo como um *axis mundi* tem suas origens no universo mesopotâmico e indiano, sendo reapropriada a simbologia que define o Templo como o lugar de interação entre os universos divino e humano. O poderoso rei Salomão, ao edificar o Templo, indiretamente, propôs a união das histórias política e religiosa do reino, conforme o arqueólogo De Vaux.

O reino de Israel possui dois tronos, o primeiro estava no palácio no qual o Yahweh concedeu momentaneamente a Salomão, já o segundo e eterno estava materializado na glória e suntuosidade do Templo. Este trono era ainda mais importante que o político, pois ligava as ordens celestiais (divindade) e os homens. O trono imaterial e material conseguiram a unificação pela construção do Templo (DE VAUX, 2008, p.359-360, grifo nosso).

Após a morte de Salomão houve o cisma, no qual as dez tribos do Norte seguiram Jeroboão, fixando ao Norte da Judéia (Reino do Norte) e as outras duas tribos Judá e Benjamin seguiram a descendência davídica, com sua capital em Jerusalém.

O Templo momentaneamente estava a serviço das duas tribos do Sul, enquanto o Reino do Norte buscou criar seu próprio local de adoração na tentativa de se desvincular do Sul, porém tal prática não perdurou por muito tempo, já que os santuários criados por Jeroboão, em Dã e Betel, não tiveram a força psicológica, atrativo cerimonial, e nem possuíam a sacralidade de um local de união de forças divinas e humanas, tal como possuía o Templo de Salomão.

As 10 tribos que inicialmente ficaram sobre a tutela de Jeroboão foram chamadas de Reino do Norte e sobreviveram como reino autônomo até aproximadamente o ano de 720 a.C., com 19 reis ao longo da sua trajetória independente - dos reis Jeroboão até Oséias, durante pouco mais de 2 séculos.

Por sua vez, as tribos de Benjamin e Judá foram chamadas de Reino do Sul com capital em Jerusalém, perdurando sua independência política até aproximadamente 585 a.C., chegando ao fim com a invasão babilônica sob o

reinado de Nabucodonosor¹⁰¹. O Reino do Sul teve ao total 20 reis - dos reis Roboão até Zedequias e durou pouco mais de 3 séculos (SCHULTZ, 1995, p.151).

A forma do Templo de Salomão era tão peculiar à política e à cultura de Israel que a primeira iniciativa relatada na tradição rabínica instituída por Jeroboão, ao usurpar o governo de Roboão causando o cisma, foi a construção de novas localidades de adoração a Yahweh. Já que na sua visão caso mantivesse os sacrifícios e a ritualística no Templo de Jerusalém, o povo se rebelaria e dedicaria lealdade a Roboão e acabaria por depô-lo do seu posto, conforme relato descrito no livro dos Reis de Israel (I Rs 12:27).

Com o intuito de criar uma independência religiosa na tentativa dos judeus (das 10 tribos) se livrarem da memória da descendência davídica, Jeroboão criou dois altares em forma de bezerra, para que o povo prestasse adoração, a estes suportes, buscando que os judeus se separassem da tradicional memória do Templo e criassem o vínculo com os novos locais de adoração que não implicariam em nenhuma possível revolta política.

O medo de Jeroboão de perder o controle do Reino do Norte estava relacionado a intensa ligação entre religião e política na vida do judeu; sendo assim, na sua concepção, ao se alterar o governo deveria necessariamente mudar o lugar de adoração com a intenção de não trazer a memória do povo os governos anteriores, que tinham uma política centralizada no Templo. A relação de rejeição ao símbolo religioso anterior - Templo e a tentativa de construção de um novo símbolo que fosse atrativo aos habitantes do seu reino (GOTTWALD, 1998).

Segundo Mardones (2006) um dos motivos para a saúde política e cultural de um povo é a forma com se relaciona com os símbolos religiosos, que na sua visão dão vida e dinamismo à sociedade.

Com a falta de símbolos religiosos de forte impacto sociomental, o Reino do Norte acaba por sucumbir às invasões e se desestrutura frente aos dominadores assírios¹⁰². A ausência de um forte símbolo espacial religioso e os péssimos

¹⁰¹ Foi sucessor do rei Nabopolassar que governou o império babilônico por trinta e oito anos. No seu reinado, o Império babilônico viveu o auge das conquistas militares e anexação de territórios. No contexto bíblico, especialmente o daniélico, acaba por descrever o rei Nabucodonosor como um bom rei, que tinha o temor de Deus no seu coração; tal interpretação é a mesma dada a Nabucodonosor nos documentos de origem babilônica: um Rei forte e poderoso, porém sábio ao lidar com as outras culturas (KVANVIG, 1988).

¹⁰² Segundo Flávio Josefo, os assírios eram sanguinários e de difícil trato, sendo a maneira usada por Yahweh para tratar a idolatria e inconstância das tribos do Norte. A divindade, como é nos relatos de Josefo o fio condutor da história da humanidade, usou os ímpios assírios para fazer com que em meio à servidão os habitantes das tribos do Norte buscassem se curar da idolatria e voltassem a prestar o culto sincero ao seu verdadeiro e único

governos que sucederam a Jeroboão fizeram com que o Reino do Norte se desestabilizasse e caísse quase 2 séculos antes que o Reino do Sul.

A divisão dos reinos também enfraqueceu o Reino do Sul, com a formação da religião dos samaritanos, que era uma tentativa de junção da nova política religiosa dos suportes de imagem a serem adoradas em lugares altos, como a adoração prestada no Monte Gerizim¹⁰³.

Assim como as fronteiras do Reino do Sul ficaram frágeis e suscetíveis à invasão estrangeira, a própria identidade religiosa dos judeus do Reino do Sul ficou fluída passando por momento de indefinição ao absorver símbolos religiosos do Reino do Norte, esquecendo os ensinamentos da Torah e a ritualística em torno do Templo, fatos que na visão do judeu legalista acabaram por levar ao cativeiro babilônico e a destruição do Primeiro Templo.

Foi inevitável a conquista do Reino do Sul por parte de um grande império como o babilônico; que ao conquistar os judeus destruiu o Templo que até aquele momento histórico era, juntamente com a língua hebraica, elos de unidade política e religiosa do povo, tendo em vista que a figura dos reis já estava em descrédito frente aos habitantes do Reino do Sul.

A destruição do primeiro Templo e a servidão do povo na Babilônia (cativeiro babilônico) colocou fim à *golden age* da história dos judeus; assim, na visão do povo judeu serviu de remédio à "doença" do politeísmo, que desde idos tempos estava presente na história do povo hebreu e que, a partir da queda dos Reinos e a destruição do maior símbolo de unidade de fé e política, levou os judeus à reflexão sobre a necessidade de retornarem ao regular cumprimento da Torah e das cerimônias de culto e adoração a Yahweh como único e suficiente Deus.

Como foi dito anteriormente, a produção acadêmica que versa sobre o Primeiro Templo é bem superior à forma do seu antecessor - Tabernáculo, porém ainda esbarra na imprecisão histórica de alguns elementos tidos como verdades

Deus. Os assírios, posteriormente, foram dominados pelos babilônicos, ficando tanto as tribos do Norte quanto as do Sul sob o domínio do grande império babilônico (JOSEFO, AJ).

¹⁰³ Monte considerado sagrado pelos samaritanos que foram aliados do processo de reconstrução do Templo pós exílio babilônico. Anteriormente era usado pelas tribos do Norte na tentativa de substituir o Templo que ficou no Sul. Segundo Josefo, o Templo foi erguido por Alexandre, o Grande, na sua política de boa vizinhança com os povos conquistados para agradar aos samaritanos, entretanto, há relatos mais antigos que nos levam a creditar seu surgimento à figura de Sambalate - que tentou impedir a reconstrução do Templo Judaico -, que ergue este Templo para seu sogro Manasses, expulso do sacerdócio do Templo de Jerusalém pelo seu irmão Jadaú. João Hircano I destruiu esse Templo em 128 a.C., porém os samaritanos ainda permanecem até os dias de hoje oferecendo seus sacrifícios neste monte. (JOSEFO, AJ). Para maior compreensão do função social do monte Gerezim para os samaritanos, sugiro a leitura da obra de Joseph Schwarz (1850), *A Descriptive Geography and Brief Historical Sketch of Palestine*.

absolutas pelos judeus tradicionais. Entretanto, analisa-se que já existem fontes arqueológicas e relatos históricos mais precisos sobre a existência do Templo de Salomão e seu impacto na sociedade judaica na Antiguidade.

As descobertas dos MMM nos sítios arqueológicos de Qumram, de documentos que datam do séc. II a.C. confirmar a existência de um suntuoso Templo, outorgam veracidade à tradição das Escrituras Sagradas judaicas. A recente descoberta da arqueóloga Eliat Mazar¹⁰⁴, da Universidade Hebraica, em 2010 encontrou fortificações que datam do séc. IX a.C., em escavações próximas de Israel. Próximo ao Monte Moriá foi localizada uma portaria monumental e um muro de 70 metros que na visão da arqueóloga dá plausibilidade à afirmação da existência do Templo da forma como foi descrito na tradição religiosa judaica (MAZAR, 2013).

No ano de 2016¹⁰⁵ foram feitas novas descobertas arqueológicas que corroboram a narrativa bíblica datada do séc. VIII a.C., que mostram artefatos da reforma religiosa implementada pelo Rei Ezequias que buscava centralizar o lugar de adoração novamente na forma do Templo, destruindo os altares erguidos de forma contrária à proposta nas Escrituras e na tradição rabínica. As descobertas arqueológicas demonstram altares destruídos ao redor de Jerusalém e a existência de um grande Templo que através dos processos de datação usados pelos arqueólogos se comprovou ser aproximadamente do período de reinado de Ezequias, que promoveu uma reforma religiosa no Reino do Sul.

Do ponto de vista da ciência geográfica, não existem obras específicas que abordem o Primeiro Templo sob a perspectiva do entendimento do lugar sagrado, porém podemos vislumbrar contornos geográficos nas obras do arqueólogo De Vaux (2008), que busca compreender a ligação dos mitos religiosos que configuraram o imaginário de desenvolvimento da religião dos hebreus com o processo de criação do Templo.

O teólogo Kevin Conner (2005) e o rabino Blech (2004) nos fornecem elementos para entendermos as dinâmicas cerimoniais e ritualísticas em torno do Templo; assim como as peculiaridades religiosas e a suposta aversão aos contatos culturais estrangeiros. Os historiadores e filósofos da religião Martin Goodman

¹⁰⁴ Arqueóloga da Universidade Hebraica, que busca comprovar por meio de pesquisa existência de estruturas arquitetônicas narradas no A.T.

¹⁰⁵ Disponível em < <https://oglobo.globo.com/sociedade/historia/santuاريو-descrito-na-biblia-descoberto-em-israel-20199975> > Acesso em 21 de outubro de 2017.

(1994) e José Mardones (2006) buscam através dos acessos as fontes da época, em conjunto com os comentadores, destrinchar como se deram os processos de aculturação dos judeus em relação aos povos pagãos; assim como entender a força do símbolo de uma estrutura material de pedra o Templo como estrutura estruturante do judaísmo na Antiguidade.

Segundo o rabino Telushkin¹⁰⁶ (1991), ao relatar sobre a literatura judaica e os relatos talmúdicos, afirma que todos os escritos exaltavam a divindade através da forma do Templo, tamanha era sua grandiosidade e importância. Na sua visão, o Reino do Norte é esquecido nos relatos memoriais dos judeus por não possuir um símbolo religioso de tamanha imponência e coesão social como era o Templo no Reino do Sul, mesmo sendo territorialmente mais vasto e com um número mais expressivo de habitantes não conseguiu ao longo da sua trajetória um forte impacto sobre a história dos judeus por não ser o Reino do Templo.

Telushkin (1991) ao abordar sobre o lugar de construção do Templo no Monte Moriá, o qual foi escolhido em virtude da teofania abraâmica e da hierofania de Jacó ao presenciar a visão da escada que unia céus e terra, afirma que diante de tamanha importância mental na história dos hebreus não existiria outro lugar possível e tão sagrado quanto o Moriá para fixação do Primeiro Templo.

O professor Scheindlin (1998) coloca a construção do Templo de Salomão como o momento de virada, na visão dos outros povos em relação aos judeus, diante da dimensão e grandeza do Santuário. A presença de metais preciosos, como muitos elementos revestidos de ouro puro fizeram com que as nações circunvizinhas olhassem os hebreus de uma nova forma.

A queda do Reino do Sul com a consequente destruição do Templo em 580 a.C. para o impiedoso império babilônico tinha, além da necessidade de expansão territorial, comercial e apreensão da riqueza dos judeus por parte do governante babilônico um caráter de submissão simbólica, visto que o ato de destruir e profanar o Templo demonstra nas entrelinhas que a divindade do povo subjugado não é tão forte quanto os deuses do seu conquistador.

O poder simbólico da destruição do Templo na conquista babilônica é ainda mais devastador que a própria conquista política, visto que o judeu não iria deixar de

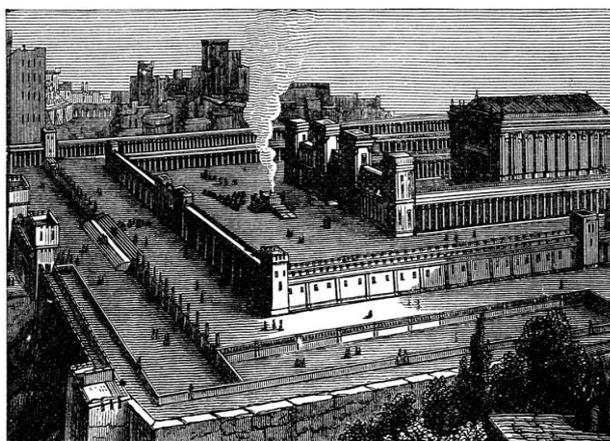
¹⁰⁶ Um famoso rabino americano que escreve sobre judaísmo antigo de maneira didática para o entendimento da comunidade judaica americana na contemporaneidade. Autor de vários livros e artigos que tratam da moral e da ética relacionada a Torah e o sentimento que perpassa os séculos de união entre os judeus e o Templo.

acreditar na sua divindade como regente das ordens terrestres, porém verá que seus atos foram responsáveis pelo domínio momentâneo de um governo pagão. Assim, a queda foi vista pelos judeus como consequência dos seus atos falhos frente à divindade e o esquecimento da ética e da justiça social; apegando-se à grandiosidade e suntuosidade do Templo, esquecendo-se do que efetivamente ele representava no seio da sociedade.

Historicamente, verifica-se que ocorreram três diásporas judaicas ao longo do império Babilônico; a primeira aconteceu antes da queda do Templo, como forma de amenizar momentaneamente a crise entre o Império Babilônico e o Reino de Judá, porém não perdurou por muito tempo a trégua que culminou na última deportação e consequente destruição da cidade e do seu símbolo máximo: o Templo (UNGER, 2002).

Ainda de acordo com a tradição rabínica, a queda do Primeiro Templo ocorreu *Tisha Ben-Av*¹⁰⁷, no seu nono dia, após aproximadamente 18 meses de cerco babilônico, a cidade não mais resistiu e os judeus se renderam frente às doenças existentes e a fome resultante do cerco do poderoso exército babilônico (JOSEFO, AJ).

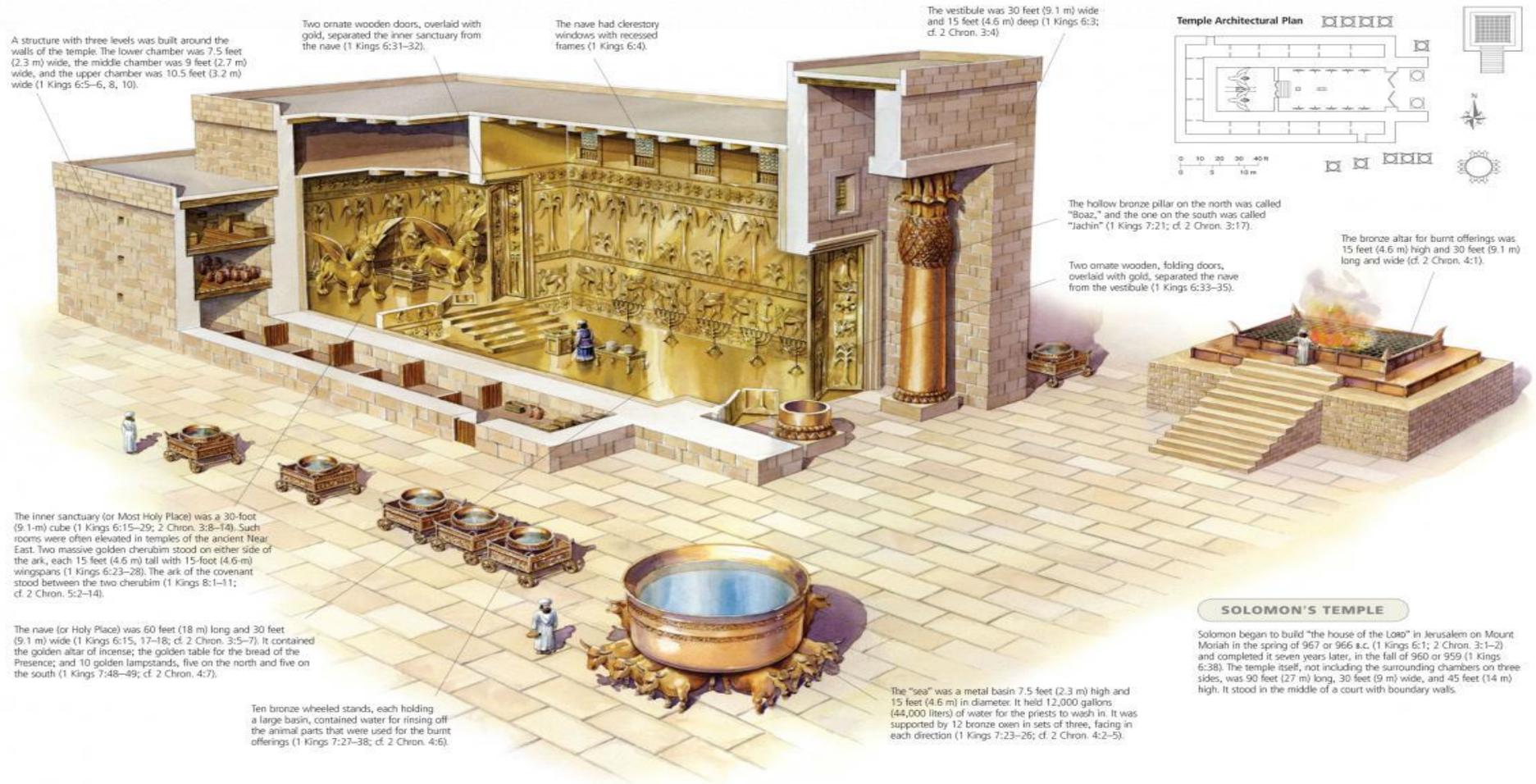
Figura 19: Primeiro Templo



[Fonte: BARON, 1955]

¹⁰⁷ Corresponde ao dia 9, ou do mês de julho ou de agosto (BLECH, 2004).

Figura 20: Primeiro Templo



[Fonte: DOWLEY, 2005]¹⁰⁸

¹⁰⁸ O autor busca fazer ilustrações de trechos bíblicos para melhor compreensão por parte do leitor das Sagradas Escrituras Judaicas. Ilustração baseada em I Rs 5:1 - 9:9; II Cr 3:1 - 8:16.

Os judeus tiveram seu Templo destruído e foram levados cativos à Babilônia, sendo os principais do povo os sábios e os profetas designados a servir ao próprio imperador Nabucodonosor na sua corte real – fatos narrados no livro de Dn¹⁰⁹, redigido após a destruição de Jerusalém e do Templo. Porém, diante da dimensão do sentimento nacionalista emergente no judeu, os relatos daniélicos mostram que sua divindade estava presente mesmo diante de toda a adversidade vivida no governo babilônico.

Os 70 anos que ficaram sob a dominação babilônica serviram para intensificar no judeu um laço ainda mais forte com sua religião, a Torah e o abandono da tradição politeísta das tribos do Norte, que ao longo dos séculos também se fez presente no reino do Sul.

Na visão do judeu o *politeísmo velado* acabou por fazer com que a tradição sacerdotal e sacrificial do Templo fosse esquecida, em virtude de administrações corrompidas e adoração aos falsos deuses. Sua divindade Yahweh teria permitido que fossem dominados como forma de curar o mal da idolatria e do politeísmo que assolava o povo.

A crença dominante no judaísmo rabínico legalista era que todos necessitariam de um remédio extremamente amargo para o momento turbulento: a dominação política com a restrição da sua liberdade religiosa. A própria divindade com os atributos da Onisciência via como um mal necessário o triunfo babilônico e o cativo, para que os judeus retornassem ao monoteísmo dos tempos de Moisés e se atentassem à observação da Torah.

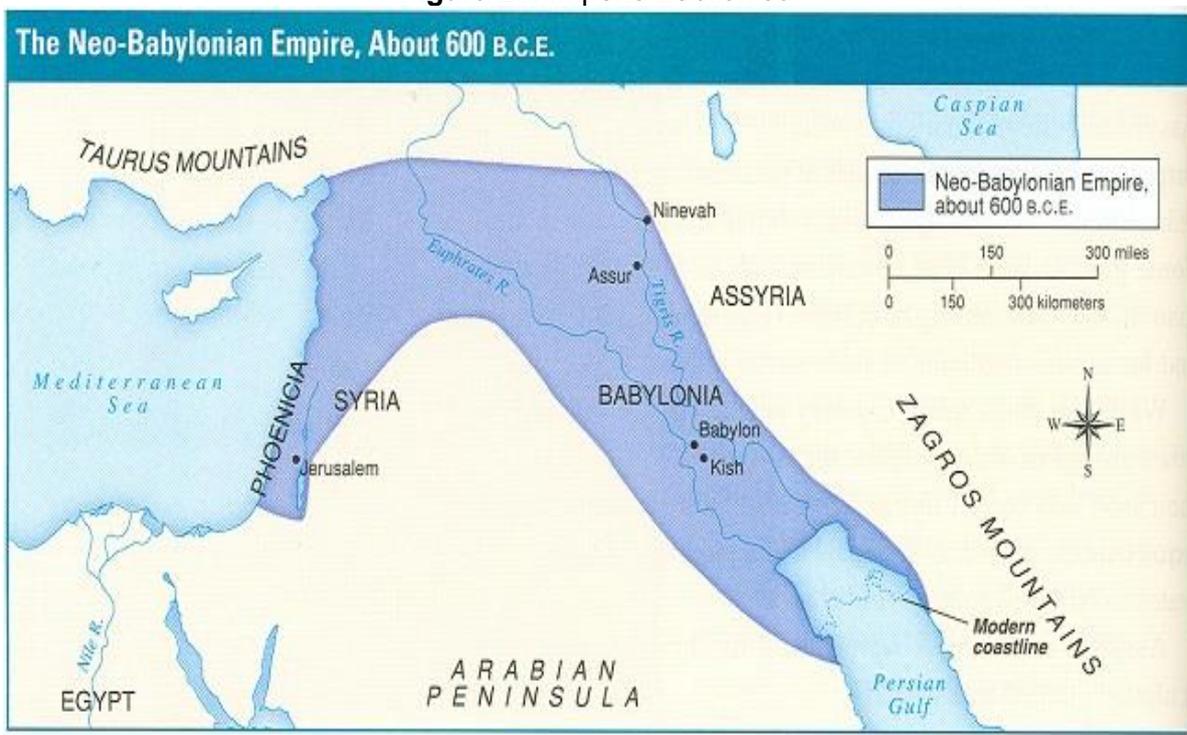
Nota-se que já neste primeiro momento há uma mudança do epicentro do espaço sagrado, que deixa de ser o Templo, que tinha sido dominado pelos babilônicos e passa a ser o próprio indivíduo, cujo corpo, diante do caos político, passaria a ser naquele momento o local de guarda e observância a Lei.

No segundo momento, a destruição de Jerusalém, do Templo, assim como o exílio babilônico, originou o fenômeno das sinagogas, as quais existem até a contemporaneidade; além da prática de jejuns para mortificação da natureza humana pecaminosa.

¹⁰⁹ O livro de Dn possui na sua versão original 12 capítulos, sendo encontrado na sua língua original associado aos Escritos, enquanto nas versões cristãs modernas está incluso na seção profética. O livro possui para fins didáticos e temáticos duas divisões, a primeira metade (capítulos 1 a 6), a narrativa gira em torno da figura do próprio “profeta” Daniel e seus companheiros, que haviam sido deportados para a Babilônia em 585 a.C.; na Babilônia, eles revelam a superioridade do Deus dos judeus por meio da sabedoria e da negação dos valores e divindades nativas. A segunda metade contém as revelações “futuras” dadas por Deus a Daniel.

Com o fim do império babilônico, os judeus conseguem graças a um edito de Ciro, rei persa, o regresso a Jerusalém para reconstruir a cidade; e, principalmente, seu maior tesouro: o local de adoração.

Figura 21: Império Babilônico¹¹⁰



[Fonte: HAYWOOD, 2005]¹¹¹

Ciro concede a permissão inicial para que cerca de 50 mil judeus que estavam exilados na Babilônia regressem à cidade sob a liderança de Zorobabel, o qual segundo Flavio Josefo (AJ) e a tradição rabínica era de linhagem (descendência) davídica (Ed 2:64-70).

Após algumas décadas um novo grupo de judeus foi libertado com intuito de retornar a Jerusalém e reedificar a cidade e seu Templo sobre a liderança de Esdras (Ed 7:1-10; JOSEFO [AJ]).

¹¹⁰ Mapa do Império Babilônico já com a Assíria incorporada aos seus domínios juntamente com o domínio de Jerusalém que era a capital do Reino do Sul.

¹¹¹ Autor que busca representar as grandes nações/impérios da Antiguidade por meio de mapas para uma melhor apreensão do poderio e da dimensão territorial dos principais reinos do mundo Antigo.

2.3 O Segundo Templo: (geo)símbolo da recriação da identidade judaica

A reconstrução dos muros da cidade ocorreu de forma simultânea à reconstrução do Templo, já que não passava pela mentalidade de um judeu que tinha acabado ser libertado da servidão - causada no seu imaginário por ter se distanciado dos ensinamentos da Torah e da sua divindade - a existência da cidade sem um local fixo de adoração.

O judeu pós-exílio via na religião e no seu espaço sagrado de culto uma forma da divindade restabelecer a glória de Israel, a qual diante da corrupção e idolatria foi temporariamente subjugada pelos pagãos como forma de correção e disciplina dada por Yahweh ao seu povo.

A libertação do povo cativo, a reconstrução dos muros da cidade juntamente com a reconstrução do Templo no Monte Moriá e a criação da *Knesset Hagedolah* - conhecida na literatura de língua inglesa como a Grande Assembleia - o supremo órgão religioso e judicial dos judeus, marcaram o início do período conhecido como *Segundo Templo*.

Constata-se que o próprio termo judeu, somente ganha força como forma de criar uma unidade entre os que comungavam da mesma fé em Yahweh após o exílio e o retorno às práticas sagradas de fé em torno do Templo.

A cura da idolatria, do politeísmo e a unidade de todo Israel - não somente mais uma ou duas tribos - em torno do Templo e da Torah, marcaram essa segunda etapa do estudo da forma simbólica espacial religiosa do Templo e sua função peculiar na cultura judaica (GOTTWALD, 1988).

As Escrituras Sagradas judaicas dedicam dois livros do seu cânon¹¹² para registrar esse momento marcante da história dos judeus. O livro de Neemias mostra a saga da reconstrução da cidade que fora devastada como forma de imposição política do império babilônico e a resistência de alguns principais enviados pelo império persa, mesmo diante das ordens do rei Ciro.

A narrativa mostra uma cidade reconstruída pela graça divina e que mediante a reconciliação feita entre homens e Yahweh à divindade levantou Neemias como o

¹¹² O cânon bíblico constituído pelo inventário ou lista de escritos considerados pelas Igrejas cristãs como sendo de inspiração divina. Para a Igreja Católica Romana o cânon bíblico deve seguir o padrão alexandrino, adotando a LXX como versão oficial, lembrando que tal padrão não é o recorrente entre os judeus ortodoxos que reconhecem somente a inspiração de 39 livros, retirando os deutero-canônicos, seguindo o padrão estabelecido no Concílio de Jâmnia em 90 d.C. (SILVA, 2014).

homem a reedificar os muros, elemento que na Antiguidade representava perante os outros povos o início da reconstrução de uma cidade subjugada.

Entretanto, outro livro chama mais atenção para a história dos judeus, sendo mais precioso por retratar a reconstrução do Templo. A figura de Esdras ganha destaque por ser, segundo a tradição judaica, o homem designado por Yahweh para restabelecer a ordem e a ritualística em torno do lugar sagrado.

O livro de Esdras é um dos mais venerados pela crítica literária e entre os próprios líderes do povo judeu, por mostrar na sua narrativa o processo de reconstrução do Templo e o retorno dos judeus às práticas monoteístas e ao processo sacerdotal de ritualística em torno da forma simbólica do Templo (TREBOLLE BARRERA, 1995).

A forma do Templo era vista como um símbolo espacial vivo de enfrentamento das injustiças sociais existentes, assim como unidade sociopolítica e orgulho da nação, após Yahweh ter permitido a profanação e contaminação do seu lugar sagrado diante das inúmeras transgressões.

Isto dirás à casa de Israel: Assim diz o Senhor Yahweh: Eis que estou para profanar meu Santuário, orgulho da vossa força, desejo dos vossos olhos e paixão de vossas vidas (Ez 24:21).

O (geo)símbolo tão vivo e tão forte como o espaço sagrado dos judeus remete à vida e à esperança de um futuro glorioso na crença do poder de restauração do Templo que outrora foi de glória dos judeus e que agora teria uma função de união e retorno à religião.

Segundo Mardones (2006), o poder dos símbolos em tempos de crise é tamanho que faz com que o sonho de vida e o invisível interiorizado se tornem realidade. O transcendente tem poder de se tonar imanente na alma, conseguindo o alcance de traduzir o intraduzível e de tornar realidade os sonhos mesmo àqueles mais longínquos.

O símbolo revela certo aspecto da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento [...] respondem a uma necessidade e preenchem uma função (ELIADE, 1991, p. 13).

A política de tolerância religiosa e repatriação das nações que estavam sob seu domínio faziam parte de um amplo jogo político de aceitação do novo dominador. As satrapias eram entidades administrativas descentralizadas, que governavam as províncias que estavam reguladas pelo império persa. Sendo assim, os persas tiveram uma aceitação muito maior que os babilônicos, já que através do

seu governo os judeus conseguiram regressar a Jerusalém, refundar a cidade e reconstruir sua forma espacial sagrada de fé e esperança (GOTTWALD, 1988).

Um estratagema no reconhecimento dos símbolos sagrados de cada nação, no sentido de manter uma coesão política - uma administração confortável frente às várias crenças que compunham o vasto império, através da tolerância e respeito à diversidade presente no mundo persa, fez do rei Ciro um hábil governante.

Isto era politicamente expediente - reconhecimento dos símbolos sagrados de culto e a repatriação para garantir-lhe o apoio popular, enquanto assumia o controle do vasto império babilônico que se espraiava para o Ocidente através da Síria e da Palestina, até as fronteiras com o Egito (SCHULTZ, 1995, p. 320).

Flávio Josefo, ao tratar sobre o regresso dos judeus, coloca como sendo a primeira grande felicidade após o duro período de servidão sob o domínio babilônico (Josefo, AJ). Tal menção de Josefo, a essa felicidade extrema de regresso e reconstrução do Templo fica evidenciada no livro de Esdras pelo júbilo a sua divindade por ter libertado o povo da servidão (Ed 3:12-13).

O período de reconstrução do Templo ficou marcado pela resistência dos colonos samaritanos, que acreditavam terem sido designados pelos assírios, pois reputavam parte de Judá com sua província, e ao serem rejeitados no processo de reconstrução tomaram uma posição contrária aos interesses dos judeus.

Quando os oficiais de Samaria ouviram sobre a reconstrução de Jerusalém, tentaram intervir, pois aparentemente reputavam Judá como parte de sua província. Asseverando que vinham adorando ao mesmo Deus [...] os trouxera para Palestina, requerem de Zorobabel e de outros líderes que lhes permitissem participar da construção do Templo. Quando essa construção foi repelida, tornaram-se abertamente hostis e adotaram a norma de tentar frustrar e desencorajar aos judeus na sua missão (SCHULTZ, 1995, p. 245).

Os problemas entre samaritanos alijados da restauração do Templo e os judeus foram tamanhos que chegou ao conhecimento do rei Ciro de que estavam em batalha por conquistas territoriais, não dando ouvidos as suas petições.

Após o governo de Ciro, seu sucessor Cambisses sobe ao trono e dá ouvidos às acusações dos inflamados samaritanos que afirmavam que os judeus estavam insubmissos ao governo persa, que estavam prestes a se rebelarem e sonegando os impostos devidos à coroa. Através destas acusações a reconstrução do Templo fica paralisada por aproximadamente 20 anos (Ed 4.6-24).

O processo de reconstrução é retomado após entronização de Dario, o Medo, que já tinha colocado com um dos seus objetivos de governo permitir a restauração do Templo de Jerusalém. E de fato assim que ascendeu ao trono ordenou a

Zorobabel, que retomasse a construção daquele ambiente que era de extrema santidade e importância para os judeus. Segundo a tradição judaica, Zorobabel busca apoio nos profetas Ageu e Zacarias e retoma com força e intensidade o processo de reconstrução do espaço sagrado dos judeus.

Ressalta-se que diante das necessidades econômicas vividas por Israel (um outro momento histórico), momentaneamente o Segundo Templo não teve a suntuosidade e glória do Primeiro Templo (Templo de Salomão), o qual tinha seu interior banhado à ouro e todas as peças sagradas. Porém, diante da necessidade de reconstrução do culto e a unidade em torno da religião foi o que melhor se pôde fazer à época¹¹³.

O segundo Templo *Beit Sheni* foi erguido com muita dificuldade e limitação de orçamento, entretanto, mesmo menor em extensão e suntuosidade tinha uma função singular de (re)criação da identidade da nação, através da religião com seu epicentro focado na figura do Templo de Jerusalém.

Dentre os bens mais importantes que estavam presentes no seu interior estavam o altar de incenso, os pães da mesa da proposição, um candelabro *Menorah* e os utensílios secundários, como os vasos das libações, o incensário e as taças de ouro (PINHEIRO, 2007).

Observa-se que na estrutura do segundo Templo a arca da aliança já não mais se fazia presente. Possivelmente, o principal objeto sagrado do Templo se perdeu pouco antes da invasão babilônica, jamais sendo recuperado; assim como os outros 10 candelabros saqueados pelos babilônicos, dos quais retornou apenas 1 *Menorah* para a composição do novo Santuário.

Outra mudança estrutural significativa estava no altar de sacrifício, que não era mais de cobre e sim uma espécie de mesa de pedra diante da crise financeira vivida pelo judaísmo pós-exílio.

Do ponto de vista arquitetônico, pouco se sabe sobre o projeto de reconstrução do Templo, restando apenas um relato do decreto de Ciro, transcrito nas Escrituras Judaicas que mostra uma estrutura com altura de aproximadamente 27 metros, com três camadas de pedras roladas e um fino revestimento de madeira.

¹¹³ Durante o governo de Herodes da Judeia, na vigência do Império Romano, o Templo dos Judeus foi banhado no seu interior à ouro, ficando, segundo a tradição rabínica, mais belo e glorioso que a original casa dada por Yahweh a Salomão. Sendo assim, na visão de um judeu tradicional, tratava-se do cumprimento da profecia de Ageu. "A Glória futura deste Templo será maior do que a passada, disse Yahweh dos Exércitos, e neste lugar lherei paz, oráculo de Yahweh dos Exércitos" (Ag 2.9).

Existiam refeitório e salas de armazenamento de alimentos para eventuais períodos de crise (Ne 13.4-5).

Com a forma do novo Templo, o Sumo Sacerdote passa a ter autoridade quase que soberana na estrutura sociopolítica judaica, visto que diante de uma dominação política - persa e posteriormente grega - os eventuais esclarecimentos e as relações eram ditadas pelo dominador estrangeiro para o representante máximo da religião judaica.

Tal situação faz o sacerdócio se tornar um cargo político, gerando debates mais profundos no seio do judaísmo, quando no período do grande ecúmeno helenístico, o cargo de Sumo Sacerdote deixa de ser exercido pelos integrantes oficiais da tribo de Levi e passa a ser uma moeda de troca de apoio político; quebrando assim as determinações da Torah, que deixa claro que este exercício deveria estar intimamente ligado a tribo de Levi e a descendência do lendário Aarão irmão mais velho de Moisés.

O cargo de Sumo Sacerdote passou a ser extremamente político e de grande amplitude no contexto judaico, já que o Sumo Sacerdote tinha um poder, no imaginário da sociedade, que extrapolava uma mera dominação religiosa. Sendo visto como o homem que estava mais próximo de Yahweh, e responsável pela purificação dos pecados e reconciliação numa sociedade altamente teocrática.

Do ponto de vista da localização, o Templo foi reconstruído no mesmo local no qual o primeiro tinha sido destruído, tendo em vista o poder psicológico e de atração que historicamente o Monte Moriá possuía sobre a identidade coletiva judaica.

Um lugar qualitativamente forte e sagrado, com raiz histórica na sociedade judaica, e que mesmo diante da destruição e caos provocado pelo conquistador babilônico, manteve-se forte no imaginário do povo como um lugar sagrado e de relação íntima com a divindade – novamente revisitada com o novo Santuário, no mesmo lugar da hierofania primordial.

As produções acadêmicas a propósito do período do Segundo Templo são mais vastas e historicamente mais precisas. Pode-se observar que neste período não há somente o interesse restrito por parte dos judeus para a compreensão da sua história; há um grande leque de especialistas, das mais diversas ciências, que buscam entender e dissecar o fenômeno do Segundo Templo, bem como as

modificações que um judaísmo mais observante a Torah causou nas relações pessoais - entre os próprios judeus, com a circunvizinhança pagã e com os conquistadores.

Os estudos híbridos ganham destaque no judaísmo do Segundo Templo pelo regresso ao judaísmo mais legalista mosaico, pelas relações ambíguas e tensas com os dominadores e povos circunvizinhos e a relação peculiar que o judeu observante tinha em torno da sua sagrada forma simbólica espacial: o Templo.

Do ponto de vista das ciências da religião, histórica e geográfica a centralidade do Templo e as relações existentes a partir deste epicentro do poder na sociedade judaica são diversas. Tanto na relação entre os judeus observantes, nas relações entre os legalistas e os culturalmente helenizados, quanto entre os próprios judeus que assimilaram a cultura dominante (helenizados) e entre judeus e estrangeiros.

A religião funcionava como o macrocentro das relações pessoais e de poder no judaísmo do Segundo Templo, enquanto o microcentro do sagrado que toma conta de toda a sociedade é a forma do Templo, que tem ascendência sobre todas as demais instituições na sociedade, por representar o local de hierofania e por ser o espaço sagrado de remissão dos pecados, que levaram os judeus a serem dominados por outros povos.

O Santuário não era considerado simplesmente obra humana: supunha-se um modelo celestial(...)A presença de Deus é descrita, desde cedo, como a imagem de um rei em seu trono. O cenário de um Templo, então, é enriquecido com o cenário da corte de um soberano [...] Os limites das moradas terrestres e celestes se diluem como expresso nas visões de Isaias 6 "aquele que está assentado acima do trono e Ezequiel 1-3. Ao mesmo tempo o Santuário tinha função de garantir a proximidade de Deus: ia-se ao Templo a fim de contemplar a "face de Deus" ou de "se apresentar diante da sua face". O Templo representava o céu e a terra, o cosmo, a Criação - era o umbigo do Mundo (MAIER, 2005, p. 209-210, grifo nosso).

Os autores existentes na literatura de língua inglesa abordam com clareza essas relações e principalmente a forma do Templo representando, ao mesmo tempo, tensão e coesão social, na busca da formação de uma identidade cultural pautada na religiosidade, presente no passado, vivida no presente e com a perspectiva de um futuro glorioso - ao lado de Yahweh (GOODMAN, 1994; ANDERSON 2002).

O território sagrado evidenciaria o poder que a própria divindade outorgou ao povo judeu, assim como uma tentativa de marcar um renascimento, frente às nações

circunvizinhas, de um povo que foi dominado politicamente, mas que, apesar disso, permanecia fiel as suas práticas religiosas e mantinha a obediência as regras estabelecidas por sua divindade.

As relações entre judeus e a forma espacial do Templo ganham um caráter de maior poderio e sacralidade no pós-exílio, e neste quesito a literatura apocalíptica se torna essencial para entender como o pensamento do judeu estava ligado às formas simbólicas espaciais do Templo material - físico e imaterial - celestial. No processo de escrita dos apocalipses¹¹⁴ estavam presentes duas relações aparentemente ambíguas, porém, naturalmente existentes na mentalidade de um judeu no que tange a forma do Templo.

A distância da entronização - participação ativa no processo que envolvia o contato com o sagrado no Santíssimo -, e a vontade de adentrar a presença de Yahweh, neste quesito a ideia do Templo Celestial ajudaria a quebrar o paradigma da Torah – relativos à exclusividade do Sumo Sacerdote no contato com o sagrado sem violar a lei judaica.

Do ponto de vista prático e material, configuram-se duas concepções antagônicas presentes ao longo da literatura do Segundo Templo: a ideia da inviolabilidade do território religioso sagrado (qualquer tentativa de violação do espaço sagrado era considerada uma grave afronta aos judeus) e a ideia de que o Templo, apesar de um território religioso e sagrado, incorporava relações de poder e uma ordem vigente – isto é, um domínio que refletia os interesses de uma classe e sua ambição de poder.

[...] desde o exílio aparece em determinadas faixas da tradição uma certa tensão entre as ideias a respeito dos dois Santuários, o celeste e o terrestre. A viagem celeste, imaginada segundo o modelo de entrada no santuário, e o ser arrebatado para receber uma revelação apocalíptica diante do trono de Deus manifestam duas coisas: a distância e a vontade de entrar - a presença de Deus. Uma relação ambígua para com o Templo resultou também em causas mais concretas. Por um lado o local da presença divina era considerado inviolável, e toda tentativa de violação era sentida e censurada como grave sacrilégio, de outro, o Templo incorporava a ordem vigente. Mas toda ordem significa domínio e o Templo também servia de instrumento de domínio. A ordem do Estado centrado no Templo, não era um idílio político e social: era determinada, não poucas vezes, pelos interesses de uma classe ou simplesmente pela ambição de poder. O cidadão, que sentia essa ordem como opressão, devia ter também sua opinião pessoal sobre Deus, presente no Santuário. Quanto a isso reinou

¹¹⁴ Um fenômeno comum ao longo da literatura apocalíptica é o uso da pseudoepigrafia com recurso literário para conceder força aos Escritos atribuindo nomes históricos do cotidiano do povo judeu. A pseudoepigrafia ajudava por meio das profecias *ex eventu*, isto é um termo na apocalíptica que designa a ação de proferir uma “profecia”, depois do evento ou fato ter acontecido com intuito de atribuir autoridade sobre o texto histórico.

pele fim do período, cada vez mais inquietude: a agir divino na e pelas instituições culturais, que ao mesmo tempo representavam também fatores políticos e econômicos [...] O Santuário tornou motivo de divergências apaixonadas (MAIER, 2005 p. 210, grifo nosso).

A literatura apocalíptica e os fatos que sucederam ao governo persa trouxeram ainda mais à tona essa relação forte entre o povo judeu e seu espaço sagrado, através da criação de uma identidade baseada no território religioso sagrado imbuída das relações de poder nele existentes – embora quando esse espaço sagrado era contaminado ou invadido por uma nação pagã novas relações se criavam para justificar esse domínio político momentâneo e elevar um espírito nacionalista para o combate ao opressor estrangeiro.

Figura 22: Império Persa¹¹⁵



[Fonte: THOMSON, 1965]¹¹⁶

¹¹⁵ Extensão do Império Persa após a anexação dos medos. Pode-se observar um Império mais extenso territorialmente que o Babilônico.

¹¹⁶ Professor da Universidade de Birmingham com ênfase na produção do mundo helênico, porém para adentrar a geografia do mundo helenístico, ele trabalha com os impérios babilônico, medos e persa, para o leitor ter uma dimensão das extensões de cada império da Antiguidade. Obra de referência para o entendimento da geografia histórica vinculada ao mundo antigo.

Figura 23: Império Persa¹¹⁷



[Fonte: NARDO, 1997]¹¹⁸

Com a conquista definitiva do império persa por Alexandre Magno na batalha de Gaugamela (331 a.C.), diante da estabilidade política vivida na Judeia - a forma sábia com que o conquistador macedônico fazia concessões no aspecto religioso - a relação entre os judeus e o mundo grego durante o governo de Alexandre foi pacífica.

Há inclusive estórias de uma ligação forte entre Alexandre e Jerusalém que não passa de uma fábula¹¹⁹, porém, ilustram como seu governo era hábil em lidar com a peculiaridade religiosa dos judeus. Mesmo com seu ideal de levantar a bandeira da cultura grega soube deixar fora desse espectro a religião dos judeus e a habitação da sua divindade (BICKERMAN, 1988).

¹¹⁷ A ferramenta cartográfica ajuda o geógrafo histórico a espacializar a dimensão das conquistas territoriais e a extensão de determinado Império na antiguidade.

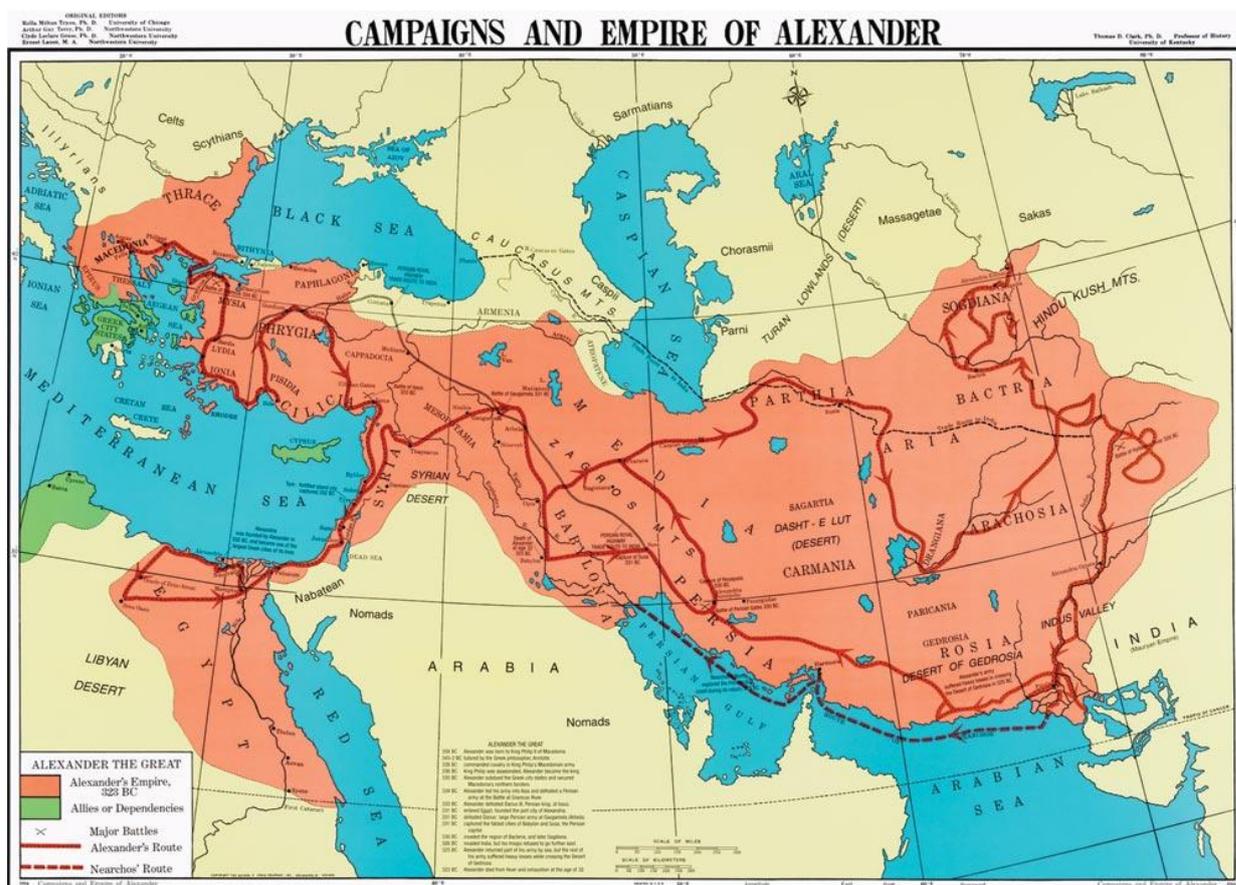
¹¹⁸ Historiador especializado na Antiguidade Greco-Romana, porém com o intuito de popularizar o conhecimento da ciência histórica resolveu inserir no seu compêndios gravuras e mapas para entender a dimensão e o poderio dos impérios na Antiguidade. Retratando sobre o mundo persa da Antiguidade até a queda frente a Alexandre, o Grande.

¹¹⁹ A fábula mostra Alexandre, o Grande, chegando em Jerusalém, tratando os judeus em um clima amistoso, pois na noite anterior teve um sonho no qual a figura do Sumo Sacerdote teria declarado que ele seria o senhor do mundo (Josefo, AJ); entretanto, conforme a história, Alexandre nunca foi a Jerusalém ou teve qualquer contato direto com o Templo. O livro de Elias Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (1988), demonstra como se passou a estória e como foi disseminada no interior da sociedade judaica.

Alexandre, o Grande, conseguiu ir além do seu pai Felipe II e dos antigos governantes persas, pois logrou êxito em apaziguar as revoltas na grande maioria de suas províncias, através da habilidade política e poder de persuasão. Fez concessões quando se tratava de aspectos não essenciais ao ecúmeno helenístico, mas que eram indispensáveis e indissociáveis da cultura dos povos conquistados – no caso dos judeus, sua religião e os elementos rituais que envolviam seu território religioso sagrado.

Alexandre conseguiu estender seus domínios do Ocidente para o Oriente como nenhum outro governante antes dele, sendo um dos principais personagens da Antiguidade, tanto pelo *ethos* heroico, quanto pela hábil forma de liderar - peculiar aos grandes conquistadores da história.

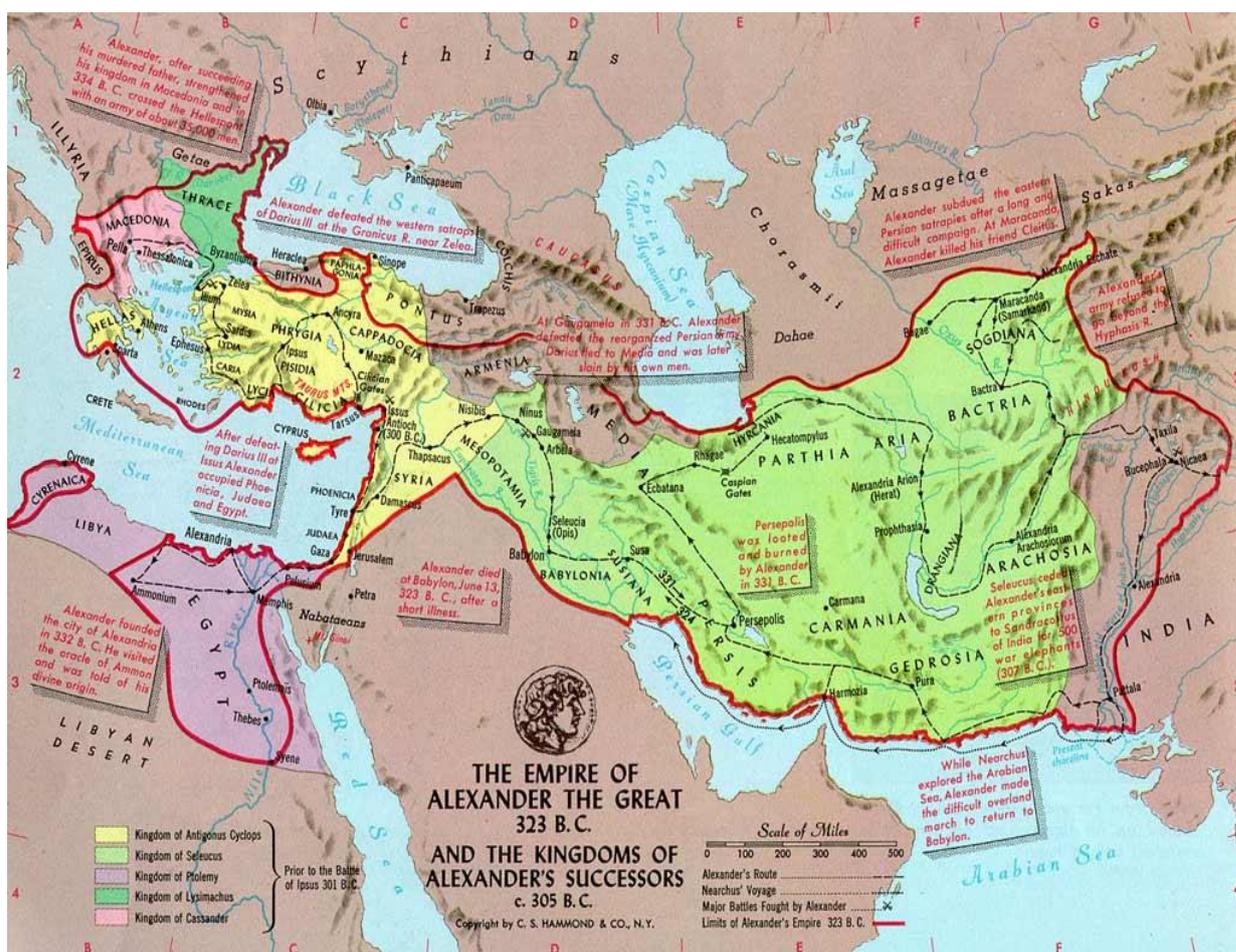
Figura 24: Império Helenístico (Alexandre Magno)



[Fonte: CLARK, 2006]¹²⁰

¹²⁰ Mapa utilizado pelo professor Thomas D.Clark nas suas aulas sobre o mundo helenístico, conforme relatado na sua biografia (CLARK, 2006).

Figura 25: Império Helenístico (Alexandre Magno) e sua divisão¹²¹



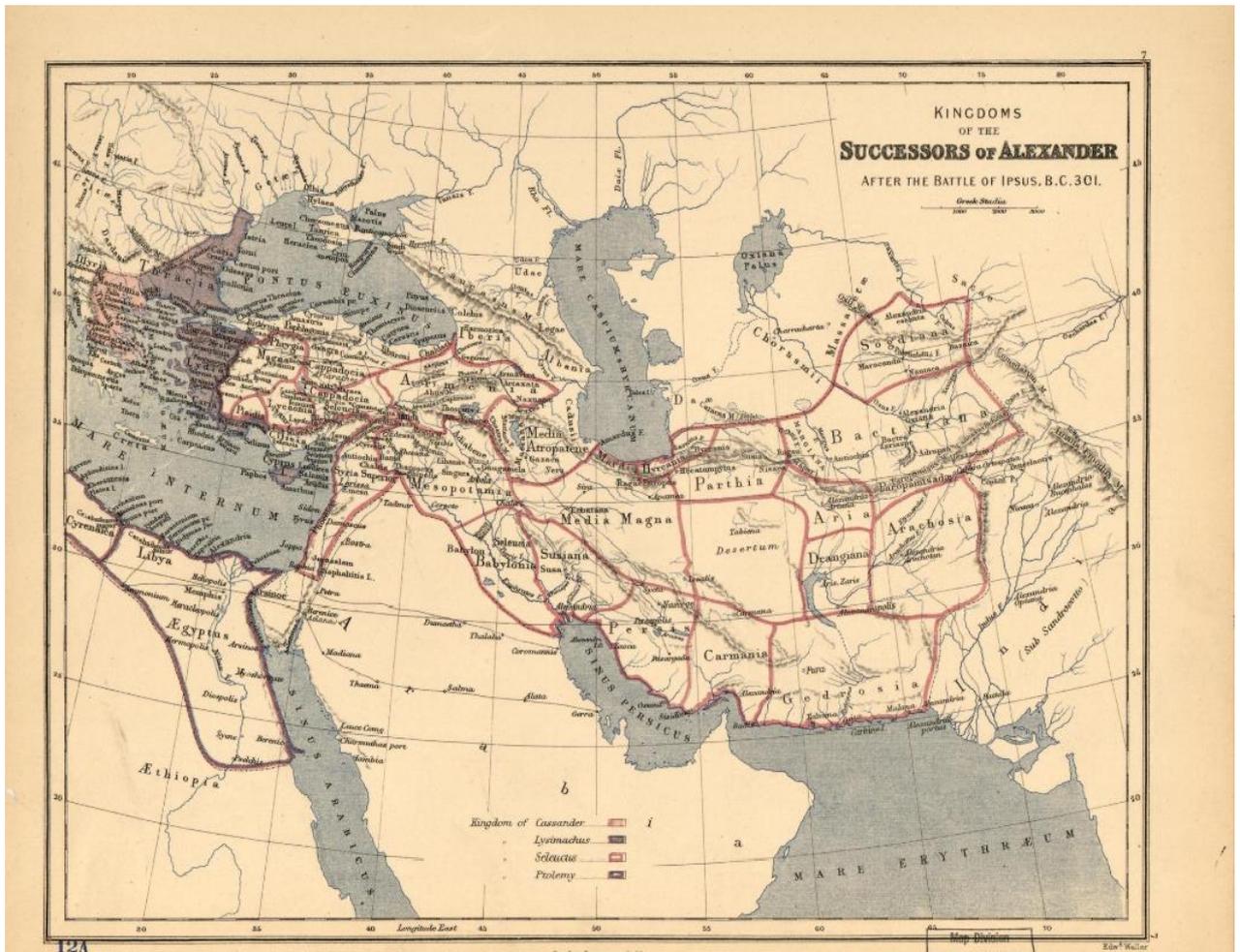
[Fonte: FRANK,1977]¹²²

Com a morte de Alexandre em 323 a.C., o mundo helenístico foi dividido entre seus quatro generais, que iniciaram conflitos entre si buscando expandir suas terras. Porém, nenhum deles com uma estratégia comparável a de Alexandre. Na parte oriental, Ptolomeu I Sóter, fundador da dinastia Ptolomaica em 323 a.C., ficou com o Egito, estabelecendo sua capital em Alexandria; enquanto Seleuco I Nicator, fundador da dinastia Selêucida, governou a região da Turquia Ocidental - Anatólia, Síria, Iraque, Irã, Pérsia, Afeganistão, Paquistão e partes da Índia; e, depois, Líbano e Judeia. Já a parte ocidental do império foi dividida entre Cassandro (350-297 a.C.), que recebeu a Macedônia e Grécia, e Filipe Lisímaco (360-281 a.C.), que recebeu o restante da Ásia Menor e a Trácia. (ARRIANO, ANABASIS).

¹²¹ O vasto império helenístico de Alexandre Magno e a divisão entre seus quatro principais generais após a sua morte. É considerado pela historiografia clássica o segundo maior império da antiguidade, sendo superado em extensão somente pelo auge do império romano.

¹²² Mapa do mundo helenístico durante o governo de Alexandre, o Grande e a divisão entre seus generais pós morte (*Atlas of the Bible Lands*, publicado em 1959).

Figura 26: Os sucessores do Império Alexandrino



[Fonte: WELLER, 1860]¹²³

A dinastia ptolomaica nos seus primeiros anos de governo manteve o estilo de governo de Alexandre na região, com o intuito de evitar o desgaste político de rebeliões e revoltas em um reino já dividido. Sendo assim, embora a coleta dos impostos fosse mantida, visando à fortificação do reino ptolomaico, houve uma contrapartida: os ptolomeus permitiam a adoração e ritualística em torno do Templo (JOSEFO, AJ).

Destaca-se que foi sob o governo de Ptolomeu Filadelfo¹²⁴ (285-246 a.C.) que foi feita a tradução para o grego das Sagradas Escrituras Judaicas, chamada

¹²³ Um cartógrafo e gravurista residente em Londres, que criou mapas publicados mensalmente, distribuídos para assinantes do jornal *Weekly Dispatch*. A escala da sua obra é dada em "estádios gregos", sendo a medida de um estádio grego aproximadamente 185 metros.

¹²⁴ Era filho de Ptolomeu I Sóter e Berenice I, reconhecido por ter sido um bom rei para a Judeia e por ter casado com sua própria irmã, indo de encontro aos costumes macedônicos - embora os egípcios permitissem o casamento entre familiares. Seu reinado foi marcado pela construção da biblioteca de Alexandria e pela tradução grega das escrituras judaicas; chamada de Septuaginta. Josefo o menciona como um bom Rei e misericordioso para com os judeus, tendo em vista ter dado liberdade a 120 mil judeus que se encontraram escravizados pelo

Septuaginta¹²⁵, fato que o tornou conhecido como sendo o governante pagão usado por Yahweh. Seu regime foi marcado por uma relação harmoniosa de respeito e confiança entre o governo central e os judeus.

O governo dos Ptolomeus na Judeia durou de 323 a 205 a.C., chegando ao declínio com o governo de Ptolomeu IV, Filopáter¹²⁶, classificado pela tradição como um grande perseguidor dos judeus.

Segundo relato do historiador Flávio Josefo ao voltar de uma das batalhas, tentou adentrar ao Santo dos Santos, porém foi tomado de repente pavor e não adentrou ao Santuário por ter sido contido por anjos, mostrando indiretamente que o governo divino que rege a ordenança do Templo é maior que os perversos governos humanos.

No próprio reino ptolomaico a imagem de Ptolomeu IV era de um governante cruel e fraco, que não estava apto a governar de forma centrada e objetiva como seus antecessores, os quais, além de conseguirem repelir ataques selêucidas, ainda expandiram o reino chegando ao auge no governo do seu antecessor Ptolomeu III, Evérgeta I, com o domínio do Egito, Síria, Cilícia, Panfília, Chipre, Cária e as ilhas do norte do mar Egeu (SALLES, 2008).

A Judeia passou a ser dominada pelos selêucidas em 204 a.C., no reinado de Antioco III, Megal, que foi um hábil governante no trato com os judeus, permitindo liberdade de culto e que uma parcela dos impostos recolhidos fossem gastos na manutenção da forma do Templo, enquanto outra parcela seria destinada ao governo selêucida.

Ao permitir a liberdade de culto o governante se mostrou disposto ao diálogo e interação com os judeus, demonstrando que respeitaria a peculiaridade religiosa

pai, Ptolomeu I Sóter. Contribuiu com muitas peças para o templo de Jerusalém e admirou as leis que os Judeus tinham, tendo feito indagações sobre como foram criadas (JOSEFO, AJ).

¹²⁵A tradução ficou conhecida como a Versão dos Setenta ou Septuaginta, palavra latina que significa 70, ou ainda LXX, pois 72 rabinos - 6 de cada uma das 12 tribos - trabalharam nela e, segundo a tradição, teriam completado a tradução em setenta e dois dias. A Septuaginta, desde o século I, é a versão clássica da Bíblia hebraica para os cristãos de língua grega, e foi usada como base para diversas traduções da Bíblia. No contexto Ocidental, a vulgata de São Jerônimo é a tradução mais difundida, por ser a tradução direta para o latim, e o mesmo registrara rejeição à versão dos Setenta para o uso cristão, afirmando que a tradução foi muito defeituosa (TREBOLLE BARREIRA, 1995).

¹²⁶ Foi o quarto rei da dinastia ptolomaica, que governou por pouco mais de 15 anos; no seu governo iniciou a decadência da dinastia por ser considerado na historiografia um rei inábil politicamente, chegando a deixar assuntos centrais da administração do Estado para seus amigos, Sosíbios e Agatócles. A tradição afirma que ele mandou executar os próprios pais, seu irmão Mágas e o tio Lisímaco. Após sua morte, os conselheiros assassinaram o regente que assumiria o governo até seu filho ter maioridade para assumir o poder; gerando uma comoção na população, que os terminou linchando, segundo o historiador romano Políbio (POLÍBIO, HISTÓRIAS).

dos judeus, mesmo tendo fama histórica como um rei que gostava de impor às culturas dominadas o viés helenístico de cultura e religião.¹²⁷

Com a morte de Antioco III, assumiu seu filho Seleuco IV, Filopator, que governou por 12 anos. Com a anexação da Trácia feita pelo seu pai, recebeu um império de tamanho considerável com a Cilícia, Mesopotâmia, Babilônia, Pérsia e Média; ficando marcado por ser um hábil negociador diplomático na tentativa de reerguer a glória de outrora do império selêucida (BEVAN, 1985).

Sua política com relação à Judeia foi dúbia, já que num primeiro momento manteve a *política do Templo* com uma baixa taxação nos impostos e a permissão irrestrita de culto, porém após a derrota para Pérgamo - aliada do emergente governo romano - houve um agravamento da crise financeira do mundo selêucida, diante da crise financeira com o pagamento das altas taxas de guerra, Seleuco IV passou a ser taxativo na cobrança dos impostos na Judeia.

Segundo Josefo, inclusive, chegou a ordenar que o general Heliodoro em 175 a.C. fosse a Jerusalém obter dinheiro no Templo, caso não houvesse acordo estaria dispostos a invadir o Templo e aprisionar os líderes do povo, entretanto, como providência divina foi vítima de uma conspiração, que culminou com seu assassinato pelo mesmo general Heliodoro, que deveria ir à campanha contra os Judeus (JOSEFO, AJ).

Observa-se que nas narrativas sobre os diversos governantes que estiveram à frente da Judeia, a forma espacial central é sempre o Templo, que não deveria ser violado em nenhuma hipótese para o povo judeu. E para não ter seu lugar sagrado profanado, por vezes esteve em jogo a necessidade de pagar grandes quantias em impostos aos dominadores.

O centro das narrativas e das histórias envolvendo judeus e governantes babilônicos, persas e gregos (macedônios, ptolomeus e selêucidas) é a relação destes com a cultura religiosa judaica e a peculiaridade que envolvia a forma espacial simbólica central do culto e suas ritualísticas, por exemplo, a manutenção da prática das ofertas e dos sacrifícios no Templo.

Tais eventos foram vistos pelo judeu não helenizado como um livramento dado por Yahweh, porém, com a morte de Seleuco IV, assumiu o trono Antioco IV,

¹²⁷ Politeísmo Grego era o *modus operandi* da religião sob a marca do helenismo; porém, alguns governantes, por entenderem o sentimento e as marcas de identidade que a religião carregava em determinados territórios, sabiamente não implementavam a helenização religiosa. Assim, mantiveram a estabilidade política na região, como foi o caso de Alexandre e a maioria dos governantes ptolomeus na Judeia (JOSEFO, AJ).

Epífanés, que governou a Judeia de 175-163 a.C., sucedeu aquele que foi considerado, pela tradição judaica, o pior governante que já assumiu o controle da Judeia, tendo em vista sua política contrária ao Templo e sua concepção de unificar a cultura local sob a égide do helenismo (SILVA, 2014).

A figura de Antioco IV, Epífanés, é demonizada pelos judeus, por o governante selêucida ter sido um claro adepto do helenismo e ter tentado de todas as formas modificar os costumes religiosos judaicos.

As tentativas de alteração da ordem religiosa vigente está descrita nos livros de Dn, 1Mc e 2Mc demonstrando com clareza e riqueza de detalhes as diversas formas como o governante tentou modificar o culto judaico e inserir a religião pagã no Templo como resultado de um processo de helenização, que estava desenvolvendo nas demais províncias vinculadas ao império selêucida.

Diante da imposição cultural e religiosa de Antioco IV, Epífanés, na Judeia os judeus se dividiram em três grupos: aqueles que viam como inevitável o fenômeno da helenização, aqueles que foram martirizados, e diante da perseguição pela suspensão das práticas religiosas e da profanação do Templo, se submeteram às ordens do rei e aqueles que, como Judas Macabeu, não viam outro caminho a não ser a resistência armada frente ao opressor.

Antiochus policy obliterating Yahwism proscribed most of the religious practices that defined Judaism. The Sabbath, Scriptures, sacrifice to Yahweh, circumcision and the Jewish religious festival were all forbidden. The Temple had already been desecrated. The Jews reacted in three diverse ways to these events and policies. Some, who saw great value in Hellenism, reluctantly acquiesced; some were martyred rather than yield to the rulings of the king, and others resorted to armed resistance (ANDERSON, 2002, p. 37)¹²⁸.

¹²⁸ “A política de Antioco proibiu a maioria das práticas religiosas que definem o judaísmo. O Sábado, as Escrituras, o Sacrifício a Yahweh, a circunsição e o festival religioso judeu foram proibidos. O Templo já havia sido profanado. Desta forma os judeus reagiram de três formas diferentes a esses eventos políticos (helenização). Alguns, que viram o valor no helenismo, concordaram mesmo que relutantemente; alguns foram martirizados, antes, cederem às decisões do rei, e outros recorreram à resistência armada” (ANDERSON, 2002, p.37, tradução nossa).

Figura 27: Moeda da Judéia com a imagem de Antíoco IV, Epífanes



Domínio do Classical Numismatic Group Inc.¹²⁹

O governo do controverso governante selêucida foi marcado por uma das maiores rebeliões da história judaica, conhecida como Revolta dos Macabeus. A principal causa dessa revolta foi a proibição de culto ao Deus dos judeus e sua eventual substituição por divindades gregas, com a profanação do Templo de Jerusalém - sacrifício de uma porca no altar e inserção de uma imagem de Zeus Olimpo no Santo dos Santos.

Verifica-se que na leitura do livro de Dn - contemporâneo de Antíoco IV - que existem determinados valores que o visionário nos quer transmitir, entre os quais: a necessidade da nação de Israel se arrepender dos seus pecados e se aproximar de Deus; de não se contaminar com valores helenísticos, em suma, tentar manter um tipo de isolamento cultural.

Nesse cenário de turbulência, o autor de Dn¹³⁰ propõe-se a representar o período de turbulência política e cultural advinda na Judeia durante o governo de Antíoco Epífanes, representando tal reino como a última das sucessões das monarquias mundiais, e como parte integrante do governo da "quarta besta" de Dn

¹²⁹ Grupo que estuda e comercializa moedas que circulavam no mundo Antigo. Na inscrição em grego presente na moeda que circulava na Judeia está escrito: "Rei Antíoco, o Deus Manifesto, o portador da Vitória".

¹³⁰ Os estudiosos em geral consideram o livro de Dn como sendo de autoria compósita, sendo dividido em duas seções. A primeira, do capítulo 1 a 6, e a segunda, do 7 ao 12; no caso das versões gregas, ainda existe uma terceira seção, os capítulos 13 e 14, sendo a segunda parte escrita no contexto da profanação da forma espacial do Templo e da Revolta armada dos Macabeus contra a política de helenização da Judeia (COLLINS, 1993).

7, sendo posteriormente restabelecida a ordem cósmica pela figura do libertador nacional: o Messias.¹³¹

Embora o autor de Dn tente permanecer imparcial diante da explicação dada pelo anjo na visão, acaba por interpretar o chifre blasfemo¹³² na visão (Dn 7:8) como sendo Antioco IV, Epífanos e mostra a guerra que ele movia frente aos Santos do Altíssimo,¹³³ sendo estes santos na visão do redator de Dn aqueles que não se subordinavam aos ditames e a modificação dos costumes e da lei judaica implementada por Antíoco Epífanos (vv.24-25). Entretanto, observa-se que a Revolta dos Macabeus teve outras causas além da política implementada por Antíoco Epífanos na Judeia. Dentre elas podemos mencionar a questão relativa ao sacerdócio e os problemas envolvendo os judeus helenizados que queriam que o processo de helenização se expandisse para toda a Judeia¹³⁴.

Logo, não podemos explicar um fenômeno de tamanha intensidade apenas pelo vetor político; existiam vários fatores que contribuíram para que o sentimento de revolta ganhasse adeptos, e daí pudesse ter eclodido uma luta armada com tamanha intensidade e repercussão histórica, como foi a revolta macabeia.

Cabe destacar que a segunda parte do livro de Dn é uma clara oposição à forma como Antioco IV, Epífanos governou a Judeia; inclusive o autor resolveu utilizar para representar o governo selêucida a figura de um animal desconhecido na descrição dos animais presentes em Dn 7, que seria a representação do governo corrompido e de caráter mais maligno que os governos persa e babilônico. Ou seja, a perfeita representação do governo que desrespeitou a leis judaicas e profanou o lugar sagrado de adoração ao Altíssimo.

¹³¹ A figura do “Filho do Homem” descrita em Dn 7:19-27; sendo este o que remirá Israel dos seus pecados e dará fim à última besta, implantando o reino eterno de paz e justiça na Terra.

¹³² Os argumentos que referem a uma escrita anterior aos Macabeus estão centrados no vv.8, no qual encontra-se a primeira referência clara a Antíoco Epífanos como sendo o “pequeno chifre”, e as referências posteriores como vv. 11a, 20-22 e 24-25 acabam sendo apenas uma reprodução daquilo que foi descrito anteriormente (SILVA, 2014).

¹³³ Há duas possíveis interpretações para esses Santos do Altíssimo: a primeira diz respeito ao uso desta expressão para representar os anjos enviados para terra, e a segunda, mais usual, é que esses Santos do Altíssimo seriam aqueles que não se “contaminaram” com o processo de unificação cultural e religiosa realizado na Judéia no período de redação de Dn 7. Para um melhor entendimento do tema, sugiro a leitura do artigo de Christianus Brekelmans: “*The saints of the most high and their kingdom*” (In: BOER, P. (Ed.). *Oudtestamentarische Studiën*. Leiden: OTS, 1965. p.305-329).

¹³⁴ A Judeia do período da Revolta dos Macabeus está dividida em 3 grupos. Aqueles que viam a helenização como uma forma de expansão e inserção do mundo judaico na conjuntura político-econômica da época - helenizados. O grupo que passou por perseguição/martírio e acabou cedendo as pressões por meio da perseguição - helenizados pelo martírio, e o grupo avesso à qualquer tipo de mudança religiosa, já que isso seria considerado uma transgressão ao ordenamento divino de não se misturar com os povos pagãos (Lv 20:26).

O autor do segundo Dn¹³⁵ não menciona o nome da quarta besta, a qual representa um governo histórico, possivelmente por ela não fazer parte do quadro zoológico ocidental, sendo tal espécie conhecida como *odontotyrannos*,¹³⁶ ou simplesmente como rinoceronte indiano. Assim, ele faz uma crítica acentuada à forma despótica de governo de Antíoco IV, sem que com isso alguém favorável ao processo de helenização da Judeia ou até mesmo o próprio governo de Antíoco IV pudesse entender os símbolos utilizados pelo autor.¹³⁷

Diante de tamanho sacrilégio, na visão de um judeu legalista ocasionado pela profanação do Templo ao longo de 3 anos, os judeus, sob a liderança de Judas Macabeu, da família sacerdotal de Matatias, resolveram enfrentar os sírios, e, ao final de 164 a.C., finalmente conseguiram expulsá-los da Judeia e assim purificar o Templo no dia 24 *de Kiev* (dezembro), que estava sendo um local de vergonha para os judeus.

Nota-se que para o judeu essa data final da vitória contra os selêucidas é tão marcante, que passa efetivamente para o calendário judaico com o feriado de *Hanukah*, marcado pela libertação da ordem cultural helênica do maior símbolo religioso e de coesão social dos judeus. Após três anos o Templo volta a ofertar sacrifícios a Yahweh e essa data passa a ser lembrada por todo judeu como o dia de livramento do Templo e da restauração da ordem sagrada do culto.

O legado do período helenístico entrou definitivamente no calendário judeu com o feriado de *Hanukah*, ou rededicação do Templo - o único feriado/festividade em que o Templo também é objeto, e não apenas local de comemorações (SKARSAUNE, 2004, p. 37, grifo nosso).

O contexto do (geo)símbolo sagrado do Templo é de essencial importância para o entendimento da narrativa e toda relação existente entre os dominadores e o povo judeu. Aqueles povos - governantes - que tinham uma boa relação com a religião judaica e concediam a liberdade de culto e adoração no Templo eram considerados governantes amigos, porém aqueles que não tinham boa relação com o culto e os ritos do Templo ou queriam alterar a ordem cultural religiosa vigente

¹³⁵ Optei por autor de Dn e não pelo próprio "Daniel" por acreditar, concordando com os estudiosos de escatologia e apocalíptica como Rowley (1959), LaCoque (1983) e Collins (1993), que se trata de um livro pseudepígrafo.

¹³⁶ Animal que representa o rinoceronte indiano, porém na narrativa do Romance de Alexandre é mostrado como uma fera indomável que todos temem e que não se intimida diante de nada (SILVA, 2014).

¹³⁷ Não adentrarei aos pormenores da narrativa daniélica quanto aos animais fantásticos e suas representações de governo e a ligação direta com a política desenvolvida frente à Judeia. Para um melhor entendimento do tema, sugiro a leitura do livro de autoria de Diego Silva (2014), intitulado *A "Quarta Besta" de Daniel: representação do Governo de Alexandre, o Grande*, Curitiba: Editora Prismas, 2014.

eram considerados governantes perversos e personificados como governantes malignos.

No contexto da apocalíptica há uso de metais preciosos de grande valor para representar os bons governos no trato com os judeus, enquanto os de baixo/nenhum valor estão associados aos governos que foram pouco receptivos à religiosidade judaica. Observa-se que também é comum na redação dos apocalipses o uso de animais fantásticos para representar os reinos históricos amigos ou inimigos dos judeus, com um retrato exagerado e esdrúxulo nos reinos que era contrários a ritualística judaica.

A literatura apocalíptica tem como ênfase uma forte resistência à mudança da ordem religiosa e manutenção do Templo como lugar de (re)ligação dos judeus com Yahweh.

Com relação à produção intelectual que retrata esse período histórico, temos grandes nomes das ciências da religião, teologia e da história que nos oferecem elementos para entendermos a centralidade do Templo nos discursos dos judeus, assim como o entendimento da sua função histórica como símbolo de fé e identidade de um povo que quase tinha sido destruído por sucessivos governos contrários a sua cultura religiosa, e passava por uma forte crise política frente a um governo autoritário que tinha um viés de aniquilar o elo de coesão sociocultural dos judeus.

Constata-se que as críticas estavam pautadas na forma como Antioco IV, Epífanes, queria modificar os costumes ligados à religião e as peculiaridades em torno do Templo, já que, em termos de relações pessoais, até mesmo os mais árdios defensores de um judaísmo fechado às outras culturas, naquele momento, viam como necessárias a helenização dos aspectos que não envolvessem a religião. O próprio Flávio Josefo, ao fazer uma análise sobre o ponto de vista de um judeu romanizado - ao tentar fazer com que a cultura dos judeus fosse entendida e respeitada em seu mundo, aponta como imprescindível a helenização dos aspectos secundários da civilização, isto é, aqueles que não estavam ligados à divindade ou ao Sagrado Templo (FLUSSER, 2009).

O professor da Universidade de Oxford, Martin Goodman (1994), ao comparar os problemas vividos pelos judeus durante a dominação selêucida no séc. II a.C e a crise romana do Templo no séc. I d.C. afirma que existem muitas similaridades entre

as duas épocas; inclusive com relação ao foco que é a forma espacial do Segundo Templo que foi profanado no séc. II a.C por Antioco, Epífanês, e já no período do Império Romano foi destruído pelo General Tito a mando do imperador Vespasiano no ano 70 da nossa era.

O foco da crise estava longe de ser estritamente a dominação política, mas sim a dominação política com imposição de uma ideologia contrária à ordem religiosa da sociedade judaica.

[...] references for the time of the Second Temple to the influence to the Greek Culture from Jews are rare outside the context of the revolt of the Macabees but a few can be found. So for instance Josephus wrote (AJ 15.267-8) that some jews opposed the entertained plans to Herodes the Great in Jerusalem on the grounds that athletic games, the theater and amphitheater were foreigner customs which destroyed ancient way of life (GOODMAN, 1994, p. 169)¹³⁸.

Verifica-se clara comparação com a figura do ginásio e dos jogos que Antioco IV, Epífanês, queria inserir na cultura judaica, inclusive com um desses ginásios perto do Templo, para estimular a helenização dos costumes dos judeus.

Vale ressaltar que a contrariedade ao fenômeno da helenização estava ligada às práticas religiosas da Torah e da execução da religião com as práticas em torno do Templo. Em outros quesitos, mesmo aparentemente contrários, os judeus acabaram admitindo uma resignificação cultural. A purificação do Templo foi um marco e a festa *Hanukah* rememora o fim do governo maligno de Antioco Epífanês, embora não remeta ao fim do processo de helenização, tal como nos informa Martin Goodman:

Since, according to I Maccabees, the Hasmonaean claimed credit for the expulsion the hellenizers from the control of the Temple, such a self description should have been embarrassing, even if its prime intention at time was political alliance rather than cultural integration. But in fact, and despite the tendenz of the accounts in the book of Maccabees, there is little evidence that the Hasmonaean did constantly stress the wickedness of hellenizing practices: at any rate, the festival of Hannukah, which was in existence is something like its present form in the first centuries and presumably dated back to Hasmonaean times. Stressed only the repurification of the Temple and focussed antagonism not on wicked Jews, but on evil king Antiochus (GOODMAN, 1994, p. 169)¹³⁹.

¹³⁸ “[...] as referências para o tempo do Segundo Templo com a influência da cultura grega sobre judeus são raras fora do contexto da Revolta dos Macabeus, mas algumas podem ser encontradas. Então, por exemplo, Josefo escreveu (AJ 15.267-8) que alguns judeus se opunham aos planos de entretenimento de Herodes o Grande em Jerusalém, alegando que os jogos, o teatro e o anfiteatro eram costumes estrangeiros que destruíam o antigo modo de vida dos judeus” (GOODMAN, 1994, p. 169, tradução nossa).

¹³⁹ “Uma vez que, de acordo com I Macabeus, os Hasmoneus reivindicaram a expulsão dos helenizantes do controle do Templo, uma autodescrição poderia ter sido embaraçosa, mesmo que sua principal intenção no momento fosse uma aliança política ao invés de integração cultural. Mas, de fato, e apesar da tendência da narrativa do livro de Macabeus, há poucas evidências de que o hasmoneus constantemente acabaram com as práticas helenizantes: de qualquer forma, o festival de Hanuká, que estava presente nos primeiros séculos

O centro da narrativa é a forma simbólica espacial religiosa do Templo que diante do período de profanação muda o seu epicentro e passa a ser as relações do corpo do judeu com sua divindade. As literaturas da época reforçam a necessidade de jejuns, orações, para se aproximar de Yahweh, e assim ter a possibilidade de vivenciar uma experiência pessoal com a divindade através do contato que antes era mediado pelo Sumo Sacerdote, e agora poderia ser experimentado por qualquer judeu observante pela ausência do Templo.

Na visão de Gruenwald (1980)¹⁴⁰ a perda momentânea do Templo como referencial geográfico religioso - território religioso sagrado - gerou no seio do judaísmo uma forma de escapismo na busca de um novo referencial que pudesse manter o povo coeso em torno da Lei; uma espécie de consolo para um período de tamanha dificuldade político-religiosa.

O escape foi a criação de uma nova modalidade de Templo como referencial espacial-geográfico, que passa a ser um Templo Celestial que está fora do tempo - Kronos e do espaço terreno. O Templo Celestial abrigaria aqueles que não aceitassem as modificações culturais propostas pelo dominador pagão e lutassem para manutenção da ordem do culto e recuperação do Templo físico dominado pelo conquistador estrangeiro Antioco IV, Epífanês.

O misticismo judaico surge com força durante a dominação selêucida a fim de trazer um sentimento de fuga da realidade e, ao mesmo tempo, mostrar que todo o cerimonial e a ritualística que momentaneamente não poderia ser realizado no Templo físico estaria presente no Templo Celestial. Apesar de que este estaria fora da realidade física, ainda englobaria os ritos sacerdotais presentes no Templo físico; através do corpo e da alma que deveriam estar conectados com Yahweh.

A literatura apocalíptica do período e a tradição que compôs a literatura *hekhalot*¹⁴¹ serviram como meio do judeu entender e se inserir na nova realidade de culto sem a presença do Templo físico. A ideia do corpo como habitação parcial da divindade nasce nesse contexto de turbulência, assim sendo necessitaria de

possivelmente remonta ao tempo dos hasmoneus. Os quais enfatizaram apenas a (re)purificação do Templo e centraram o antagonismo não nos judeus perversos/helenizados, mas na figura do rei perverso Antíoco Epífanês" (GOODMAN, 1994, p. 169, tradução nossa).

¹⁴⁰ Ithamar Gruenwald, Professor da Universidade de Tel Aviv, tem como foco o estudo da espiritualidade judaica do período do Segundo Templo; assim como a formação do arcabouço místico que evocou a noção do Templo Celestial, que só seria alcançado mediante a purificação e a total resistência à imposição religiosa helênica.

¹⁴¹ Uma espécie de literatura palaciana de visão de ascensão aos céus, na qual o visionário precisa ultrapassar barreiras para completar sua jornada e chegar ao Templo Espiritual com o corpo e alma sendo o meio necessário para se adentrar aos palácios e se chegar ao Templo Imutável e Espiritual, que seria na presença do próprio Yahweh (GRUENWALD, 1980).

purificação para que através do contato com o sagrado pudesse assim ter acesso futuro ao Templo Celestial.

No espaço sagrado físico seria o indivíduo que deveria se purificar, através das orações, jejuns e não contaminação com as nações pagãs, para que pudesse viver no espaço sagrado transmaterial do Templo Celestial.

A história da centralidade do discurso judaico em torno do Templo não para com a profanação feita por Antioco Epífanes, ou mesmo após a reestruturação do Templo por Judas Macabeus e a dinastia dos Hasmoneus. A centralidade do Templo permanece viva até sua destruição no império romano, e depois como um símbolo de esperança da época áurea do povo hebreu (FLUSSER, 2009).

Ithamar Gruenwald (1980), John Collins (1993), Martin Goodman (1994), Eric Gruen (2002), Jeff Anderson (2002) e David Flusser (2009), ao retratarem nas suas narrativas sobre a forma do Templo, mostram a centralidade das ideias, dos discursos e até das crenças que buscavam recuperar um período histórico de glória dos judeus.

Os autores tratam de um contexto em que os judeus legalistas eram incentivados a lutar pela sua crença para recuperação do Templo físico – o que se daria através da luta e da resignificação de um novo Templo, que agora seria vivenciado pelo corpo e alma, para que algum dia fossem dignos de adentrar o Templo Celestial e viver ao lado de Yahweh.

3.TRANSMATERIALIDADES, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES: OS (RES)SIGNIFICADOS DO TEMPLO NA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICA

No presente capítulo, analisar-se-á o processo de resistência cultural judaica em meio à dominação do território religioso sagrado do Templo por parte do conquistador selêucida. Procuramos, a partir de uma compilação de textos históricos, destacar algo que não está assim tão explorado na literatura acadêmica corrente – isto é a forma do Templo Celestial como elemento chave para compreensão do processo de resistência cultural que se dava tanto de forma física quanto mental ao introduzir conceitos até então desconhecidos ao judaísmo antigo, restaurando a estrutura do Templo profanado nos céus por meio da literatura apocalíptica e hekhalot como forma de escapismo ao caos vivido na Judeia.

Com o Templo profanado por Antioco IV, Epífanos e as sucessivas tentativas de expansão do processo de helenização na Judeia, os judeus se viram compelidos a resistirem ao processo de unificação cultural sob a égide grega criando alternativas viáveis para substituir a forma simbólica espacial religiosa de coesão social que era o Templo.

Com o contato com os povos circunvizinhos que passavam pelo mesmo processo de helenização ao ter sua cultura subjugada pelos conquistadores estrangeiros, os judeus tradicionais se viam na necessidade de se apropriar de conceitos e ideias comuns aos povos indo-europeus para ganharem amplitude no seu pleito de manutenção da ordem religiosa entre os vizinhos e ressonância com uma nova ideia de culto, que quebrasse a ordem espacial do Templo, o qual estava temporariamente helenizado.

Nesse contexto de turbulência política e reapropriação de ideias indo-europeias nasce à forma do Templo Celestial, que somente seria vivenciado por meio da purificação com jejuns, orações e enfrentamento da ordem política vigente que era contrária ao culto dos judeus.

A purificação do microcosmo do sagrado serviria como transição necessária para a manutenção dos costumes judaicos e sobrevivência da religião frente à desestruturação política e cultural vigente no séc. II a.C.

O lugar do culto era visto como sagrado e inviolável para o povo judeu, sendo assim, a nova localidade de culto deveria manter na sua essência essas

características. A sacralidade e inviolabilidade do Templo Espiritual era “conquistada” por meio de uma vida de observância a fé judaica, os processos de purificação que tinham como foco a mortificação da natureza pecaminosa e a plena rejeição dos valores helenísticos propagados na sociedade.

A literatura apocalíptica e *hekhalot* foram prodigiosas em disseminar com agilidade e intensidade a rejeição ao helenismo e propagar a nova modalidade de culto que estava baseado na incorporação da ordem do Templo físico¹⁴², isto é, o Sumo Sacerdote agora era individualmente cada judeu observante, cada um seria responsável por apresentar o sacrifício puro e imaculado para Yahweh, que seria na nova ordem o próprio corpo com a mortificação da natureza pecaminosa para se adentrar ao Santo dos Santos dos palácios celestiais na presença da sua divindade.

O sagrado passou a ser incorporado às práticas físicas do corpo através dos jejuns e das orações, enquanto o profano estaria no mundo exterior, inclusive com a ordem do próprio Templo físico, o qual não estava mais sob as ordenanças de Yahweh, mas de posse momentânea das divindades pagãs, no contexto de construção de espaço(s) sagrado(s).

Segundo a geógrafa Zeny Rosendahl as hierofanias estruturam a vivência do sagrado e a mentalidade do homem religioso, podendo assim ter sua ocorrência em qualquer coisa ou pessoa.

A construção do espaço sagrado pode ocorrer através de dois tipos. O primeiro envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania, em certas coisas, objetos ou pessoas. Ocorre a revelação do divino [...] No segundo tipo, o espaço é ritualmente construído (ROSENDAHL, 1999, p. 233, grifo nosso).

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (ELIADE apud ROSENDAHL, 1999, p. 26).

A relação de desprendimento da realidade física para alcance da vida eterna com a divindade ocorria por meio do corpo que passa a ser o mediador entre a realidade profana da vida terrena e a possibilidade de contato com o Eterno e a vivência perpétua do sagrado no Templo Celestial.

¹⁴² A ordem do Templo físico estava ligada ao caráter sacrificial que (re)ligava o homem a sua divindade. O macrocosmo da religião passa a ser internalizado para o corpo para atingir o Templo Celestial, no qual o judeu tradicional estaria na presença da sua divindade sem necessidade de um mediador. Na ordem do Templo Físico tal função era desempenhada pela figura do Sumo Sacerdote, o qual tinha como ofício receber as determinações da divindade e oferecer o sacrifício em prol da expiação dos pecados do povo judeu. A ordem de todo Templo Físico passou a ser internalizada no novo contexto religioso pós profanação para a vida espiritual de cada um dos judeus (GRUENWALD, 1980).

3.1 A "Geografia do Além" e a Geografia Humanística

A apocalíptica do período de tensão da Revolta dos Macabeus com o território religioso sagrado profanado pelos selêucidas, era necessária a mudança da ordem tradicional religiosa com a importação de conceitos de origem indo-europeia, como as noções de mundo dos mortos, céu, paraíso (glorificação), inferno (sofrimento eterno dos ímpios) e a transposição do habitat sagrado material para a transmaterialidade do sagrado.

A vida, a morte, a religião e o Templo foram alvos dos escritos judaicos, pois eram as instâncias diretamente atacadas pela proposta de unificação helenística, sendo rebatidas pela literatura apocalíptica, que tinha o gérmen de manutenção das práticas culturais e religiosas existentes na Judeia.

O amor à sua religião e as práticas sagradas rituais definiam os judeus como povo, através da manifestação de repúdio ao helenismo e amor ao lugar com laços afetivos culturais e históricos com seu espaço sagrado. Isso fez com que os judeus cometessem uma leve transgressão à lei mosaica – no sentido de aculturar elementos das religiões e da cultura pagã –, porém justificada dado o intuito de manter sua cultura viva e a religião de Yahweh presente no cotidiano da Judeia frente à instabilidade vivida no séc. II a.C.

Yi-Fu Tuan (1998) na sua clássica obra sobre escapismo como forma de evasão do mundo atual, aponta no sentido de que o indivíduo ou coletivo estando rodeado de problemas ou em meio a momentos de crise e incerteza, tende a "fugir" de sua realidade, caminhando por outros mundos que podem ser físicos, imaginários ou até espirituais. Em momentos difíceis, em meio a problemas, é uma necessidade humana comum o desejo de escapar do espaço de angústia, buscando um escape que lhe possibilite a concretização de seus sonhos/anseios em meio a ambientes topofílicos (TUAN, 1980).

Seria exatamente a proposta da apocalíptica judaica, com a forma simbólica espacial religiosa do Templo, momentaneamente profanada, transferir a sua sacralidade ao constructo mental do Templo Celestial. Tal mudança ocorreria através dos processos de purificação que visavam afastar as inserções helenísticas do seio da sociedade.

Aplicando as concepções de Yi-Fu Tuan, presentes na obra Topofilia (1980), ao judaísmo do séc. II a.C., verifica-se que o senso de pertencimento dos judeus as suas obrigações religiosas e o amor pelo lugar sagrado (p.106) os uniam em torno do combate ao helenismo, com um forte sentimento afetivo (p.107) do judeu legalista ao seu lugar de contato com o sagrado.

A afeição, amor, vinculação, identificação do indivíduo ou do coletivismo para com determinado ambiente são estabelecidas mediante experiências pessoais ou coletivas com o ambiente ou um determinado lugar, neste caso o espaço sagrado por si só já se mostra um ambiente locacional forte para as experiências pessoais, sendo possível alçar a condição de lugar (TUAN, 1983).

O intenso sentimento de amor pelo lugar, no entanto, muitas vezes é aprofundado por acontecimentos que marcam a história individual ou coletiva, uma vez que

As experiências íntimas/pessoais, não sendo exaltadas, passam despercebidas. Na hora, não dizemos “é este”, como fazemos ao admirar objetos de notória ou reconhecida beleza. É somente quando refletimos que reconhecemos seu valor. Na hora não estamos conscientes de nenhum drama; não sabemos que acabam de ser plantadas as sementes de um sentimento duradouro. Os acontecimentos simples podem com o tempo se transformar em um sentimento profundo pelo lugar (TUAN, 1983, p.158, grifo nosso).

As experiências pessoais e íntimas, portanto, não estão necessariamente vinculadas a grandes acontecimentos, e sim a eventos do cotidiano que, apesar de sua aparente simplicidade são, igualmente, responsáveis pelo apego das pessoas ao seu lugar vivido. Verifica-se que tanto os grandes marcos coletivos quanto as experiências pessoais dotam de simbolismo e de representatividade o ambiente que passa a tomar o caráter de lugar.

Quando tais momentos simbólicos são de caráter pessoal e individual, essas experiências íntimas são difíceis de ser impressas, decodificadas; tendo em vista o forte teor subjetivista existente na redação, cabendo ao pesquisador traduzir o amor, pertencimento, a vivência e a relação do indivíduo com o seu lugar (TUAN, 1983).

Entretanto, quando esses sentimentos vivos e vividos são revelados por meio de relatos falados ou escritos, contudo, essas vivências manifestam belas histórias de amor dos indivíduos e dos grupos sociais ao seu lugar, onde o mesmo é situado pelas pessoas como sua própria extensão. Nesse sentido, em meio às introjeções, o

indivíduo não consegue se distinguir de seu lugar, não havendo, nesse caso, separação entre sujeito e objeto (COSGROVE, 2004).

Pode-se então afirmar que a literatura apocalíptica e a *hekhalot* tem um forte caráter identitário por ter na sua raiz o sentimento de pertencimento do povo judeu a sua religião, e principalmente ao seu espaço sagrado, sendo impossível o judeu fazer a separação do espaço sagrado da sua essência de homem religioso, transpondo assim a realidade material - do lugar profanado - para a realidade transmaterial do Templo Celestial.

As ideias indo-europeias reapropriadas pelo judaísmo tinham como base transpor a realidade física de dominação sociocultural para uma realidade imaterial, na qual os laços de identidade seriam reforçados e aqueles que se mantivessem puros seriam recompensados pela divindade, enquanto os ímpios de toda espécie (inclusive os judeus que optaram pelo helenismo) seriam condenados.

Com a finalidade de entendermos os pormenores do ideário do Templo Celestial, adentrar-se-á nas noções chaves para a compreensão do judaísmo do período de crise e enfrentamento político. Porque interessa saber a forma como essas noções foram se desenvolvendo no seio da religião judaica para subsidiar o pensamento da existência de um Templo nos Céus que se assemelhasse à estrutura do “Santo dos Santos” do Templo físico – ali onde os justos habitariam com a sua divindade.

Observa-se que nos primórdios do judaísmo os conceitos de alma, além, mundo dos mortos, céu e inferno eram totalmente desconhecidos. O conceito de alma no início da história hebraica não existia, visto que a Torah não traz nenhuma referência explícita sobre o assunto; antes traz a alusão de que a vida se esgotaria na morte. Nos textos da Torah perpassa a ideia de que a existência humana findava na sepultura, isto é, não existiria nenhuma referência ao pós-morte e nenhuma forma de recompensa divina pelas atitudes humanas em vida.

Eis a duração da vida de Abraão: cento e setenta e cinco anos. Depois Abraão expirou; morreu numa velhice feliz, idoso e saciado de dias, e foi reunido a sua parentela (Gn 25:7).

A duração de vida de Isaac foi de cento e oitenta anos, e Isaac expirou. Ele morreu e reuniu-se à sua parentela, velho e saciado de dias; seus filhos Esaú e Jacó o enterraram. (Gn 35:28).

Jacó viveu dezessete anos na terra do Egito e a duração da vida de Jacó foi de cento e quarenta e sete anos. Aproximando-se para Israel o tempo de sua morte, chamou seu filho José e lhe disse: "Se tenho o teu afeto, põe tua mão sob minha coxa, mostra-me benevolência e bondade: peço-te que não

me enterres no Egito! Quando eu tiver dormido com meus pais, tu me levarás do Egito e me enterrarás no túmulo deles (Gn 47:28-30).

Este é o mal que existe em tudo o que se faz debaixo do sol: o mesmo destino cabe a todos. O coração dos homens está cheio de maldade; enquanto vivem, seu coração está cheio de tolice, e seu fim é junto dos mortos. Ainda há esperança para quem está ligado a todos os vivos, e um cão vivo vale mais que um leão morto. Os vivos sabem ao menos que morrerão; os mortos, porém, não sabem nada. Não há para eles retribuição; uma vez que sua lembrança é esquecida. Seu amor, ódio e ciúme já pereceram, e eles nunca mais participarão de tudo o que se faz debaixo do sol [...] Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol. Tudo o que te vem a mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Sheol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria (Ec 9:3-10).

A expressão sopro de vida utilizada em (Gn 2:7) do hebraico *ru'ah* tem uma concepção no contexto de trazer existência à vida, dar vida, e alguns teólogos da contemporaneidade traduzem como inserção de uma alma ou de um espírito no homem. Entretanto, tal ideia é imprecisa e carece de maiores referências, tendo em vista que a expressão é utilizada tanto para homens quanto para animais, e não existe mais alusão clara à temática até a confecção dos livros sapienciais¹⁴³, onde os conceitos de pós-morte e vida eterna começam a ser dotados de um sentido mais amplo, porém, ainda falho no que tange a uma essência imaterial que transcendesse à vida terrena e numa definição que ganhasse força dentro do judaísmo diretamente interativo com a sociedade.

Essa ideia será desenvolvida e dotada de complexidade a partir dos livros proféticos, e principalmente do autor de Dn, que devido sua datação contemporânea à Revolta dos Macabeus, faz-se valer da interação do judaísmo com a religião zoroastra¹⁴⁴, entre alma e o destino final da humanidade, formulando a ideia de uma espécie de existência eterna do homem no que tange a esta parte imaterial¹⁴⁵, que será julgada conforme a sua vida terrena.

¹⁴³ O autor de Eclesiastes visita este tema, porém ainda carece desenvolvê-lo com maior complexidade, tendo em vista que as noções complementares à alma estavam em franco desenvolvimento no judaísmo (Ec 3:16-22).

¹⁴⁴ Os adeptos do zoroastrismo aparentemente foram os primeiros que formularam uma interação entre alma e corpo, a partir dos conceitos básicos da religião, sendo incorporado pelos judeus depois dos contatos entre as culturas a partir do séc VII a.C. O Avesta, língua na qual a maior parte dos documentos que relatam a religião zoroastra é de fundamental importância para o estudo das religiões e mitologias comparadas. Ideias escatológicas são primeiramente desenvolvidas com clareza e concisão no zoroastrismo e depois incorporadas de forma confusa no judaísmo (SILVA, 2014).

¹⁴⁵ O filósofo Platão acredita que o homem é dotado de uma essência imaterial chamada de alma, e segundo o mesmo essa essência imaterial é imortal e transmigra para outro ser humano, após a morte da matéria física. Esta doutrina recebe o nome de metempsicose, sendo reapropriada e resignificada pelo kardecismo na contemporaneidade (SILVA, 2015).

Ambas as existências ao longo do contexto do zoroastrismo são entendidas como a existência dupla, sendo uma vida corpórea finita e a existência imaterial eterna

Quero aproximá-lo, Senhor Sábio, com o bom pensamento, para possa dar-me as bênçãos de ambas as vidas, do corpóreo e daquela do pensamento, com base na verdade, pela qual pode estabelecer amigos de alguém à vontade (Y. 28:2).

A noção do estado intermediário dos mortos progride com a evolução do pensamento judaico e a necessidade do judaísmo dar uma resposta aos desdobramentos do cotidiano dos judeus. Vê-se que inicialmente o local de habitação dos mortos, isto é, a sua espacialidade, era a sepultura¹⁴⁶, onde residia o corpo - a matéria física -, e a partir da morte cessava a existência do ser humano em todos os sentidos. A Torah apresentava *Sheol* como sinônimo de sepultura, visto que não fazia nenhuma referência a um pós-morte de qualquer espécie, boa ou ruim.

A existência humana se encerrava na sepultura, no entanto, conforme foram se dando os contatos com as culturas orientais, principalmente as de origem iraniana e indiana, este pensamento vai progredindo dentro do judaísmo, conforme as crenças orientais, e a partir dos livros proféticos a figura do *Sheol* passa a ser vista como o lugar onde reside os fragmentos psíquicos humanos. O imaterial passa a ser visto como reverberações da existência terrena, que flutuam de um lado a outro como a espécie de fantasmas sem consciência. Nota-se que houve alteração para que o judaísmo pudesse trazer uma noção de recompensa àqueles que são fiéis e de punição para aqueles que não perseveraram na fé.

No contexto do judaísmo tardio o termo *Sheol* apresenta o significado de inferno, tendo em vista o constante uso da palavra grega *Hades* e *Geena* no N.T.¹⁴⁷ por Jesus e seus discípulos.

A sanguessuga tem duas filhas: “Traz, traz!”. Três coisas são insaciáveis, e uma quarta jamais diz: “Basta!”. O Sheol, o ventre estéril, a terra que não se farta de água e o fogo que não diz: ‘Basta!’ (Pv 30:15-16)

¹⁴⁶ Algumas referências que mostram o *Sheol* como sendo sinônimo de sepultura (Sl 88:10-12). O mesmo significado é apresentado na morte dos patriarcas Abraão, Isaque, Jacó e do profeta Moisés.

¹⁴⁷ Nos evangelhos a noção de *Sheol* acabou evoluindo ao *Hades* grego, e parece melhor representada no texto de Lc 16, no qual o autor busca fazer uma descrição do submundo mostrando os compartimentos no qual estava dividido o inferno, morada final dos ímpios que já estavam sofrendo imediatamente o pós-morte, e o seio de Abraão, local onde estava o remanescente fiel desde Abel até os dias de Jesus Cristo.

No zoroastrismo já há uma ideia desenvolvida de punição dos ímpios e uma espécie de premiação daqueles que fossem justos na sua existência. Entende-se que o zoroastrismo é a primeira religião monoteísta a expressar uma ideia de livre arbítrio humano (SILVA, 2015). Na religião zoroastra quando a existência humana se finda a alma se separa do corpo, e começa a ser preparada para atravessar o julgamento através da *ponte Cinwad*¹⁴⁸. No quarto dia após a morte, na chegada à ponte a essência imaterial é confrontada com sua própria concepção e crenças desenvolvidas ao longo de sua vida. No texto se verifica uma espécie de destino humano traçado pelas suas decisões num claro paralelismo com uma concepção do livre arbítrio humano

Ele que faz o seu pensamento melhor ou pior (conforme afeta) a sua crença pela sua ação e palavra.

O homem segue as suas ideias, doutrinas e convicções.

Sendo, obviamente, responsável pelas suas escolhas e passível de glórias ou de perdas (Y. 48:4).

Com a má comida, as almas vêm para encontrar os enganosos de má regra, mau feito, má palavra, má crença, mau pensamento. Eles estarão ajustando hóspedes na Casa do Engano (Y. 49:11).

Haverá condenação daqueles que foram ímpios na sua existência material, sendo lançados ao sofrimento eterno - o inferno. Percebe-se que desde os primórdios de sua existência a religião zoroastra acreditava na existência de um porvir, além da sepultura, onde o homem iria receber por aquilo que fez na sua existência terrena. Aqueles que são justos e passam a ponte ficam na *Casa do Bom Pensamento*, esperando a ressurreição dos seus respectivos corpos para desfrutarem eternamente da bondade e compaixão de *Ahura Mazda* (BOYCE, 1984).

Terá o destino como o verídico, O verídico, aprovado, você encherá ou aborrecerá a sua alma por cima da ponte, e venha à melhor vida, recitar o Hino dos Gathas, apelo a felicidade (Y.71:16).

Evidencia-se que uma ideia de julgamento e destino final do homem após a sua morte no judaísmo, só passa a ser dotada de sentido de retribuição daquilo que o homem produziu (ou deixou de produzir) em vida, a partir do livro de Dn, onde se pode constatar que o homem será julgado, conforme as suas obras e suas escolhas

¹⁴⁸ Local que segundo os adeptos do zoroastrismo, ocorre o julgamento das atitudes, atividades e ideias desenvolvidas pelos homens em sua vida material, os justos atravessam a ponte facilmente, já os ímpios parecem estremecer diante do poder do criador e acaba por cair da ponte rumo ao abismo, sendo encaminhados a Casa do Engano (SILVA, 2015).

individuais. Isto é, aparece apenas em meados do séc. II a.C, enquanto no Oriente já está presente no mínimo desde o séc. V a.C.

Observa-se que o cerne do ideário do mundo dos mortos, alma e porvir tem sua origem no mundo Oriental. Uma ideia que é apresentada com frequência na seção apocalíptica do livro de Dn aparece no mundo persa: um mundo incorruptível destinado àqueles que perseveram na fé e são justos; neste mundo não entrará nenhum engano, e aquele que faz os homens pecarem será finalmente aniquilado. Neste mundo reside à própria divindade

O mundo (material) da Verdade será incorruptível de geração à geração. O engano será banido ao lugar de onde ele tinha vindo destruir o que é verídico, ele mesmo, a sua família e existência. O vilão será terrificado e desaparecerá (Yt. 19:90).

Para fins didáticos e de verificação da sucessão de apropriações do mundo oriental por parte do judaísmo, segue a tabela que tem por finalidade mapear as apropriações culturais judaicas das religiões orientais. Temas que passam, então, a ser centrais ao judaísmo e ao entendimento da criação de novas espacialidades.

Quadro 5 – Comparativo de temas centrais ao Zoroastrismo e ao Judaísmo (SILVA,2015)

Ideias	Zoroastrismo	Judaísmo
Chegada do Redentor	Yt 19.89-92 (Astvatereta)	Is 27:1 (Yahweh)
Ressurreição	Yt 19.89, 94	Is 26:19
Julgamento Final	Yt 19.94	Is 26:20-21
Derrota na Batalha Final	Yt 19.92-93, 95-96	Is 27:1
Nova Vida em Felicidade	Yt 19.96	Is 27:2-6

Verifica-se que o judaísmo reapropria as ideias de “mundo dos mortos” e “porvir” do mundo oriental indiano e iraniano, e as ressignifica em seu contexto histórico. Cria no contexto da religião judaica um espaço glorioso, destinado aos salvos (a vivência no Templo Celestial ao lado da divindade) e outro de horror e angústia, destinado aos perdidos.

A ideia de recompensa gloriosa futura aos que se mantivessem fiéis a Yahweh e ao mesmo tempo o sofrimento eterno como castigo às nações ímpias que não acreditassem no Deus dos Judeus. Isso servia de motivação à tentativa judaica de minar as forças selêucidas e reforçava sua identidade cultural pautada na religião, especialmente centrada no seu lugar sagrado de culto (o Templo), que neste período ganha contornos espirituais.

O judaísmo se serve da literatura oriental para mudar suas concepções e criar novos locais para habitação da essência imaterial após a morte terrena. Analisa-se que somente após os intercâmbios culturais provenientes do processo de helenização a vida após a morte passa a ser incorporada ao cotidiano judaico e inclusa de maneira direta e sistemática em sua literatura. Além do livro de Dn, os livros chamados pseudoepígrafos escritos neste período também refletem bastante do ideário de vida após a morte, sendo assim um espaço de exultação e de glória aos salvos; e em contrapartida, um espaço de tristeza, agonia e sofrimento eterno aos perdidos (SILVA, 2015).

Logo, nota-se que no A.T. a concepção de um espaço do mundo dos mortos vai evoluindo paulatinamente, conforme acontecem os contatos culturais entre judeus e as nações vizinhas: o que até então parecia inconcebível a um judaísmo fechado ganha contornos de algo extremamente necessário e positivo à sobrevivência da religião judaica – tendo em vista a situação extrema vivida pelos judeus no contexto da Revolta dos Macabeus.

Sendo assim, nada mais previsível que configurar duas espacialidades distintas aos mortos. A primeira espacialidade seria vinculada aos judeus puros e imaculados que guardaram os preceitos da lei e não se contaminaram com o helenismo (para estes estava reservada a ressurreição para glória, isto é, o paraíso e a vivência no Templo Celestial); enquanto para as nações ímpias e os judeus helenizados que não guardaram os preceitos da lei estava reservada a ressurreição para o sofrimento eterno.

Espacialidades imateriais dos dois distintos mundos dos mortos resignificadas pelos judeus, porém agora dotadas de um sentido ideológico de repúdio aos valores helenísticos. Isso foi de extrema importância para configurar um novo elo unificador dos judeus e a distinção entre judeus helenizados e não helenizados.

A concepção evolutiva do além ganhou nos séculos II e I a.C. contornos que mesclam valores gregos como as semelhanças entre o paraíso judaico e os campos elíseos do mundo grego, juntamente com a punição dos depravados e helenizados, que dão um valor moral e político ao mundo dos mortos, sendo assim se assemelhando muito à concepção indo-europeia, especialmente a ideia da religião zoroastra.

Compreende-se que através deste processo de aculturação, tem-se uma noção de como era híbrido o meio cultural dos judeus nos primeiros séculos que antecedem a era cristã, principalmente no que tange à cultura religiosa que utilizava do *modus dominante cultural grego* na sua literatura para combater a presença dos próprios valores helenísticos, que segundo seu ideário religioso, eram considerados deturpadores dos bons costumes e opressores da nação santa escolhida pelo Altíssimo. E, como tais, mereciam o espaço destinado ao sofrimento no mundo dos mortos, que seria a perdição eterna juntamente como seus próprios pares que apregoavam a vivência da cultura helenística no meio judaico.

Nesse contexto de criação de espacialidades, onde o universo do sagrado e do profano impera, o habitat da glória do Altíssimo acaba sendo retratado na literatura como um espaço semelhante ao Templo. Inclusive muitos redatores o chamam de Templo Celestial ou Transmaterial.

Uma forma de mostrar que o Templo estava incorporado à mentalidade e à vida do judeu era reproduzir a estrutura mais sagrada do Templo, que estava momentaneamente sob a ordem de Zeus Olimpo, no mais sagrado ambiente, que seria a própria imaterialidade da presença da divindade. O céu dos céus, no qual estava o Santíssimo Celestial também abrigaria a alma daqueles que se mantivessem puros e guardassem a fé dos judeus em seus corações.

O Templo Celestial simbolizava, além de uma mera estrutura mental, uma perspectiva futurística de convívio com a sua divindade. Expressava assim todo o ideário de formação de uma identidade cultural que permitia resistir às tentativas de supressão da sua cultura religiosa e unificação nos moldes gregos. Natural, então, que se reproduzisse em uma esfera celestial o maior símbolo da religiosidade e da teocracia judaica, que era a forma do Templo.

Uma cultura de reprodução imaterial do ícone material da religiosidade judaica retratava na identidade coletiva judaica a rememoração do auge das perseguições egípcias, filisteias e babilônicas, as quais marcaram a historicidade do povo judeu. Povo que sempre que clamava à sua divindade, diante das maiores adversidades, tinha seu pedido atendido e superava os problemas e a dominação política pagã.

A existência de um plano intangível incapaz de compreensão diante da limitada mente humana por parte de *Yahweh* gerava uma força motriz para que os

judeus renovassem sua esperança. Assim se sucederia (como ocorrera no passado longínquo), caso se mantivessem puros às investidas culturais de unificação propostas por Antioco IV, Epífanes.

O amor ao espaço sagrado fez com que essa esfera fosse reproduzida no nível transmaterial, e as instâncias de apego e aproximação ao sagrado ganharam contornos literários que buscavam estimular o apego ao Templo (momentaneamente sob dominação profana), reproduzindo sua dimensão na esfera celestial e dando novos contornos ao processo de resistência cultural judaica ao dominador estrangeiro.

A cultura do Templo criada no seio do judaísmo devido sua forma simbólica espacial de grande impacto na estrutura sociopolítica e cultura judaica (CORRÊA, 2005) nos faz entender como esse (geo)símbolo unificou os judeus - tradicionais - na luta contra o dominador estrangeiro e como se perpetua historicamente como um símbolo de resistência e esperança por dias melhores.

O valor simbólico da imagem do território religioso sagrado do Templo representa a vivência e a conexão direta com o sagrado, e a partir dessa evocação cria-se um universo simbólico e transmaterial que garantirá a *representação de uma realidade passada, a resistência à cultura estrangeira e a rememoração da forma espacial do Templo* na esfera imaterial. Elemento essencial para compreender a espacialidade do judaísmo do séc. II a.C. por meio da sua simbologia e a forma como ele representava o lugar de uma hierofania primordial

A significação profunda de todos esses fatos parece ser a seguinte: para o homem das culturas arcaicas, o Mundo renova-se anualmente, isto é, reencontra a cada novo ano a santidade original, tal como quando saiu das mãos do Criador (ELIADE, 1992, p. 41).

3.2 O corpo como microcosmo do sagrado e a literatura apocalíptica

O corpo deveria estar purificado para poder servir de guia do universo profano para o sagrado. Neste sentido, pode-se entender o corpo como um espaço, já que possui função mediadora entre o fiel - judeu observante - com o transcendente. O corpo seria o lugar onde o fiel se liberta das forças externas negativas atuantes no contexto político e religioso da Judeia do séc. II a.C. e conseguiria assim se aproximar do sagrado.

Define-se o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. É o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada "deuses" nas religiões politeístas e "Deus" nas monoteístas (ROSENDAHL, 1997, p.122, grifo nosso).

O livro pseudoepígrafo *Testamento de Jó* demonstra claramente a ligação entre o corpo e a habitação divina, representada pelo Templo Celestial quando Jó¹⁴⁹, homem próximo à divindade, segundo a tradição judaica, indaga seu amigo Baldad por não conhecer as funções do corpo e querer entender os desígnios da sua divindade e os mistérios inefáveis dos céus.

And to all this I said, "I do have my wits about me, and my mind is sound. Why they should I not speak out the magnificent things of the Lord? Or should my mouth utterly blunder regarding the Master? Never! Who are we to be busying ourselves with heavenly matters, seeing that we are fleshly, having our lot in dust and ashes? Now, then, so you may know that my heart is sound, here is my question for you: Food enters the mouth, the water is drunk through the same mouth and sent into the same throat. But whenever the two reach the latrine, they are separated from each other: Who divides them? And Baldad said, "I do not know." Again I replied and said to him, "If you do not understand the functions of the body, how can you understand heavenly matters?" (TJo 38:1-5, grifo nosso)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Na tradição judaica e nas próprias escrituras Jó é sinônimo de uma pessoa de caráter forte, que resiste às investidas do maligno materializada na perda dos seus bens materiais, morte dos seus filhos, a indignação da sua esposa e a acusação do seus supostos amigos. Centrado em Yahweh e buscando por meio da oração que sua situação mudasse e que sua divindade atendesse ao seu clamor. Assim deveria ser o judeu observante no contexto no helenismo, resistindo às investidas do maligno Antioco Epifanes, que poderia se materializar por meio da perseguição e martírio, nos seus companheiros de fé que se perverteram ao aceitar o caminho do helenismo, permanecendo centrado na fé na sua divindade e purificando seus caminhos para que pudesse assim entender e vivenciar os mistérios celestiais da sua divindade (HENGEL, 1974).

¹⁵⁰ "E para tudo isso, eu (Jó) disse: 'Tenho o meu juízo sobre mim, e minha mente é forte (em Yahweh). Por que não deveria falar as coisas magníficas do Senhor? Ou minha boca proferiria maldições em relação ao Mestre? Nunca! Quem somos nós para estarmos nos ocupando com os assuntos celestiais, visto que somos carnis, somos pó e cinzas? Agora, então, para que você possa saber que meu coração está centrado (em Yahweh), aqui está a minha pergunta para você: a comida entra pela boca, e a água ao ser ingerida entra pela mesma boca, sendo enviada para a mesma garganta. Mas, sempre que os dois atingem a latrina, eles são separados um do outro: quem os divide?' E Baldad disse: 'Eu não sei.' Mais uma vez eu respondi e disse para ele 'Se você não entende as funções do corpo, como você pode entender os assuntos celestiais?'" (TJo 38:1-5, t.n, grifo nosso).

O desprendimento parcial da terrível situação vivida com o processo de helenização e o mergulho em numa outra realidade, na qual os judeus estavam em contato direto com sua divindade era disseminado pela literatura apocalíptica que oferecia alívio momentâneo a dor do povo judeu por ter seu espaço sagrado profanado, oferecendo o convívio com a divindade, mas por outro lado insuflava à rebelião contra a ordem político-cultural vigente.

A apocalíptica e a literatura *hekhalot* - *chariot literature* - tiveram papel importante na transposição do sagrado e no entendimento do novo momento histórico do povo judeu; a transposição do território sagrado físico do Templo momentaneamente profanado para um território transmaterial, que evocava aos áureos tempos de Salomão e do auge do regime teocrático dos judeus.

No estudo dos apocalipses, verificam-se duas subdivisões que são: os apocalipses históricos e os apocalipses de viagem ao além¹⁵¹, que representavam duas divisões simbólicas no universo apocalíptico. O apocalipticismo¹⁵² com sua ideia de fim das instâncias espacial e temporal iminentes serviu de combate ideológico ao processo de helenização da Judeia.

Adella Collins (1986) coloca o conteúdo escatológico como a principal marca que distingue os apocalipses de outros textos de caráter revelatório, que são parecidos no que tange à forma e aos ritos a serem observados para a experiência visionária, porém não tem uma mensagem de transformação de ordem espacial, sendo mais intimistas e pouco coletivos.

No estudo da apocalíptica há uma questão social que perpassa os textos que é a análise sociológica do meio no qual o visionário está inserido, segundo Vielhauer (1992). As origens sócio-religiosas da literatura apocalíptica são os períodos de crise e perseguição cultural, sendo os apocalipses uma forma de escapismo da realidade e fortalecimento das comunidades religiosas locais.

¹⁵¹ Considera-se como apocalipse histórico o apocalipse que tem por objetivo principal descrever os acontecimentos históricos, buscando sempre uma padronização dos eventos, e possuindo um sentido único que é o fim da história e o advento do reino messiânico. São apocalipses marcados por viagens a outros mundos com um interesse forte na especulação cosmológica do que no próprio sentido histórico. Seria um apocalipse de transposição para uma outra realidade espacial (COLLINS, 1979; COLLINS, 1984).

¹⁵² O apocalipticismo judaico do séc. II a.C é baseado em um desfecho escatológico demonstrado ao visionário por meio da própria interação com a divindade do fim iminente da história, já com isso o discurso estaria na manutenção dos preceitos da Lei e dos Escritos judaicos, na purificação do corpo como meio de contato futuro com a divindade e combate a imposição religiosa, já que só seria digno de adentrar os palácios de Yahweh aqueles que se mantivessem puros aos contatos culturais com os dominadores estrangeiros. O lema do “*Fim está próximo*” era o cenário perfeito para que o apocalipticismo ganhasse muitos adeptos frente à situação de caos político na Judeia, no final do governo selêucida (HANSON, 1983).

Dessa forma, pode-se observar o apocalipticismo como um movimento religioso e social que buscava alterar momentaneamente a ordem espacial, que teve grande apelo durante os períodos de crise, principalmente entre o período da Revolta dos Macabeus e da destruição do Segundo Templo, porém com ressonâncias que estão presentes desde o exílio babilônico até meados do séc. IV d.C.

Observa-se que tanto os apocalipses históricos quanto os de viagem ao além tinham como inimigo comum no séc. II a.C. o processo de helenização que estava personificado na identidade coletiva judaica na profanação, da forma do Templo de Yahweh, que passou a ser no governo de Antioco IV, Epífanes a casa de Zeus Olimpo.

Ressalta-se que neste período, surge no seio do judaísmo a separação entre corpo e alma, que tem um claro paralelismo com a tradição platônica, entretanto, notamos que a existência de uma esfera imaterial parece ter sua gênese na religião zoroastra e que dá substrato à existência de um Templo Celestial que (re)ligaria a alma a Yahweh, sendo o corpo o meio de ligação entre as instâncias imaterial da alma e a transmaterial do Templo Celestial.

Nos apocalipses de viagem ao além o acesso humano à presença divina é o *modus operandi* e tema mais importante nos relatos do visionário, sendo assim valoriza-se o sentir através da alegria extrema do visionário, o vagar pelos espaços abertos, os contatos com os seres celestiais e a percepção de fortes luzes e sons estremecedores, que requerem um preparo que se dá através das práticas ascéticas e orações que garantirão a viagem do homem aos céus ao encontro da sua divindade (BERGER, 2003).

As figuras e o simbolismo na representação da habitação de Yahweh ganham contornos mentais frente à proibição do judaísmo legalista na representação de qualquer forma imagética da divindade.

As formas tangíveis e intangíveis do sagrado estão presentes nas experiências visionárias, e diante da difícil arte de retratar Yahweh, que não tinha uma forma corpórea, sendo apenas retratado como uma fumaça de glória no Templo, a literatura apocalíptica ousou ao retratar sua habitação celestial, isto é, os palácios celestiais que seriam destinados aos judeus tradicionais que se

resguardassem da contaminação helênica, e naquela forma passariam a encontrar pessoalmente com sua divindade.

O próprio termo misticismo, que foi cunhado neste período para retratar a literatura *hekhalot* judaica demonstra na sua essência a existência de um discurso transcendental a natureza humana, situando na zona limítrofe do sagrado - intangível - e a experiência humana - tangível -, isto é, o discurso místico só faz sentido e só tem ressonância no judaísmo antigo por ter no seu conteúdo elementos que visam criar uma ponte entre a situação vivida e uma expectativa futura.

O misticismo judaico prega uma ligação completa entre humano e o sagrado, não ficando ligado somente ao êxtase visionário¹⁵³ e aos estados alterados de consciência¹⁵⁴, mas através da experiência visionária introjetada na realidade histórica e perspectiva futura numa linha que busca a superação dos problemas vividos no seu tempo e a contaminação momentânea do seu território sagrado (BLUMENTHAL, 1978).

O misticismo judaico como fenômeno espacial concreto buscava alterar a ordem territorial e política vigente no séc. II a.C. com a preservação da identidade pautada no monoteísmo e observância das Escrituras - vislumbrava a criação da concepção de um genuíno espírito judaico -, tal espírito surgiria com o preenchimento de lacunas através da espiritualidade que transcende à realidade física, e por meio de um novo entendimento do contexto histórico e da realidade concreta do espaço da religião judaica naquele momento (HOLLOWAY; VALINS, 2002).

Os problemas espaciais representados pelo mal e o sofrimento ocasionado pela profanação do Templo passavam a ser percebidos e interpretados pela lente escatológica numa perspectiva espaço-temporal regulada por Yahweh, desde a criação até a futura salvação e gozo de uma vida plena no Templo Celestial na presença da sua divindade (GRUENWALD, 1980, p.4).

¹⁵³ O êxtase, segundo a sua etimologia possui vários significados como "estar fora de si ou dos seus sentidos", já do ponto de vista da psicologia é um arrebatamento incontrolado e excessivo, no qual suspende parcialmente as funções psíquicas, frequentemente observados nos delírios místicos. No êxtase visionário por mais que o visionário esteja fora de si ele não perde o seu contato com a realidade física (ROWLAND, 2002).

¹⁵⁴ Por meio da sigla inglesa ASCs - *Altered States of Consciousness* (LUDWIG, 1990) representa uma alteração do estado mental do indivíduo que pode ser induzida por luto, orações e jejuns que no contexto cultural do judaísmo do Segundo Templo tinha um forte impacto na estrutura religiosa e na criação de uma nova espacialidade transmaterial de vivência do sagrado. Ao buscar reconstruir a estrutura do Templo Físico em uma espacialidade celestial, pode-se falar em uma neurogeografia da religião, focada nas experiências mentais e na incorporação de uma realidade material num universo de construção mental e religioso.

O corpo como mediador da fuga da realidade física e a incorporação de uma nova ordem espiritual também era valorizado por meio da literatura judaica. O corpo deveria estar purificado e a saúde completamente em dia para que o homem pudesse compreender e vivenciar os mistérios divinos, já que as doenças eram vistas como fruto de transgressão contra à divindade, diferentemente do contexto helenístico, que não tinha uma valorização exacerbada do corpo para contextos rituais¹⁵⁵. O contexto judaico era peculiar e único em toda a Antiguidade no seguimento de um rígido código moral e ético como elemento mantenedor da ordem interna e da saúde corpórea.

A doença era vista como contaminação e pecado, sendo atribuída eventuais disfunções aos seres sobrenaturais que visavam combater a ordem divina - os demônios, sendo a forma de combate a essa quebra da ordem natural do corpo às orações e jejuns que serviriam como encantamentos que livrariam o microespaço do sagrado das atuações dos seres imateriais malignos.

God also allowed the technique against the demons for human benefit. He made use of incantations that allowed the cure of diseases, as well as the practice of exorcisms that expelled from the demons causing the disorder so that they would not return.

Myself knew a certain Eleazar, who is part of my own people, who in the Vespasian presence and his sons, as well as their tribunes and a great order of soldiers, releasing those who were possessed by the demons healing thus of all evils (JOSEFO, AJ 8.45-46)¹⁵⁶

O zelo extremo pela ordem física estava diretamente ligado à espiritual, já que o corpo era o termômetro das tensões sociais, políticas e religiosas que vivia o judeu na Antiguidade. A demarcação do corpo como espaço sagrado que deveria ser purificado não encontra nenhum paralelismo em outra sociedade no mundo antigo.

Segundo o antropólogo francês Marc Augé (1999), as atividades rituais nas suas mais diversas formas têm como finalidade reproduzir, criar ou resignificar identidades pessoais ou coletivas. O par de oposição e complementaridade da

¹⁵⁵ Para o pensamento helenístico vigente no séc. II a.C as doenças não representariam transgressão a suas divindades, antes seriam fruto de processos biológicos, ambientais e hábitos de vida que seriam responsáveis por determinado tipo de enfermidade. As enfermidades eram vistas como algo normal sujeito à natureza humana como se pode observar no trecho de Hipócrates: "a chamada doença sagrada, ela não parece ser nem mais divina nem mais sagrada que qualquer doença, mas tem uma origem natural como qualquer outra doença" (CAIRUS, 2005).

¹⁵⁶ "Deus também permitiu a técnica contra os demônios para o benefício humano. Ele fazia uso de encantamentos que permitiam a cura de doenças, assim como a prática de exorcismos que expeliam os demônios causadores da desordem para que não mais voltassem. Eu mesmo (Josefo) conheci um certo Eleazar, que faz parte do meu próprio povo (judeu), que na presença do Imperador Vespasiano e seus filhos, assim como seus tribunos e um grande ordem de soldados, libertando aqueles que estavam possuídos pelo demônios curando assim de todos os males" (JOSEFO, AJ 8.45-46).

doença/saúde, profano/sagrado, humano/divino são postos em evidência. A intrusão de elementos externos que afetam o equilíbrio interno, sendo assim corpo humano e sociedade caminham junto e a purificação do corpo em determinadas sociedades é vista como um processo para purificação social ou mesmo religiosa.

O professor Martin Goodman (1994) sugere que a relação do povo judeu com o seu corpo, que era visto como um microcosmo sagrado, também serviria para identificar os estrangeiros e os judeus impuros pelas suas relações pouco sagradas para com seu corpo. Um meio de identificar seus pares - judeus não helenizados - e afastar os "diferentes" da comunidade quer seja estrangeiro ou mesmo judeus que teriam aceitado às condições culturais impostas pelo helenismo.

Não judeus, segundo algumas opiniões, podiam poluir qualquer judeu com que entrassem em contato. O toque deles, quando possível, deveria ser evitado (GOODMAN, 1994, p. 105).

Parece ser psicologicamente satisfatório compreender a maioria dos judeus tentarem corrigir problemas sociais, bem como os físicos, pela proteção dos limites e expulsão do invasor poluente (GOODMAN, 1994, p.107).

As noções de pureza, envolvendo o microcosmo do sagrado, eram vistas como essenciais para uma relação mais íntima com Yahweh e a possibilidade de vivenciar sua presença na infinitude do Templo Celestial.

John Crossan (1994), ao realizar seus estudos sobre antropologia sociocultural, afirma que uma das consequências de períodos de turbulência na ordem social, política e religiosa é o aparecimento de movimentos milenaristas e a efervescência da literatura apocalíptica, já que nos casos de desequilíbrio e opressão o homem como ser cultural busca um consolo ou mesmo uma salvação para a situação catastrófica que vive momentaneamente e que foge ao seu controle.

A ideia de salvação acaba lhe trazendo um conforto e segurança num período crítico como no séc. II a.C., assim como gera no seu interior um ânimo para restauração da ordem e recuperação do seu território religioso sagrado - fato que movia o judeu observante na rebelião frente ao conquistador helenístico.

A concepção de salvação envolve várias formas e passa estritamente pelo conceito de purificação da situação vivida naquele espaço, momentaneamente profanado, como também pelo domínio mágico sobre doenças e as expectativas de uma vida pós morte promissora ao lado da sua divindade (CROSSAN, 1994).

Na sociedade judaica cujo teor de relação com o divino é alto e a busca pelo sagrado intensa, o caráter mágico estava presente e a busca por um futuro

promissor estava ligada à fuga da realidade com uma solução salvífica, enquanto a luta física e ideológica contra o dominador estrangeiro não surtia o efeito prático no território da Judeia.

O corpo humano na sociedade judaica era visto assim como na taumaturgia *thauma ergon* como um microcosmo do corpo social, existindo um diálogo entre o pessoal-social, o indivíduo e o grupo pertencente, no que concerne às crenças, tabus e proibições de cunho político e religioso (AUGÉ, 1999).

Se descobrirmos como uma pessoa entende o funcionamento deste complexo sistema chamado: corpo, podemos fazer várias suposições do padrão total de autocompreensão da sociedade; podemos estudar a maneira como ela vê seu próprio funcionamento, a sua estrutura de poder e a sua cosmologia (CROSSAN, 1994, p.350, grifo nosso).

O corpo era visto como um espaço habitado onde as relações de identidade se figuram e a identificação com semelhantes e diferentes se torna latente e viva no espaço geográfico. As relações tempo-espaço são mediadas pelo corpo e as expectativas futuras são ditadas pela relação particular material (corpo) – imaterial (sagrado). “O corpo humano é um espaço, um espaço habitado onde as relações de identidade e de alteridade não cessam” (ÁUGE, 1999, p. 71).

Na cultura judaica o ideário de libertação sempre vem acompanhado do simbolismo da purificação, sendo assim nada mais natural que o desprendimento da ordem física seja acompanhado de um processo de santificação prévio. O conceito de purificação para os judeus estava além da dominação política, antes a purificação somente seria completa quando todo vestígio impuro e profano fosse extirpado do seio da sociedade (GRELOT, 1996).

A ideia de um invasor poluente externo era uma forma simbólica comparada do mundo exterior - a figura do governo helenista de Antioco IV, Epífanês, sendo assim o judeu deveria zelar pelo seu corpo e não se contaminar com os valores helenísticos. A purificação deveria obedecer aos preceitos da lei mosaica e da tradição rabínica.

Os preceitos de não contaminação relatados na lei mosaica em outro contexto histórico são reapropriados e inseridos no contexto de combate à helenização (Lv 20:22-26). Vira lema para os judeus se retirarem espiritualmente do convívio com os povos circunvizinhos que acabaram não tendo o mesmo êxito no combate à unificação cultural.

Guardareis todos os meus estatutos, todas as minhas normas e os poreis em prática; assim não vos vomitará a terra à qual voz conduzo para nela habitardes. Não seguireis os estatutos das nações que eu expulso de diante de vós, pois elas praticaram todas essas coisas e, por isso me aborreci delas. Também vos tenho dito: Tomareis posse do seu solo, que eu mesmo vos dou por possessão, uma terra que mane leite e mel. Eu, a Yahweh vosso Deus, separei-vos desses povos. Farei distinção entre o animal puro e o impuro, entre a ave pura e imunda. Não vos torneis vós mesmos imundos com animais, aves e com tudo o que rasteja sobre a terra, pois eu vos fiz pô-los à parte, como impuros. Sereis consagrados a mim, pois eu, Yahweh sou santo e vos separei de todos os povos para serdes meus (Lv 20:22-26).

As leis dietéticas existentes na Torah impediam o consumo de alimentos considerados impuros, já demonstrava uma certa preocupação dos judeus com a sacralidade do corpo, tal preocupação foi aumentada no contexto apocalíptico e entendida como elo de contato entre as esferas sagrada e humana.

O livro de Dn menciona que a dieta daniélica a base de legumes – *kosher* - alimentação pura a um judeu observante, tornou-o mais forte e robusto em relação aos outros que se alimentaram dos manjares e iguarias do governante babilônico (Dn 1:8-15).

A alimentação pura tinha como função separar seus corpos do mundo exterior profanado, tornando-o assim ambiente sagrado. O ato em si de comer sem os poluentes estrangeiros passou a ser um ato de reafirmação cultural e religiosa importante no contexto do governo de Antioco IV.

Quem comia seus alimentos em estado de pureza ritual devia evitar a compra de sua alimentação de alguém que não observasse as mesmas leis de pureza que recaia sobre toda sociedade (SCHMIDT, 1998, p. 218, grifo nosso).

A preocupação com o corpo no contexto de resistência cultural era enorme por ser ele o meio no qual o judeu interagira diretamente com sua divindade e também o meio na qual a cultura grega se expressava através dos jogos, do teatro, das artes e do culto que o grego tinha ao corpo.

Os estrangeiros, cuja presença vai perturbar gravemente o sistema puro e impuro, sagrado e profano, são, antes de tudo, os que os judeus encontram em todas as instituições helenísticas, praças públicas, mercados, ginásios, banhos públicos e teatros que fazem o prestígio das cidades helenizadas (SCHMIDT, 1998, p. 186, grifo nosso).

Augé (1999) denomina o simbolismo de se isolar culturalmente até nas refeições, preservando um status de santidade, como uma *aculturação antagonista*,

que tinha como base o isolamento defensivo como uma espécie de boicote à cultura dominante e resistência à forma simplista de vida dos judeus no seu tempo histórico.

Destaca-se que as noções de tempo e espaço dentro do judaísmo antigo não eram tão precisas e rígidas quanto à periodização contemporânea. As noções temporais eram baseadas nas qualidades dos acontecimentos, que deixavam marcas espaciais profundas no povo quer sejam de realização ou de sofrimento.

Constata-se que ao recordar fatos de antepassados longínquos ou mesmo ahistóricos o judeu legalista se transportava ao exato momento do fato marcante ou mesmo de uma hierofania primordial, fazendo uma viagem transmaterial no sentido de reviver com seus antepassados aquele evento, desprezando a temporalidade presente e valorizando o lugar qualitativamente forte numa temporalidade passada no imaginário da sociedade (NOLAN, 1992).

Essas viagens ao passado nos levam a entender a necessidade de transposição a uma realidade diferente por meio da lembrança de feitos heroicos dos antepassados. Os lugares marcantes e os espaços qualitativamente fortes eram fixos, enquanto o tempo se tornava fluído por meio das constantes viagens de lembrança de eventos marcantes como: Jerusalém, o Monte Moriá e principalmente a forma do Templo, enquanto por suas vezes as temporalidades eram vivas e revividas ao buscar o momento de auge dos judeus.

Pode-se afirmar que tal necessidade de lembrança de fatos históricos, a fuga da realidade momentânea e a necessidade iminente de uma purificação extrema como forma de se aproximar de Yahweh foram o estopim para o significativo aumento no consumo da literatura apocalíptica e do fenômeno da pseudoepigrafia¹⁵⁷.

O misticismo ajuda a entender o conceito de purificação numa sociedade teocrática e o simbolismo do corpo humano como meio condutor entre o humano – profano - e a esperança da conquista do sagrado para o judeu. A conquista do sagrado é a solução proposta pela apocalíptica judaica frente ao caos social, político e religioso enfrentado, daí, pode-se entender sua dimensão e amplitude como fenômeno literário e histórico do séc. II a.C.

¹⁵⁷ O fenômeno da pseudoepigrafia foi extremamente comum na Antiguidade e constitui um importante *topoi literário*, já que questionamentos e críticas aos governos estrangeiros eram escritos sob a nomenclatura de importantes líderes da história do povo judeu. Os textos eram atribuídos a Moises, Jó, Elias, Enoque, Abraão, como forma de outorgar autoridade aos escritos e seus ideais serem difundidos com maior intensidade no meio da sociedade judaica.

A apocalíptica eleva o conceito de pureza, assim como a necessidade de separação entre puros e impuros. Aos impuros estava resguardado o sofrimento eterno, enquanto aos puros a morada no Templo Celestial ao lado de Yahweh.

As fontes históricas deste período¹⁵⁸ são numerosas no que tange à contestação dos valores estrangeiros, que estão introjetados na sociedade judaica. Noções importantes para o judeu como: pecado, relação com corpo, vinda do Messias, pós morte, transcendência divina são dotados de novos significados a fim de atender a um clamor dos judeus ao caos sociocultural vivido na Judeia.

Os textos apocalípticos são frutos de um gênero literário específico que enfatiza o sobrenatural, porém com um viés ligado ao mundo físico. Não seria necessariamente uma ideologia ou mesmo uma escatologia apocalíptica que poderia ser encontrada em outros gêneros literários e grupos sociais (COLLINS, 1984).

O gênero apocalíptico é descrito em forma narrativa que demonstra uma revelação na forma de visão de um evento ou de uma viagem ao além com um discurso que buscava na sua essência premiar aqueles que mantivessem o corpo puro e santificasse a alma e punir aqueles que tinham se contaminado com os valores helenísticos. O corpo e alma¹⁵⁹ representavam uma entidade única na concepção judaica, sendo assim a contaminação do corpo impedia o contato da alma com o sagrado (RUSSELL, 1964).

Whoever does harm to a human soul creates harm for his own soul, and there is no healing for him eternity. Whoever carries out a murder causes the death of his own soul; and there is no healing for him for eternity. Whoever pushes a person into a trap, he catches himself in it; and there is no healing for him eternity. And whoever pushes a person into a judgment, his retribution will not fail for eternity (2En 60:1-4)¹⁶⁰.

Segundo Russell (1964), quando determinado órgão do corpo era mencionado na literatura apocalíptica tinha como intenção descrever o sentido de

¹⁵⁸ Período compreendido entre o séc. III a.C ao séc. I d.C (230 a.C a 100 d.C), no qual os judeus viveram duas das suas piores crises na Antiguidade. No governo selêucida de Antíoco IV, Epífanes com a profanação do Templo e a tentativa de modificação dos costumes religiosos judaicos e a destruição do Segundo Templo no ano de 70 d.C. na vigência do Império Romano sob o governo de Vespasiano (SILVA, 2014).

¹⁵⁹ A concepção helenística da relação alma e corpo divergia da judaica por acreditar que a matéria física seria apenas o invólucro de uma essência imortal, enquanto o judaísmo do Segundo Templo acreditava que tanto o corpo quanto a alma seriam imortais.

¹⁶⁰ “Aquele que faz mal à alma de um homem castiga a sua própria alma, não haverá cura para ele na eternidade. Aquele que comete um assassinato causa a morte da sua própria alma, e não haverá cura para ele na eternidade. Aquele que faz uma pessoa cair em uma armadilha, ele mesmo cairá na sua própria cilada, e não haverá cura para ele na eternidade. E aquele que julgar uma pessoa indevidamente seu pagamento não falhará por toda eternidade” (2En 60:1-4, tradução nossa).

uma determinada afirmação ou constatação, por exemplo, o coração era ligado ao caráter, representando sentimentos como aflição (1En 99:16) e surpresa (2Br 70: 1-2). O coração representa o centro dos atos humanos, sendo assim muitas vezes associado aos pecados e à santidade (4 Ezra 3:21).

Órgãos periféricos também passaram a ter uma função psicológica na sociedade judaica, como a boca, que poderia representar pureza ou impureza, conforme a relação que o interlocutor tinha com Yahweh e a sociedade judaica (1En 5:4).

3.3 Ascensão, alma, literatura apocalíptica e o Templo Celestial

Para compreender a expansão da literatura apocalíptica e a dimensão do Templo Celestial, necessita-se compreender a concepção evolutiva de conceitos dentro da história do judaísmo. A concepção evolutiva da alma *ru'ah*¹⁶¹ que inicialmente estava ligada ao princípio de vida sem uma noção além pós vida e sem nenhuma consciência evolui ao longo dos séculos para uma espécie de consciência coletiva *nefesh* que tinha como base integrar as instâncias físicas, mentais, psicológicas e locacionais do povo. Uma espécie de relação que tinha como base uma conexão coletiva - povo judeu ao sagrado - Yahweh (SILVA, 2015).

A alma dotada de sentido e conhecimento era apta a discernir os ensinamentos daquele que lhe soprou a vida (Gn 2:7) e daqueles que buscavam trazer o caos e a destruição a sociedade judaica através da unificação proposta pelo helenismo.

Os movimentos esotéricos dentro do judaísmo nascem no contexto do Templo profanado como o *bereshit ma'asht* fundamentado na criação divina para explicar os céus e o processo de entronização na glória de Yahweh, assim como *merkavah* que tinha como base a visão registrada no livro canônico de Ezequiel resignificada e devidamente inserida ao contexto sociocultural de combate à dominação dos selêucidas, e posteriormente também como resistência ao governo romano.

Ressalta-se que a ideia de que alguém pudesse ascender aos céus é estranha ao corpus da *Torah*, sendo desconhecida até o período helenístico, e tornou-se um dos importantes vestígios deste período histórico com ecos no cotidiano do judaísmo até a contemporaneidade.

Os céus são mencionados como lugar da presença máxima da divindade, sendo assim inacessível ao ser humano; embora haja uma descrição em I Rs 22:19 quando Micaías diz que viu o Senhor assentado sobre o seu trono e com todo o exército do céu que estava junto a ele, nos dá a entender que o profeta tinha ascendido ao céu. Outro texto que pode suscitar eventual dúvida quanto ao ineditismo das viagens celestiais no período helenístico é a narrativa em Êx 24,

¹⁶¹ É natural que esta palavra aparece também com o sentido de ventos, vivificantes, e na visão de Ez 1 está associada ao aparecimento dos quatro ventos, podendo ser relacionada com o ambiente de Dn 7.

quando Moisés, Aarão, Nadabe, Abiu e mais 70 anciões do povo subiram ao Sinai e viram um fragmento da divindade por meio de uma claridade com um pavimento de pedras de safira. Segundo John Collins (1995) o evento não caracteriza uma ascensão aos céus, porém a divindade desce ao cume do monte Sinai e encontra os principais do povo no meio do caminho.

As viagens celestiais pertencem a um padrão especial de apocalipses com especulações que datam do séc.III a.C., porém os relatos de Ezequiel são o ponto de começo para o desenvolvimento do pensamento místico de subida aos céus em direção ao Templo Celestial presente na *merkavah* registrado no escopo da literatura *hekhalot* (SCHÄFER, 2009).

A *merkavah* nas suas formulações iniciais tinha como base uma ascensão¹⁶² do mediador que deveria ter os requisitos morais devidamente preenchidos para ser o guia aos céus, sendo assim o pretendente a viagem aos céus deveria abster-se dos prazeres do mundo externo e exercer atividades consideradas preparatórias como: orações, jejuns prolongados, abstinências sexuais e dietas especiais para se desligar da realidade terrena.

A interligação dos elementos místicos da preparação com os cosmológicos relacionava às instâncias humana e divina de maneira bem complexa com instruções e regras que deveriam ser observadas para o processo de ascensão, assim como as descrições do trono divino, dos anjos e dos selos que serviriam como passaporte aos portões celestiais.

Nesse novo mundo o centro do universo passava a ser o Templo Celestial que estava envolvido pelos grandes astros celestiais - sol, lua, estrelas - e os diversos níveis do reino divino, sendo que no mais alto deles estava a morada de Yahweh, dos patriarcas e todos que foram obedientes à lei mosaica (LESSES, 1998).

O misticismo e a apocalíptica ajudam a entender essa fuga da realidade momentânea para vivenciar outro momento com sua divindade como forma de contestar o domínio cultural, e demonstrar ao judeu observante que se ele não se contaminasse com os impuros dominadores, viveria ao lado da sua divindade rodeado com os anjos e os patriarcas da fé (GRUENWALD, 1980).

¹⁶² Com a queda do Templo e a crise vivida pelos judeus diante do Império Romano, a ideia de ascensão mudou para a chamada descida *merkavah*, que alterou o processo místico, porém o conteúdo de combate e reafirmação da sua identidade religiosa permanecia intacto.

A especulação mística valorizada pela *merkavah* não diminui a importância dos apocalipses, antes se completam para reforçar na mentalidade do judeu observante o respeito às tradições da lei mosaica e talmúdica, assim como a forma simbólica espacial central de unidade e identidade judaica: o Templo.

Observa-se que tanto nos apocalipses quanto no misticismo judaico há uma forte crença que diversos segredos da realidade material e imaterial do espaço sagrado podem ser transmitidos por meio de uma experiência psíquica que nasce através de uma aproximação entre instâncias material e imaterial presente no próprio ser humano - aproximação entre corpo e alma (GRUENWALD, 1988).

A concepção do Templo Celestial passa a ser o tema central na literatura apocalíptica e nas tradições místicas da literatura *merkavah* que estão preservadas no *corpus hekhalot* do período intertestamentário até o período pós rabínico. As fontes da literatura *hekhalot* demonstram o processo de ascensão como uma viagem através das cortes do Templo cósmico entronizado no céu dos céus que seriam a habitação de Yahweh destinada aos puros (MORRAY-JONES, 2006).

As divisões dos céus representam a estrutura do Templo físico que são revisitadas no processo de purificação e ascensão, sendo o Santo dos Santos Celestial a habitação de Yahweh. É natural que tal ideia de ascensão ao Templo Celestial nasça de uma necessidade intrínseca do judaísmo de se resignificar no seu tempo e espaço, estimulando nos seus adeptos uma nova interpretação de suas tradições até a resignificação do seu próprio lócus sagrado (IDEL, 2005).

Segundo a professora Moshe Idel (2005), a *merkavah*, assim como os apocalipses de viagem ao além, tinham como objetivo uma nova experiência constitutiva da religião no seu novo momento de reconstrução histórico-geográfico que transportava ao *além mundo* os desejos, anseios e respostas que não tinham ainda sido esclarecidas no seu tempo presente.

Como a ideia de tempo e espaço difere dos judeus aos demais povos da Antiguidade, os apocalipses de viagem ao além e o fenômeno da *merkavah* ganharam terreno e conseguiram criar na identidade coletiva judaica um espaço do além sofisticado onde seu lugar de culto foi integralmente (re)criado e sua essência sagrada mantida, sendo que agora qualquer judeu poderia adentrar ao Santo dos Santos para viver ao lado de Yahweh (IDEL, 2005).

As experiências existentes nos primórdios da literatura *hekhalot* assim com as presentes nos apocalipses de viagem ao além buscavam na sua essência criar novas territorialidades para uma religião que acabara de sofrer um processo de desterritorialização do seu lugar sagrado.

A necessidade de uma (re)territorialização do sagrado impôs à literatura corrente da época a obrigatoriedade de importar conceitos até então desconhecidos do judaísmo, reconfigurando mentalmente a essência do Templo para assim redimensioná-lo ao nível celestial. No Templo Celestial não existiria contaminação helenística nem imposição de valores culturais estranhos à religiosidade judaica. Logo, o Templo acaba sendo reestruturado a nível espiritual por meio da literatura apocalíptica e pelo misticismo judaico *hekhalot*.

A experiência religiosa por meio das viagens celestiais não é originariamente de cunho judaico, encontrando paralelismos no Oriente próximo e nos escritos gregos e helenísticos com outra configuração textual. Textos como a *Teogonia* de Hesíodo, o mito de *Er* de Platão, textos acadianos, o livro dos sonhos assírios, a liturgia de Mitra, *Prooemium* de Parmênides e o *Icaromenippus* de Luciano de Samósata, são exemplos de ritos de ascensão que serviram de base para os autores dos apocalipses de viagem ao além e do misticismo judaico construírem suas argumentações (TABOR, 1986).

Segundo o próprio Tabor (1986), ao buscar os paralelismos dos ritos de ascensão apocalípticos e as origens do misticismo judaico, vê-se um judaísmo formatado nos moldes do pensamento greco-oriental com elementos místicos e mágicos necessários para a situação social vivida à época.

São três tipos característicos de ascensão existentes na literatura judaica que buscavam resignificar o espaço sagrado: a ascensão para receber uma revelação especial da divindade ou de seres angelicais, ascensão como uma antecipação do mundo celestial e ascensão para imortalidade celestial.

A ascensão para receber uma revelação é um tipo de viagem que envolve uma ida e volta da Terra aos céus. A visão de Isaías registrada no capítulo 6 é um forte paralelismo a essa entronização que parece ter sua origem no Oriente, porém é resignificada com o intuito de demonstrar com clareza que a divindade queria o visionário em Terra, e assim transmitisse sua mensagem ao seu povo.

A ascensão como uma antecipação celestial envolve uma visita aos céus, funcionando como antecipação de uma vida celestial para demonstrar o que esperava ao visionário e ao seu povo – expectativa futurística daqueles que se mantivessem puros e resistissem às investidas dos dominadores. O exemplo mais antigo se encontra no apocalipse judaico *Similitudes* de Enoque, quando a experiência de ser trasladado aos céus muda sua vida (1 En 39:14), sendo prometido seu retorno a glória e a vida imortal (1 En 69-71). O padrão é repetido em 2 Enoque quando o visionário viajou aos 7 céus; sua experiência durou 60 dias, retornando a terra (2 En 1-21). Após essa experiência que se mostra transformadora é prometido ao visionário o retorno aos céus.

O terceiro tipo é a ascensão para imortalidade celestial o visionário ascende ao céu e se liberta da condição mortal, sendo esse fenômeno mais raro, já que a mensagem a ser transmitida é individualizada e não abarca o coletivo, ao não ser pelo exemplo de santidade e pureza que deveria ser seguido.

O processo de ascensão aos céus não é encontrado com clareza nas Sagradas Escrituras judaicas, sendo um fenômeno tipicamente originário do período helenístico (GRUENWALD, 1988).

Com a finalidade de entender a relação dos fenômenos *merkavah* e a literatura apocalíptica que tinha como base a ascensão aos céus e a ideia do Templo Celestial, far-se-á uma análise dos textos com intuito de compreender o processo de resistência cultural inserido na apocalíptica e no misticismo judaico, tendo a figura central do Templo deslocada da sua esfera material para a esfera transcendental.

Tanto a literatura apocalíptica quanto a *hekhalot* trouxeram à tona elementos que não estavam expostos com clareza na literatura tradicional judaica, assim como levantou novos conceitos com intuito de fazer com que os judeus tradicionais pudessem fazer uma releitura do cenário político-cultural da sua época.

Sob a tutela da literatura sapiencial e profética se construíram os apocalipses e os primórdios do misticismo judaico de ascensão, entretanto, estes trazem como novidade a busca de uma compreensão de elementos que estavam além da visão do homem natural. As informações do mundo celestial são repassadas ao visionário para serem transmitidas à sociedade.

Novas espacialidades são pensadas, formuladas e recriadas no contexto apocalíptico e os segredos da natureza divina são desvendados, diferentemente da estrutura tradicional dos livros sapienciais e da Torah, que não permitiam a compreensão humana das leis naturais, dos princípios de justiça divina e dos segredos de Yahweh.

Após aplicar meu coração a conhecer a sabedoria e a observar a tarefa que se realiza na terra - pois os olhos do homem não vêem repouso nem de dia e nem de noite - observei toda a obra de Deus, e vi que o homem não é capaz de descobrir toda a obra que se realiza debaixo do sol; por mais que o homem trabalhe pesquisando, não a descobrirá. E mesmo que um sábio diga que conhece, nem por isso é capaz de descobrir. (Ec 8:16-17, grifo nosso).

Por sua vez, verifica-se que nos apocalipses não somente as obras humanas se tornam conhecidas, como os fenômenos naturais e até a própria organização do mundo divino. A primeira jornada de Enoque da Terra ao Mundo dos Mortos revela essa nova faceta da literatura judaica.

And they lifted me up into one place where they were (the ondas) like the flaming fire. And when they (so) desire they appear like men. And they took me into a place of whirlwind in the mountain; the top of its summit was reaching into heaven. And I saw chambers of light and thunder in the ultimate end of the depth toward (the place where) the bow, the arrow, and their quiver and a fiery sword and all the lightnings were. And they lifted me up unto the waters of life, unto the occidental fire which receives every setting of the sun. And I came to the river of fire which flows like water and empties itself into the great sea in the direction of the west. And I saw all the great rivers and reached to the great darkness and went into the place where all flesh walk cautiously. And I saw the mountains of the dark storms of the rainy season and from where the waters of all the seas flow. And I saw the mouths of all the rivers of the earth and the mouth of the sea (1 En 17:1-8)¹⁶³.

And the Lord called me; and he said to me, "Enoch sit to the left of me with Gabriel." And I did obeisance to the Lord. And the Lord spoke to me: "Enoch [Beloved], whatever you see and whatever things are standing still or moving about were brought to perfection by me. And I myself will explain to you. Before anything existed at all, from the very beginning, whatever exists I created from the non-existent, and from the invisible the visible. Listen, Enoch, and pay attention to these words of mine! For not even to my angels have I explained my secrets, nor related to them their origin, nor my endlessness [and inconceivableness], as I devise the creatures, as I am making them known to you today. For, before any visible things had come into existence. The ONE, moved around in the invisible things, like the sun,

¹⁶³ "E eles me levaram (Enoque) para um lugar onde àqueles que lá estavam era como (ondas) flamejantes. E quando eles (assim) desejavam apareciam como homens. E eles me levaram para um lugar de redemoinho em uma montanha; O topo desta cimeira alcançava o céu. E eu vi os corpos celestiais e as riquezas das estrelas e do trovão e as profundezas, na qual havia um arco de fogo, flechas e uma espada de fogo e todos os relâmpagos. Levantaram-me até as águas da vida, e o fogo ocidental, que recebe o sol a cada vez que se põe. Cheguei assim ao rio de fogo que flui como água e desagua no grande mar na direção do oeste. E vi todos os grandes rios e alcancei a grande escuridão e entrei no lugar onde ninguém caminha. E vi as montanhas das tempestades sombrias da estação chuvosa de onde as águas de todos os mares provêm. E vi a boca de todos os rios da terra e da foz do mar" (1 En 17:1-8, tradução nossa).

But the sun has rest in himself; yet I did not find rest, because everything was not yet created. And I thought up the idea of establishing a foundation, to create a visible creation (2 En 24: 1-5)¹⁶⁴.

Compreende-se que o conhecimento não vem da dúvida ou inquisição do visionário, mas uma revelação entendida como uma antecipação das coisas futuras que estavam prometidas aos fiéis, observa-se ainda que ao utilizar seres celestiais como interlocutores da mensagem divina ao visionário o redator poderia propagar ideias de origem oriental sem se preocupar com uma possível má aceitação da comunidade judaica, já que o foco seria nas promessas destinadas àqueles que se mantivessem puros à investida unificadora cultural estrangeira.

Os autores apocalípticos fazem uma releitura das Escrituras ao trazerem à tona elementos obscuros ou que não faziam parte do contexto sociocultural judaico e inseri-los de uma forma que ampliava significativamente a capacidade intelectual humana, chegando a compreensão de elementos estritamente divinos, inclusive o entendimento das "Geografias do Além" (SILVA, 2015), que tinha como foco a forma do Templo Celestial como fruto da resistência cultural aos governos ímpios.

As visões e os acontecimentos descritos na apocalíptica e nas viagens místicas presentes no *corpus hekhalot* estão recheados de símbolos, alegorias e críticas sociais; a literatura judaica do período estava em consonância às leituras espaço-temporal dos acontecimentos - na visão de um judeu legalista - e a esperança de um futuro quer seja terreno (material) ou além-vida (imaterial), melhor que o desencanto da realidade terrena, na qual o "injusto" triunfava momentaneamente sobre o "justo".

Nos apocalipses um novo mundo poderia ser formulado, no qual os justos poderiam encontrar sua esperança e triunfar sobre os ímpios. Os símbolos religiosos como o Templo e seus artefatos sagrados também poderiam ser resignificados a uma dimensão macrocósmica, na qual se inverteria a dominação terrena e nos céus os judeus estariam no Templo Celestial em contato direto com Yahweh.

¹⁶⁴ "E o Senhor chamou e me disse: "Enoque, sente-se à minha esquerda com (anjo) Gabriel". E reverenci ao Senhor. E ele me falou: "Enoque [Amado], tudo o que você vê e tudo o que está parado ou se movendo foram criadas à perfeição por mim. E eu mesmo vou explicar para ti. Antes que existisse qualquer coisa, desde o início, tudo aquilo existe. Eu criei do inexistente, e tornei o visível, aquilo que era invisível. Ouça, Enoque, e preste atenção a estas minhas palavras! Pois nem mesmo os meus anjos eu expliquei meus segredos, nem lhes dizia sua origem, nem a minha infinitude [e inconcebível], enquanto eu planejava as criaturas, como eu lhe digo hoje a você. Pois, antes de qualquer coisa visível ter surgido. Eu, O ÚNICO, movia-me sobre as coisas invisíveis, como o sol se move do Leste para o Oeste e do Oeste para o Leste, Porém, o sol descansa em si mesmo, mas não encontrei descanso, porque tudo ainda estava para ser criado. E pensei na idéia de estabelecer a base de uma criação visível" (2 En 24: 1-5, tradução nossa).

The blessing of Enoch: with which he blessed the elect and the righteous who would be preset on the day of tribulation at (the time of) the removal of all the ungodly ones. And Enoch, the blessed and righteous man of the Lord, took up (his parable) while his eyes were open and he saw, and said, "(This is a holy vision from the heavens which the angels showed me: and I heard from them everything and I understood. I look not for this generation but for the distant one that is coming. I speak about the elect ones and concerning them". And I took up with a parable (saying), "The God of the universe, the Holy Great One, will come forth from his dwelling. And from there he will march upon Mount Sinai and appear in his camp emerging from heaven with a mighty power. and everyone shall be afraid and Watchers shall quiver. And great fear and trembling shall seize them unto the ends of the earth. Mountains and high places will fall down and be frightened. And high hills shall be made low, and the shall melt like a honeycomb before the flame . And earth shall be rent asunder; and all that is upon the earth shall perish. And there shall be a judgment upon all, (including) the righteous. And to all the righteous he will grant peace. He will preserve the elect, and kindness shall be upon them. They shall all belong to God and they shall prosper and be blessed; and the light of God shall shine unto them. Behold, he will arrive with ten million of holy ones in order to execute the judgment upon all. He will destroy the wicked ones and censure all flesh on account of everything that they have done, that which the sinners and the wicked ones committed against him (1 En 1:1-9)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ "A bênção de Enoque: a qual ele abençoou os eleitos e os justos que estariam presentes no dia da tribulação no tempo da remoção de todos os ímpios. E Enoque, abençoado e justo homem do Senhor, tomou a palavra (a sua parábola) enquanto seus olhos estavam abertos e viu, e assim disse: "(Esta é uma visão sagrada dos céus que os anjos me mostraram; e eu ouvi falar de tudo e entendi. Não procuro essa geração, mas para as próximas que vem. Eu falo sobre os eleitos e discorro sobre estes ". E tomei a palavra falando através de uma parábola (dizendo):" O Deus do universo, O Santo dos Santos saindo da sua morada. E a partir daí, ele marchará sobre o monte Sinai. Aparecerá no seu campo emergindo do céu com imenso poder. Todos temerão e o observará com grande medo e tremor. Agarre-os até os confins da terra. As montanhas e os lugares altos cairão e se amedrontarão diante da sua glória. E os altos montes serão abatidos, e os desmancharão como um favo de mel diante da chama. E a terra se rasgará em pedaços, e tudo isso que estão sobre (ela) perecerá. E haverá um julgamento para todos (inclusive) os justos. E para todos os justos ele concederá a paz. Ele preservará os eleitos, e derramará a bondade sobre eles. Todos (eleitos) pertencerão a Deus e serão abençoados; e a luz de Deus os resplandecerá. Eis que ele chegará com dez milhões de santos para executar o julgamento sobre todos. Ele destruirá os ímpios e julgará toda a carne por causa de tudo o que fizeram, o que os pecadores e os perversos cometem contra ele" (1 En 1:1-9, tradução nossa).

3.4 Enoque, Levi e Baruch: Livros e testamentos

3.4.1 Primeiro Enoque (1 En)

O primeiro livro de Enoque (1 En) conhecido como Enoque etiópico, é o mais antigo do ciclo de textos de viagens ao além, sendo de autoria compósita, composto por 5 livros abrangendo diversos temas importantes para a configuração da mentalidade judaica da época, centrados na figura mística de Enoque procedente do livro de Gn.

No primeiro dos livros, o *Livro dos Vigilantes*, encontra-se uma natureza escatológica com a descrição de um julgamento dos ímpios e uma introdução à série dos demais livros que o compõem (Cap 1-5), seguido por uma narrativa de viagens ao além e ao interior da terra, conhecendo os segredos não revelados pelo Altíssimo aos seus filhos com uma clara reelaboração de (Gn 6), explicando ao visionário a origem do mal no mundo e como este será erradicado e a terra purificada (Cap 6-36).

Nota-se que o texto fornece uma referência espacial à predição de uma temporalidade passada anterior ao julgamento final. Enoque relata duas viagens, no qual vê os aparatos de julgamento que estão preparados e o lugar de punição e castigo eterno dos vigilantes e das estrelas rebeldes.

From there I went in the direction of the north, to the extreme ends of the earth, and there at the extreme ends of the whole world I saw a great and glorious seat similar to the Temple, There (also) I saw three open gates of heaven; when it blows cold, hail, frost, snow, dew, and rain, through each one of the (gates) the winds proceed in the northwesterly direction. Through one gate they blow good things; but when they blow with force through the two (other) gates, they blow violence and sorrow upon the earth. And from there I went in the direction of the west to the extreme ends of the earth, and saw three open gates of heaven, (just) like the one that I saw in the east in the respect to the number of its exists (1 En 34-35)¹⁶⁶.

And behold I saw the clouds: And they were calling me in a vision: and the fogs were calling me: an the course of the stars and the lightnings were rushing me and causing me to desire; and in the vision, the winds were causing me to fly and rushing me high up into heaven. And I kept coming (into heaven) until I approached a wall which was built of white marble and surrounded by tongues of fire: and it began to frighten me. And I came into

¹⁶⁶ De lá, fui na direção do norte, até os extremos da terra, e no fim do extremo do mundo vi um grande e glorioso trono semelhante ao Templo. Ali (também) vi três portões abertos no céu; Quando sopra frio, granizo, geada, neve, orvalho ou a chuva, através de cada um dos portões, os ventos seguem na direção noroeste. Através de um desses portões, eles sopram coisas boas; Mas quando eles sopram com força através dos dois (outros) portões, eles sopram violência e tristeza caem sobre a face da terra. E daí eu fui na direção oeste até os extremos da terra, e vi três portas abertas do céu, (apenas) como a que eu vi no Oriente em relação ao número de sua existência” (1 En 34-35, tradução nossa).

the tongues of the fire and drew near to a great house which was built of white marble, and the inner wall(s) were like mosaics of white marble, the floor of crystal the ceiling like the path of the stars and lightning between which (stood) fiery cherubim and their heaven of water, and flaming fire surrounded the wall(s), and its gates were burning with fire. And I entered into the house, which was hot like fire and cold like ice, and there was nothing inside it, (so) fear covered me and trembling seized me. And as I shook and trembled, I fell upon my face and saw a vision. and behold there was an opening before me (and) a second house which is greater than the former and everything was built with tongues of fire. And in every respect it excelled (the other) - in glory and great honor - to the extent that it is impossible for me to recount to you concerning its glory and greatness. As for its floor, it was of fire and above it was lightning and the path of the stars; and as for the ceiling, it was flaming fire. and I observer and saw inside it a lofty throne - its appearance was like crystal and its wheels like the shining sun; and (I heard?) the voice of the cherubim; and from beneath the throne were issuing streams of flaming fire. It was a difficult to look at it. And the Great Glory was sitting upon it - as for his gown, which was shining more brightly than the sun, it was whiter than any snow. None of the angels was able to come in and see the face of the Excellent and the Glorious One; and no one of the flesh can see him - the flaming fire was round about him, and a great fire stood before him. No one could come near unto him from among those that surrounded the tens of millions (that stood) before him. He needed no council, but the most holy ones who are near to him neither go far away at night or move away from him. Until then I was prostrate on my face covered and trembling. And the Lord called me with his own mouth and said to me "Come near to me, Enoch, and to my holy Word". And he lifted me up and brought me near to the gate, but I (continued) to look down with my face (1 En 14:8-25)¹⁶⁷.

O trecho transcrito acima descreve o mais antigo relato de ascensão aos céus e conhecimento do trono divino. A descrição do visionário marca um valioso momento de evolução do pensamento religioso judaico. O relato do visionário demonstra como a visão do trono na Escrituras influencia a literatura apocalíptica de

¹⁶⁷ "E, eu avistei as nuvens: E elas chamavam-me em uma visão: e o nevoeiro me chamava: e o curso das estrelas e dos relâmpagos me impelia e fazia com que desejasse, e na visão, os ventos faziam com que voasse e me empurrava ao alto céu. E eu continuei indo (para o céu) até onde eu me aproximei de uma parede revestida de mármore branco e rodeada por línguas de fogo e cheguei perto de uma grande casa que era construída de mármore branco, e suas paredes internas eram como mosaicos do mármore branco, o chão de cristal, o teto como o caminho das estrelas e dos relâmpagos entre os quais estavam querubins de fogo e seus céus de água, e fogo ardente rodeava as paredes, e seus portões queimavam com fogo. E eu entrei na casa, que era quente como fogo e fria como o gelo; e não havia nada lá dentro. e me tomei de temor e tremor..E, abalado e tremendo , eu desabei por terra e tive uma visão. E nela havia uma abertura perante mim e uma segunda casa que era maior que a anterior, e tudo construído de línguas de fogo. E em todos os aspectos era maior que a outra - em glória e em grandeza - à altura era impossível repassar a vocês o tamanho da glória e da grandeza. Quanto ao seu chão, ele era de fogo e acima dele havia relâmpagos e caminho de estrelas; e quanto ao teto, era de fogo ardente. Eu observava e vi lá dentro um majestoso trono - sua aparência era de cristal e com rodas como o sol radiante, e eu ouvi a voz de querubins. E debaixo do trono passavam rios de fogo, era difícil observá-lo. E a Grande Glória estava sentada nele- quanto ao seu manto, que brilhava mais que o sol, era mais branco do que a neve. Nenhum dos anjos era capaz de entrar e ver a face do Excelso e Glorioso Senhor; e ninguém de carne pode vê-lo. O fogo incandescente rodeava, havendo um grande fogo perante Ele. Ninguém podia chegar perto dele nem de todos os milhões que estavam junto d'Ele. Ele não precisava de nenhum conselho, mas os mais santos que estão perto não vão embora de noite e nem se afastaram d'Ele. Até aí estava com minha face prostrada e tremendo. E o Senhor me chamou com sua própria boca e disse: 'Chegue perto de mim, Enoque e do meu santo mundo'. Ele me levantou e trouxe junto ao portão, mas eu continuei a olhar para baixo com minha face" (1 En 14:8-25, tradução nossa).

viagem ao além e a literatura *hekhalot*. A descrição do visionário não é sua própria criação, antes repousa na elaboração da forma espacial do Templo.

Vale observar que a estrutura apresentada pelo autor muito se assemelha à descrição do trono de Ez 1 numa clara alusão ao Templo Celestial até na natureza da visão e na ascensão que apresenta uma estrutura que o visionário não deixou a Terra no corpo, já que se fosse no próprio corpo, possivelmente teria fortes implicações, tendo em vista que a matéria corruptível - naquele momento histórico - não poderia adentrar aos céus. Enoque vê e vivencia o Templo Celestial, marcando um início de tendência que dissocia a habitação celestial de Yahweh de um mero Templo físico, sendo a imensidão dos céus seu repouso e sua glória.

A ascensão de Enoque somente ocorre por essa necessidade de dessacralização do Templo terreno em função do celestial, que era o lugar da vivência e do sentir sagrado; embora cabe destacar que não existe só similaridades¹⁶⁸ nas estruturas de visão de Ezequiel e de Enoque, já que aquela marca uma importante transição para o período do misticismo *merkavah* (HIMMELFARB, 1983; NICKELSBURG, 2001).

A descrição do visionário demonstra em termos espaciais e materiais um mundo celestial que pode ser vivido e experimentado por todos os sentidos do corpo e da alma, atenta-se que ao ser conduzido aos céus pelas nuvens, nevoeiros, ventos e relâmpagos ele vislumbra o Templo Celestial representado na forma de palácio. A arquitetura deste palácio é semelhante à estrutura do Templo físico, sendo necessário passar por duas casas até chegar ao trono de Deus, que parecia se tratar do *Santo dos Santos* na estrutura do Templo material.

Nesse quesito, Himmelfarb (1993) demonstra que tanto o Primeiro quanto o Segundo Templo tinham uma parte externa, sendo essa parte também retratada na visão de Enoque. Na versão grega, verifica-se uma estrutura idêntica ao Templo material.

A repetição dos elementos em pares contrários como: fogo e água, frio e calor causam uma tensão clara no visionário e embora Enoque tenha notado a presença de Yahweh entronizado, não foi em si a visão que causou o temor, mas a

¹⁶⁸ Na ascensão de Enoque, os ventos carregam o visionário ao céu, onde o Templo e o Trono de Deus estão localizados, sendo ativo em todas as partes da viagem aos céus, enquanto na descrição de Ezequiel o visionário é passivo - não reage - a interação com os ventos que carregam o trono-carruagem para sua proximidade. Enoque é protagonista na sua ascensão, enquanto Ezequiel é coadjuvante em todo processo visionário. O próprio contexto da experiência que ocorre com Enoque enquanto está dormindo, e já no caso de Ezequiel se dá às margens do rio Quebar.

experiência de estar dentro da casa de mármore branco que faz com que o visionário caia em terra, remetendo à ideia de que a glória e suntuosidade do Templo Celestial que causam temor no visionário, juntamente com a visão dos seres angelicais e do trono majestático de Deus. A visão do trono divino que é o ápice da descrição dos apocalipses de viagem ao além e do misticismo *merkavah* é apresentada dentro de uma compreensão do Templo Celestial.

O segundo livro, *das Similitudes ou das Parábolas*, já demonstra conceitos mais estabelecidos de juízo divino com a revelação de novos segredos celestiais, dentre os segredos especiais temos: a ressurreição dos justos e dos ímpios, fazendo uma clara distinção entre os dois grupos no melhor estilo daniélico.

Neste tempo levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto dos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem inscritos no Livro. E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade. Quanto a ti, Daniel, guarda em segredo estas palavras e mantém lacrado o livro até o tempo do Fim. Muitos andarão errantes, e a iniquidade aumentará (Dn12:1-4).

In those days, Sheol will return all the deposits which she had received and hell will give back all that which it owes. And he shall choose the righteous and the holy ones from among (the risen dead), for the day when they shall be selected and saved has arrived. In those days (The Elect Ones) shall sit on my throne, and from the conscience of his mouth shall come out all the secrets of wisdom for the Lord of the Spirits has given them to him and glorified him (1 En 51:1-4)¹⁶⁹.

A punição de Yahweh aos ímpios e a glorificação dos puros são relatados em duas visões presentes no Livro dos Sonhos (Cap. 83-90), enquanto a seção anterior relata a desordem e os problemas vividos nos últimos dias no chamado Livros dos Astros Celestes (Cap. 72-82).

Na última parte do livro de Enoque (Cap 91-104) apresenta-se o Apocalipse das Semanas, que descreve o terrível fim que aguarda os ímpios, lembrando a vida de Enoque e sua proximidade com o sagrado, assim como um testamento feito pelo visionário. O interessante dessa seção é que é de um período anterior a

¹⁶⁹ "Naqueles dias o Sheol - mundo dos mortos - devolverá os mortos que possui consigo e o inferno devolverá tudo que possui. E Ele - Yahweh - escolherá os justos e os abençoados dentre os ressuscitados, pois terá chegado o dia que serão escolhidos e salvos. Naqueles dias (Os Eleitos) se sentarão no meu trono, e da consciência da sua boca sairá todos os segredos da sabedoria dada pelo Senhor dos Espíritos, que lhes entregou e os glorificou" (1 En 51:1-4, tradução nossa).

Revolta dos Macabeus, no qual os ânimos já estão acirrados e os grupos já tinham se colocado ao lado da sua proposta política-cultural para Judeia.

O autor desse fragmento do livro de Enoque se posiciona claramente contra o helenismo, advertindo os judeus a permanecerem puros para não serem condenados com as nações pagãs.

I now swear to you, righteous ones, by the glory of the Great One and by the glory of his kingdom; and I swear to you (even) by the Great One. For I Know this mystery; I have read the tablets of heaven and have seen the holy writings, and I have understood the writing in them; and they are inscribed concerning you. For all good things, and joy and honor are prepared for and written down for the souls of those who died in righteousness. Many and good things shall be given to you(...)the spirits of those who died in righteousness shall lives and rejoice; their spirits shall not perish, nor their memorial from before the face of the Great One, unto all the generation of the world. Therefore, do not worry about their humiliation (...)You yourselves know that they will bring your souls down to Sheol; and they shall experience evil and great tribulation - in: darkness, nest, and burning flame. Your souls shall enter into the great judgment ; it shall be a great judgment in all the generations of the world [...] Those who hate us, while goading us and encompassing us, have become masters over us. We have bowed our necks to those, who hate us, but they had no pity on us. We wanted to get away from them in order that we may escape and be at rest; but we found no place to which we might flee and be safe from them. Then, in our tribulation, we brought a charge against them before the authorities, and cried out against those who were devouring us, but they (the authorities) neither would pay attention to our cries nor wish to listen to our voice. But (on the contrary) they were assisting those who were robbing and devouring us, those who were causing us to diminish. The (the authorities) conceal their (the offenders) injustice and do not remove the yokes of those who devour us, scatter us, and murder us; they (the authorities) cover up our murder; and they (the authorities) do not remember (the fact) that (the offenders) have lifted up their hands against us (1 En 103:1-15)¹⁷⁰.

¹⁷⁰ “Juro-vos, justos, pela glória do Altíssimo e do seu reino; e eu juro por você (mesmo) pelo Altíssimo. Pois eu conheço esse mistério; Eu li as tábuas do céu e vi os escritos sagrados, e entendi aquilo que estava escrito neles; e são inscritos em relação a você. Para todas as coisas boas, e alegria e honra são preparadas para as almas daqueles que morreram em justiça. Muitas e boas coisas lhe serão dadas (...) os espíritos daqueles que morreram em justiça viverão e se regozijarão; seus espíritos não devem perecer, nem seu memorial de diante da face de Deus, para toda a geração do mundo. Portanto, não se preocupe com sua humilhação (...) Vocês mesmos sabem que trarão suas almas para o Sheol (mundo dos mortos); e elas experimentarão o mal e a grande tribulação - na: escuridão, ninho e fogo ardente. Suas almas devem entrar no grande juízo: deve ser um grande julgamento com todas as gerações do mundo (...) Aqueles que nos odiam, enquanto nos dirigem e nos englobam, se tornaram mestres sobre nós. Nós curvamos nossos pescoços para aqueles que nos odeiam, mas eles não tiveram piedade de nós. Queríamos fugir deles para que pudessemos escapar e descansar; mas não encontramos nenhum lugar para o qual possamos fugir e estar a salvo deles. Então, em nossa tribulação, trouxemos uma acusação contra eles perante as autoridades e gritamos contra aqueles que nos estavam devorando, mas eles (as autoridades) nem prestariam atenção aos nossos gritos nem queriam ouvir a nossa voz. Mas (pelo contrário) estavam ajudando aqueles que nos roubavam e nos devoravam, aqueles que estavam nos fazendo diminuir. As (as autoridades) escondem suas injustiças (os infratores) e não removem os jumentos daqueles que nos devoram, nos dispersam e nos assassinam; eles (as autoridades) encobrem nosso assassinato; e eles (as autoridades) não se lembram (o fato) de que (os infratores) levantaram as mãos contra nós” (1 En 103 : 1-15, t.n., grifo nosso).

A única versão do livro de Enoque foi preservada em etiópico, porém sua escrita foi originariamente em hebraico e aramaico na sua redação mais antiga da mesma forma que seu contemporâneo - o livro de Dn.

Possui uma mensagem de indignação frente à dominação helenística e uma inserção do mundo espiritual com um duplo viés; causar um sentimento de aversão aos valores helenísticos para que o judeu continuasse lutando contra a dominação religiosa e a transposição para um universo sagrado transmaterial (incluído o Templo) faria com que os judeus se mantivessem coesos e resistentes à tentativa de modificação dos seus costumes.

O texto de 1 En expressa uma visão cosmológica que o mundo terreno é mau e injusto, necessitando de uma recomposição do cosmos em meio ao caos com o devido julgamento dos seres que fizeram o caos suplantar o cosmos, possivelmente com exceção do Livro dos Astros Celestes, as seções focam numa preocupação comum com o desfecho escatológico e a chegada do julgamento divino que restaurará a ordem e o propósito das coisas criadas por Yahweh.

Por sua vez, o livro de 2º Enoque, conhecido como *Enoque Eslavônico*, apesar de também ter uma produção compósita, tem um foco diferente da mensagem presente no primeiro livro: sem uma grande crise relevante nos seus fragmentos mais antigos, que parece ter sido composto num contexto pós-Revolta dos Macabeus.

3.4.2 Segundo Enoque (2 En)

O livro de 2 Enoque foi preservado somente em eslavo, mas entre os estudiosos do fenômeno apocalíptico acredita-se que a maior parte do livro tenha sido escrito em grego, sendo assim por ter sido preservado em eslavo o livro acabou sendo popularmente chamado de Enoque Eslavônico.

Existem duas versões do livro, uma longa que parece ter várias glosas textuais e uma versão mais curta que parece ser a mais fidedigna (VAILLANT, 1952), embora haja opiniões discordantes. Ressalta-se que não há também um consenso quanto à datação dos escritos, sendo mais plausível pelas evidências como a exaltação de Enoque, a valorização dos sacrifícios e a ausência da presença

de um salvador conduzem a datá-lo entre os séc. II a.C. e I d.C, com sua conclusão anterior a destruição do Segundo Templo por parte dos romanos.

A ideia de pureza e a preocupação com o corpo passam longe do segundo livro de Enoque, assim como uma reflexão histórica mais elaborada sobre o judaísmo do seu tempo histórico, porém as viagens ao além e o contato com os seres celestiais dominam a narrativa presente no livro juntamente com as noções mais bem elaboradas da alma humana, demonstrando como esse substrato indo-europeu passou a ser comum no judaísmo pós dominação selêucida.

Segundo Collins (1984) é o apocalipse que mais trabalha o espaço, tendo em vista as diversas regiões atravessadas pelo visionário na sua viagem com uma revelação de um universo sobrenatural e a atividade de seres sobrenaturais com os mesmos princípios de moral e ética que regem os apocalipses históricos.

Seus capítulos iniciais descrevem a jornada de Enoque pelos céus e seu retorno a Terra, enquanto os capítulos finais do livro descrevem a vida dos seus sucessores com uma pequena descrição do nascimento e ascensão de Melquisedeque.

A ascensão toma forma de uma narrativa, sendo estruturada através das ideias bem formuladas de alma, eternidade e o pensamento inédito na literatura judaica dos 7 céus, no qual o visionário adentrou para conhecer os pormenores do espaço sagrado que estava destinado aos salvos, são as novidades deste apocalipse e que ajudam a entender a ideia do Templo Celestial.

Whoever does harm to a human soul creates harm for his own soul, and there is no healing for him for eternity. Whoever carries out a murder causes the death of his own soul; and there is no healing for him for eternity. Whoever pushes a person into a trap, he catches himself in it; and there is no healing for him for eternity. And whoever pushes a person into judgment, his retribution will not fail for eternity (2 En 60:1-5)¹⁷¹.

And the men took me from there. They brought me up to the third heaven. And They placed me in the midst of paradise. And that place has an appearance of pleasantness that has never been seen (2 En 8:1)¹⁷².

And the men lifted me up from there, and they carried me up to the seventh heaven. And I saw there and exceptionally great light, and all the fiery armies of the great archangels, and the incorporeal forces and the dominions and the origins and the authorities, the cherubim and the

¹⁷¹ "Aquele que prejudica uma alma humana cria problemas à sua própria alma, e não há cura para ele na eternidade. Aquele que realiza um assassinato causa a morte da sua própria alma; e não há cura para ele na eternidade. Aquele que puxa uma pessoa para uma armadilha, ele mesmo cai nela; e não há cura para ele na eternidade. Aquele que leva uma pessoa para julgamento, sua retribuição não falhará por toda a eternidade" (2 En 60:1-5, tradução nossa).

¹⁷² "E o Homem me levou de lá. Eles me levaram para o terceiro céu. E eles me colocaram no meio do paraíso. E esse lugar tem uma aparência de grande prazer que jamais foi vista" (2 En 8:1, tradução nossa).

seraphim and the many-eyed thrones; (and) regiments and the shining otanim stations. And I was terrified, and I trembled with a great fear (2 En 20:1)¹⁷³.

A noção dos 7 céus e do trono divino na última das estações da viagem do visionário demonstra que as ideias de alma, paraíso e trono divino já estavam consolidadas no judaísmo do seu tempo histórico.

Sobre o processo de ascensão, o visionário está adormecido quando dois mensageiros de Yahweh, que são descritos como homens grandes e não seres angelicais comunicam sobre sua ascensão, possuindo tempo prévio de avisar seus filhos que iria ascender com regresso a Terra por um prazo estipulado de 30 dias. Depois deste regresso para anunciar o mundo superior retornaria finalmente aos céus com uma descrição detalhada de cada compartimento celestial; dos mais inferiores, que abrigam os fenômenos naturais e os astros celestes até o mais excelso, onde estava o Templo Celestial.

Cabe destacar que a descrição do último dos céus feita pelo visionário onde estava o trono de Deus, muito se assemelha ao interior do Santo dos Santos com a presença de uma infinidade de anjos. A apropriação do espaço do Templo para representar a habitação de Yahweh e dos seus santos é comum neste tipo de literatura e no momento histórico (redação do livro de 2 Enoque) já se mostra consolidada no meio judaico tradicional.

By night, nor departing by day, standing in front of the face of the LORD, carrying out his will - with all the army of cherubim, around his throne, never departing, and the six-winged ones covering his throne, singing in front of the face of the LORD. And when I had seen all these things, the men went away from me, and from then on I did not see them anymore. They placed me at the edge of heaven, alone. And I became terrified; I fell on my face. And the LORD sent one of his glorious ones, the archangel Gabriel. And he said to me, "Be Brave, Enoch! Don't be frightened" Stand up, and come with me and stand in front of the face of the LORD forever." And I answered him and said, "Woe to me, my LORD! My soul has departed from me from fear and horror. And call (to me) the two men who brought me to this place, because I have put my confidence in them, and with them I will go before the face of Lord (2 En 21:1-5)¹⁷⁴.

¹⁷³ "E o Homem me levou de lá, e eles me levaram até o sétimo céu. E vi lá e excepcionalmente uma grande luz, e todos os exércitos flamejantes dos grandes arcanjos, e as forças incorpóreas e os domínios, as origens e as autoridades, os querubins e os serafins e os tronos com muitos olhos; (e) regimentos e as estações otanim brilhantes. E eu estava aterrorizado, e tremia com um grande medo" (2 En 20:1, tradução nossa).

¹⁷⁴ "Não os deixavam nem de noite e nem de dia, em pé perante a face do Senhor, executando sua vontade, e todos os exércitos de querubins e serafins o seu trono nunca abandona, e os de seis asas cobrem o trono, cantando diante da face do Senhor. E quando eu vi todas essas coisas, os dois homens desapareceram diante de mim e não os vi mais. E eles me deixaram no fim do céu sozinho, e fiquei aterrorizado e caí com a face em terra. E o senhor enviou-me um dos seus gloriosos celestes, Gabriel, e ele me disse: 'Tenha coragem, Enoque, não tema os exércitos, siga-me e fique diante da face do Senhor eternamente. E eu lhe respondi: "Quem sou eu, meu Senhor, minha alma desapareceu de mim por temor, chame para mim os dois homens que me trouxeram para este lugar, porque eu confiei neles e com eles eu vou perante a face do Senhor" (2 En 21:1-5, tradução nossa).

The LORD said to Michael, "Take Enoch, and extract (him) from the earthly clothing. And anoint him with the delightful oil, and put (him) into the clothes of glory". And Michael extracted me from my clothes. He anointed me with the delightful oil; and the appearance of that oil is greater than the greatest light, its ointment is like sweet dew, and its fragrance like myrrh and its shining its like the sun. And I gazed at all of myself, and I had become like one of the glorious ones, and there was no observable difference. (2 En 22:8-10)¹⁷⁵.

O texto supracitado descreve a ascensão de Enoque e o que se segue são revelações feitas pelo anjo *Vreveil* sobre os elementos da natureza e das espacialidades celestiais. Deus revela assim os segredos a serem propagados às novas gerações que deveriam sobreviver à destruição iminente pelo dilúvio.

A viagem aos 7 céus numa relação de proximidade e aprendizado dos mistérios tanto da natureza que era subordinada a Deus quanto dos céus, no primeiro céu o visionário encontra água em estado sólido e com a estranha presença de anjos maus no segundo céu. O texto é um relato completo de uma ascensão celestial do mundo judaico, sendo assim a forma do Templo está presente e viva no ultimo dos céus, quando Enoque alcança o último dos céus com a entronização da divindade.

3.4.3 Testamento dos Doze Patriarcas – O Testamento de Levi

Um texto pseudoepígrafo de grande consumo na Antiguidade que retrata visões supostamente atribuídas a Levi, terceiro filho do patriarca Jacó, quando este ainda estava em vida. A ascensão ocorre em sonho após o visionário entrar num longo período de orações após o estupro da sua irmã Diná, que fora retratado no livro de Gn.

A opinião de consenso entre os pesquisadores é que o Testamento de Levi é uma obra cristã com elementos tradicionais das correntes filosóficas e culturais do judaísmo, sendo assim uma ascensão baseada no texto de 1 En com fragmentos do testamento foram encontradas nas cavernas de *Qumram*, escritos em aramaico e com elementos peculiares ao judaísmo antigo (NICKELSBURG, 2003).

¹⁷⁵ "E o Senhor Deus disse a Miguel: 'Tome Enoque, e dispa suas vestes terrenas e o ungia com óleo suave, e o vista com vestimenta celestial'. E Miguel tomou minhas vestimentas, e me ungiu com óleo suave e a feição deste óleo é mais intensa que a maior luz e sua unção como o suave orvalho, e o seu cheiro como a mirra e brilhante como os raios do sol. E olhei para mim mesmo, tornei-me como um dos gloriosos, e não havia diferença observável entre nós" (2 En 22:8-10, tradução nossa).

Para Adella Collins (1996), muitos dos fragmentos encontrados em aramaico coincidem com a versão grega proveniente do cristianismo antigo, sendo assim é possível que exista uma provável reapropriação cristã de uma obra judaica escrita em aramaico. A sua provável datação está no séc. II d.C. da era cristã, porém segundo os especialistas existe uma clara dependência da *Vorlage* judaica proveniente dos relatos em aramaico que serviu de base para o texto cristão que traz uma datação dos primeiros textos do testamento de Levi para o séc. II a.C. (SCHÄFER, 2009).

Nos sonhos ele vê um monte que liga o céu e a terra com os céus abertos e um anjo do Senhor o chama para adentrar ao universo celestial. Levi chega ao segundo céu e olhando para cima contempla através dos portões abertos a habitação sagrada de *Yahweh*. O anjo instrui o visionário sobre os céus que são demonstrados de formas distintas, o que leva a crer que foi compilado de forma aleatória pelo editor. O anjo, que não é identificado na narrativa, faz algumas considerações sobre o terceiro céu que o visionário em breve vai adentrar, com uma mensagem incomum, informando que Levi será o sacerdote de Deus que revelará os mistérios divinos aos homens e redimirá Israel.

And behold, the heavens were opened, and an angel of Lord spoke to me: "Levi, Levi enter!". and I entered the first heaven, and saw there much water suspended. And again I saw a second heaven, much brighter and more lustrous, for there was a measureless height in it. And I said to the angel, "Why are these thing thus?" And the angel said to me "Do not be amazed concerning this, for you shall see another heaven more lustrous and beyond compare. And when you have mounted there, you shall stand near the Lord. You shall be his priest and you shall tell forth his mysteries to men. You shall announce the one who is about redeem Israel (TLev 2:6-10)¹⁷⁶.

Se num primeiro momento Levi é um mero receptor dos mistérios divinos, ao longo da sua viagem ao além vai sendo capacitado e orientado a ser o transmissor dos mistérios celestiais que deveriam ser compartilhados com os humanos. O visionário se tornar um mensageiro de Deus na terra, elemento que liga a tradição dos apocalipses de viagem ao além (DEAN-OTTING, 1984).

Na sua viagem o primeiro céu (TLev 3) é descrito como céu negro, pois é o local de revelação de todas as injustiças cometidas pela humanidade, referente à

¹⁷⁶ "E vejam os céus se abriam, e um anjo do Senhor disse pra mim: 'Levi, Levi, entre!'. E eu entrei no primeiro céu e vi muitas águas suspensa, após no segundo céu muito mais luminoso e lustroso, visto que havia uma altura incontável ali. E disse ao anjo: 'Por que essas coisas são assim?'. E o anjo disse para mim: 'Não fique maravilhado com o que viu, pois você verá outro céu ais lustroso e incomparável a qualquer destes anteriores. E quando você tiver subido, ficará perto do Senhor, será seu sacerdote e passará adiante os seus mistérios aos homens. Você anunciará aquele que está para redimir Israel" (TLev 2:6-10, tradução nossa).

própria natureza corrupta e pecadora dos homens. Este céu contém gelo e fogo que são elementos utilizados no julgamento divino como forma de punição aos homens perversos. No segundo céu se encontram os exércitos celestiais aguardando o comando divino para punição das nações ímpias. Por sua vez, no terceiro céu está presente a habitação divina retratada como a Grande Glória no Santo dos Santos. A descrição dos céus é um tanto turbulenta com variações de 3 céus a 7 céus nos manuscritos com um suposto desdobramento judaico de uma ideia possivelmente reapropriada da babilônia (ADELLA COLLINS, 1996).

Segundo Himmelfarb (1993), o foco do Testamento de Levi é a corrupção do sacerdócio com claras alusões aos descendentes de Levi. O céu é visto e compreendido como o Templo físico de forma bem clara na sua visão. Com os portões dos céus abertos demonstrando Yahweh no seu trono de glória e Levi sendo ordenado sacerdote que vai punir os transgressores com uma espada dada diretamente pelo Senhor. Dentre esses transgressores estava Siquém, que foi o estuprador da sua irmã Diná.

Observa-se que a legitimação de Levi como sacerdote escolhido diretamente por Deus evoca a tradição do Tabernáculo e do Templo por seus descendentes - os responsáveis pelo cuidado e ritos simbólicos envolvendo a religião judaica no espaço sagrado -, outorgando também à sua descendência poder e autoridade sobre o serviço do Templo material.

A ideia do sacerdócio eterno aparece no capítulo 8, quando ocorre uma visão da investidura do rei Davi como sacerdote com os anjos unguindo-o, com uma clara alusão ao sacerdócio eterno segundo a ordem de Melquisedeque (Sl. 110:4). Uma exortação de Levi a sua descendência pelos futuros pecados cometidos frente à ordem do Templo. Novamente, há uma mescla de elementos envolvendo a forma do Templo material e do Templo Celestial na visão atribuída a Levi como forma de demonstrar que há uma ligação entre as ordens celestiais e que somente o sacerdócio exercido pela ordem de Levi na forma do Templo seria o elemento unificador de céu-terra e terra-céu, sendo necessária uma limpeza da corrupção no próprio sacerdócio terreno.

3.4.4 Apocalipse Grego de Baruch - 3 Baruch

O apocalipse grego de Baruch foi muitas vezes renegado à segunda prateleira dos estudos apocalípticos, sendo pesquisado à fundo somente a partir da segunda metade da década de 80 do século passado. Atualmente é considerado um texto fundamental para compreender o judaísmo do período helenístico. Sua autoria é compósita e um produto do período helenístico, sendo impossível entender sua mensagem sem compreender o período histórico com as tradições judaicas e a literatura rabínica.

Sua datação é aproximadamente do final da década de 70 d.C., sendo chamado popularmente de livro de 3 Baruch, e preservado na sua versão original em eslavo. Seu texto possui um elevado grau de helenização com nomes de rios babilônicos em grego e também pela substituição do termo *Sheol* tradicional na literatura hebraica por *Hades*. Posteriormente, abordaremos mais sobre esses conceitos de grande relevância para elaboração do ideário apocalíptico e a concepção de um Templo Celestial – com graus de interação com o gnosticismo que reaparecerão no misticismo judaico.

Nos primeiros capítulos, o anjo promete uma revelação dos mistérios da natureza e dos céus a Baruch, sendo tais mistérios centrais no desenvolvimento da literatura apocalíptica: os céus e seus conteúdos, as estrelas e suas trajetórias e as cenas de julgamento com as regiões de punição e recompensa dos homens.

Segundo Dean-Otting (1984), o apocalipse grego de Baruch é a literatura de ascensão mais desenvolvida e complexa do judaísmo antigo, com uma ligação clara entre a base terrena material (o Templo físico) e a base celeste imaterial (Templo Celestial).

Verifica-se que o próprio cenário de ascensão de Baruch ocorre quando o visionário está chorando às portas do Templo destruído, buscando uma resposta de misericórdia divina sobre os eventos que sucederam aos judeus. O livro é narrado em primeira pessoa e a viagem se dá por meio de um anjo que guia Baruch aos múltiplos céus para encontrar a resposta necessária à sua petição.

Woe, now I Baruch (was) weeping in my mind and considering the people and how King Nebuchadnezzar was permitted by the God to plunder his city, saying, "Lord, why have you set fire to your vineyard and laid it waste? Why have you done this? And why, Lord, did you not requite us with another punishment, but rather handed us over to such heathen so that they reproach us saying, Where is their God?" And behold, while I was weeping

and saying such things, I saw an angel of the Lord coming and saying to me, "Know, O man, greatly beloved man, and do not concern yourself so much over the salvation of Jerusalem. For thus says the Lord God Almighty, and he sent me before you in order that I should proclaim and disclose to you all things of God. For your prayer has been heard before him and has entered the ears of the Lord God. And when he told me these things, I became calm, and the angel said to me "Cease irritating God, and I will disclose to you other mysteries greater than these." And I Baruch said, "As the Lord lives, if you disclose a word to me and I hear it from you, I shall speak no further. May God add to me punishment on the Day of Judgment if I speak in the future." And the angel of hosts, said to me, "come and I shall disclose to you the mysteries of God" (3Br 1:1-8)¹⁷⁷.

Ao longo da narrativa de 3 Baruch o anjo-guia é uma espécie de decodificador da mensagem divina para que o visionário a compreenda da forma mais clara possível, guiando Baruch após o visionário chorar nos portões do Templo destruído e ser elevado aos céus. Ao longo da narrativa, observam-se vários mistérios que circundam a relação do anjo com o visionário, primeiramente ao mencionar que sua oração foi ouvida pela divindade e que deveria cessar de provocar a Deus, possivelmente o termo "provocar" nesta seção estava ligado à forma com que o subconsciente humano não entenderia os desígnios divinos e nem a sua justiça.

O método de ascensão é o voo conduzido pelo anjo-guia que o leva aos céus e a narrativa termina de forma abrupta com o mesmo anjo trazendo de volta o visionário a Terra para que anuncie o que viu aos seus companheiros.

No capítulo 2 o anjo carrega Baruch para onde o céu foi criado, existindo neste lugar um rio que segundo o anjo seria impossível ser transposto por um homem de natureza corruptível. Após passar as águas celestes o anjo leva Baruch a um portal, que seria a entrada do primeiro céu, tal portão seria tão grande e imenso que demorou 30 dias para o visionário atravessá-lo. Este portão seria da dimensão que separa a esfera terrestre do céu.

No primeiro céu se encontrava uma planície habitada por seres fantásticos de estranha forma, possuindo pés de cabra, lombos de ovelha, rostos de boi e chifres

¹⁷⁷ "Agora eu Baruch (estava) chorando em minha mente e considerando seu povo e como Deus permitiu ao rei Nabucodonosor saquear sua cidade, falando: 'Senhor, por que tocastes fogo na tua videira e colocaste isso em destroços? Por que fizeste isto? E por que, Senhor não nos favoreceste com um outro tipo de castigo, mas ao invés disso, nos entregastes aos pagãos de uma foram que eles nos ridicularizam dizendo: "Onde está o vosso Deus?" E vejam, enquanto estava chorado e dizendo tais coisas, vi um anjo do Senhor vindo até mim e dizendo: 'Saiba, ó homem, homem imensamente amado e não te preocupes em demasia com a salvação de Jerusalém'. Pois assim diz o Senhor Deus Todo Poderoso, e ele me assentou diante de si a fim e que possa proclamar e revelar a ti todas as coisas de Deus. Já que sua oração foi ouvida perante mim e entrou nos ouvidos do Senhor Deus. E quando me disse tais coisas, fiquei calmo e o anjo voltou a me dizer: 'Pare de irritar a Deus, e te revelarei outros mistérios maiores do que estes já revelados'. E eu, Baruch, disse: 'Como o Senhor vive, se tu revelares uma palavra e eu escutar isto de ti, não falarei mais. Possa Deus adicionar a mim castigo no dia do julgamento se eu falar daqui em diante. E o anjo-guia me disse: 'Vem e eu te revelarei os mistérios de Deus'" (3Br 1:1-8, tradução nossa).

de veado, os quais seriam demônios dos mundos inferiores, que construíram a torre de afronta a Deus – torre de Babel e os vigilantes caídos, sobrevivendo na forma demoníaca.

Baruch leva 60 dias de percurso para alcançar o segundo céu, no qual encontra mais seres demoníacos que estavam forçando o povo a fazer tijolos para a construção da torre com a aparência semelhante a cães e os pés de veado. O anjo explica a Baruch como esses seres tenebrosos afligiam as mulheres grávidas próximas de dar a luz, num paralelismo com o texto cristão do Apocalipse de São João no seu capítulo 12.

Após uma viagem de mais 185 dias o visionário chega a um novo portão celestial, e o anjo guia o leva ao terceiro céu, neste céu ele vê uma serpente cujo ventre é o próprio *Hades* (4.1-6). Algo bem complexo e estranho ver a presença do *Hades* e do *Sheol* no céu, já que historicamente tanto o *Hades* grego quanto o *Sheol* hebraico se localizavam no submundo, sendo inicialmente habitação tanto do bem quanto do mal; posteriormente sendo renegado ao “lugar” dos condenados.

Há uma interrupção na visão da serpente e do *Hades* quando o visionário pede ao anjo que lhe mostre a árvore da queda, que levou Adão e Eva a pecarem e serem expulsos do jardim do Éden, sendo apontada pelo anjo uma vinha. Tal referência poderia ter associação a uma influência diabólica no excesso do consumo do vinho. Segundo John Collins (1984) há um simbolismo da vinha como a árvore do conhecimento, já que inicialmente Baruch estava chorando a destruição de Jerusalém e questionando porque o Senhor colocou fogo na sua vinha e a destruiu. Jerusalém é a vinha do Senhor, e possivelmente na visão do autor há um simbolismo de rejeição da Jerusalém terrena - possivelmente ligando a uma cidade espiritual que teria seu epicentro no Templo Celestial.

Ao longo da narrativa, ainda no terceiro céu, há uma figura antropomórfica do Sol coroadado, sendo uma imagem bem conhecida do mundo greco-romano, que não é nova no judaísmo helenístico, uma espécie de ave *Phoenix* a frente da carruagem que foi definida como um anjo protetor do mundo, já que por meio das suas enormes asas recebia os raios solares e refletia aos humanos. Durante a noite a coroa era retirada da cabeça do sol para ser renovada pela manhã, já que existia um paralelo que o sol é profanado pelos pecados humanos por meio dos seus raios. Já com a chegada da noite aparece a carruagem da Lua e as estrelas. Ao longo do texto a lua

e as estrelas são retratadas de forma tão bela quanto o sol, mas a lua acabou sendo punida por Yahweh, porque se ocultou diante da transgressão de Adão e Eva, quando deveria ser testemunha do pecado da raça humana (3 Br 6-9).

Após essa descrição única e rica de detalhes na literatura apocalíptica, o anjo-guia leva o visionário ao quarto céu, no qual encontra um lago com milhares de pássaros de todas as espécies. Entretanto, tais espécies não eram semelhantes aos pássaros terrestres. Na continuação da visão, o quarto céu é descrito como o lugar onde vêm às almas dos justos, quando se reúnem para louvar o Senhor. Já a figura do rio se mostra dúbia, tendo em vista que poderia representar uma espécie de purgatório para as almas eliminarem seus (micro)pecados antes de louvarem Yahweh ou mesmo um óleo da unção que tinha como objetivo uma purificação na esperada vida eterna que será entregue pelos anjos no próximo céu.

No quinto céu Baruch encontra um portão fechado que somente Miguel poderia entrar, sendo assim o anjo-guia ordena que o visionário espere para ver a glória de Deus. O ápice da descrição apocalíptica é quando Miguel abre o portão e o Sumo Sacerdote angélico chega com um estrondoso som para receber as orações dos homens e apresentá-las diante de Yahweh, carregando um ofertório cósmico. Neste momento são apresentadas três classes de anjos perante Miguel com ofertórios cheios de flores, outros médios e vazios - representando as obras dos homens em vida a serem entregues como oferenda a Yahweh. Após a apresentação das ofertas Miguel ascende ao céu mais elevado e o portão se fecha para ele apresentar as obras no Santo dos Santos Celestial perante a divindade.

O portão novamente se abre e Miguel traz o óleo da oliveira celeste, o qual o próprio Sumo Sacerdote angélico plantou, para ungir com a vida eterna e assim envia de volta os anjos com os ofertórios cheios e os que estavam pela metade para abençoar seus trabalhos. Já aos anjos que vieram de mãos vazias não é permitido abandonar seus homens, porém lhes é dada uma mensagem de admoestação.

Segundo Himmelfarb (1993), o relato da ascensão de Baruch termina no quinto céu, onde seria a entrada do Templo Celestial, porém Miguel como Sumo Sacerdote Angelical ascende ainda mais para encontrar com Deus, sendo assim o quinto céu seria o átrio no qual foi permitida a visão de Baruch. Já os sexto e o sétimo céus representariam o Santo Lugar e o Santo dos Santos, onde seria permitida somente a entrada de Miguel - o Sumo Sacerdote de Yahweh. Os céus

seriam a própria representação imaterial do Templo terreno. Seria uma ascensão a um modelo de 7 céus, porém a visão de Baruch ficaria restrita a contemplação do quinto céu, não entrando assim em contato direto com a divindade e nem vendo o trono celestial, mesmo diante das inúmeras promessas do anjo-guia.

Segundo Dean-Otting (1984), o contato direto da divindade registrado por Baruch ocorre por meio do estrondoso som ouvido pelo visionário, sendo por 3 vezes na narrativa uma intensa trovoadá acompanhando a abertura e o fechamento dos portões celestiais (3Br 6:13-14; 11:1-5; 14:1-3). E por outras duas vezes o som do trovão é seguido por uma forte voz (3 Br 6:14 e 11:5), o que demonstra uma possível associação com a revelação da divindade por meio dos sons e do agir da natureza, com fatos similares encontrados em inúmeros relatos do A.T., tais como Ex 19:15-19 e Jó 37:1-2, num contexto hierofânico.

A presença de *Yahweh* está viva em cada ação desde a chegada do anjo-guia até seu retorno a Terra para anunciar sua visão ao seu povo, já que está representada por meio da sua voz associada ao trovão e pela sua força que abala todos os céus. Novamente, observa-se a figura da habitação divina associada à forma do Templo num claro paralelismo da necessidade de purificação e eliminação do poluente estrangeiro para a chegada e vivência da glória divina. As relações do Templo e toda ritualística são preservadas nos relatos de ascensão de Baruch. Com a cidade destruída a forma simbólica espacial do Templo persiste como espaço sagrado de coesão social destinado àqueles que se mantiverem puros.

Fica a seguinte mensagem nas entrelinhas do texto: por mais que a Jerusalém terrestre estivesse momentaneamente destruída, existiria um lugar de redenção destinado àqueles que não sucumbissem à impureza dos deuses e aos costumes dos conquistadores pagãos.

3.5 O misticismo *merkavah* e a literatura *hekhalot*

A tradição mística existente na literatura *hekhalot* internaliza o (geo)símbolo do Templo e dinamiza as demais instâncias da sociedade com intuito de resistir a imposição religiosa imposta pelo dominador estrangeiro.

Neste caso de internalização de um símbolo religioso e sua vivência de uma forma transmaterial de um símbolo cultural existente no meio judaico, a literatura *hekhalot* constitui o mais antigo corpus de tradição que envolve a existência de uma morada celestial, segundo o historiador Scholem (1960) - o misticismo *merkavah* - cuja sua essência não se limitaria a mera contemplação da natureza de Yahweh, mas a vivência do sagrado, através dos conhecimentos dos mistérios do mundo celestial e a viagem aos céus, na qual Deus entroniza na sua glória dos céus dos céus a estrutura sagrada da forma do Templo.

A *experiência hekhalot* é uma experiência religiosa pessoal e genuína que dispensa a outorga de legitimidade de um cânon sagrado. O que inicialmente parecia um problema com relação aos livros canônicos das escrituras judaicas acabou historicamente por refletir um cuidado e uma temática que parecia pouco desenvolvida ou esclarecida pelas escrituras sagradas.

Scholem (1960) considera essa tradição desenvolvida na literatura de ascensão *hekhalot* uma variante do gnosticismo no seio do judaísmo, que teria o foco na ascensão da alma para contemplar a recompensa dos justos no Templo Celestial e seu retorno à Terra para testemunhar ao seu povo as benesses da divindade e a gloriosa habitação celestial que estava preparada àqueles que se mantivessem puros e guardassem a Lei de Yahweh no seu coração.

Há uma clara correlação entre a ideia gnóstica de alma e a sua ascensão presente no Livro da Criação, intitulado: Sefer Yezirah; tal livro retrata uma mistura de magia com problemas relativos à criação e evolução do universo, com uma ideia de imortalidade da alma e recompensa pelas suas ações terrenas, entretanto, vale ressaltar Gruenwald (1980) aponta apenas como aproximações formais, existindo uma grande diferença entre a literatura gnóstica e os textos *hekhalot*.

Os autores da literatura supracitada vivenciavam o sagrado e interpretavam a figura divina como um rei e os céus seria a sua habitação. A ideia de superação dos obstáculos para viver o sagrado e ascender aos céus era recorrente, o que traz o paralelismo com a superação da cultura da adversidade vivida no seu tempo

histórico, e que somente um desprendimento da realidade física tornava possível a vivência completa do sagrado. Superar a perseguição era preciso e lutar contra o sistema proposto por Antioco IV, Epífanés era necessário para manutenção do judaísmo.

Nota-se que o tom majestático existente na *literatura hekhalot* acaba por fazer com que o visionário nunca cumpra sua missão de revelar os segredos da criação e os mistérios existentes nos céus, visto que ao se deparar com a glória celestial o visionário acabava por entoar hinos que exaltavam magnificência divina e deixava de lado os segredos do passado e toda complexidade de mistérios que envolviam a própria forma do Templo Celestial.

Vale ressaltar que o território percorrido pelo místico na literatura *hekhalot* em sua viagem aos céus funciona de modo semelhante aos apocalipses de viagem ao além, num esquema em que o místico atravessa os palácios, chegando ao céu dos céus representado pelo Santo dos Santos – sendo que cada palácio tinha uma espécie de anjo guardião dos seus portões e o nome de *Yahweh* deveria ser proclamado em voz alta em frente de cada anjo guardião dos 7 palácios, tanto para a ascensão quanto para a descida.

O corpus literário *hekhalot* é enorme e suas primeiras formulações estão ligadas ao período de governo de Antioco IV, estendendo-se até o medievo, sendo um tipo de literatura que possui macroformas que se entrelaçam em diferentes níveis e sentidos, porém sem uma estrutura linear e previsível como a dos apocalipses (SCHÄFER, 1992).

Schäfer (1992) e Scholem (1961) não colocam como elemento central da literatura as relações turbulentas entre os judeus e seus dominadores. No que tange à peculiaridade religiosa judaica e as relações existentes entre a forma do Templo e as instâncias sociais, preferem avaliar as concepções adotadas que revelam sobre Deus e anjos e suas relações com os homens através da ascensão celestial¹⁷⁸.

Sendo assim, os objetos de análise nesse trabalho serão as macroformas existentes na literatura *hekhalot* de vivência do sagrado e ascensão aos céus, que estão relacionadas diretamente à forma simbólica espacial do Templo.

¹⁷⁸ Para Schafer os textos *hekhalot* representam um gênero literário específico, sem necessariamente haver uma centralidade de temas nas suas composição. Já Scholem não vê como um gênero literário específico, antes uma tradição que buscava transmaterializar a ordem de culto judaica através da ascensão aos céus.

O primeiro texto analisado, apesar de formalmente não fazer parte do compêndio *hekhalot* é o “*Re'uyot Yehezkel*”, que foi incluído na análise por ser um texto inspirado na tradição de Ezequiel, o qual possui a descrição mais antiga do trono divino nos céus.

3.5.1 *Re'uyot Yehezkel*

Na visão de Scholem, um dos escritos mais antigos que relatam a descrição do Trono com uma datação que varia do séc. II a.C ao séc. I d.C. O texto descreve com precisão e clareza os seres celestiais e a própria imagem divina. Uma clara representação do primeiro capítulo do livro profético de Ezequiel incluído no cânon judaico.

A descrição do mundo celestial misterioso por excelência é o cerne da narrativa de Ezequiel. A teofania propriamente dita constitui o núcleo central da *merkavah* e a revelação dos céus com imagens vistas pelo visionário que se assemelhavam ao corpo humano. Verifica-se a riqueza de detalhes da materialidade da imagem, restando a imaterialidade apenas na forma reluzente e no intenso brilho visto pelo visionário.

No trigésimo ano, no quinto dia do quarto mês, quando me encontrava entre os exilados, junto ao rio Cobar, eis que os céus se abriram e tive visões de Deus. No quinto dia do mês - isto é, no quinto ano do exílio do rei Joaquin - veio a palavra de Yahweh ao sacerdote Ezequiel, filho de Buzi, na terra dos caldeus, junto ao rio Cobar. Ali pousou sobre ele a mão de Yahweh. Eu olhei: havia um vento tempestuoso que soprava do norte, uma grande nuvem e um fogo chamejante; em torno, de uma grande claridade e no centro algo parecia electro no meio do fogo. No centro, algo com forma semelhante à quatro seres viventes, mas cuja aparência fazia lembrar uma forma humana. Cada qual tinha quatro faces e quatro asas. As suas pernas eram retas e seus cascos como cascos de novilho, mas luzentes, lembrando o brilho do latão polido. (...) Eu ouvia o ruído de suas asas, semelhante ao ruído de grandes águas, semelhante a voz de Shaddai; quando se movia, havia um ruído como de uma tempestade, como de um acampamento; quando paravam, abaixavam as asas. Houve um ruído. Por cima da abóbada que ficava sobre suas cabeças havia algo que tinha aparência de uma pedra de safira em forma de Trono, e sobre esta forma de Trono bem no alto, havia uma forma com aparência humana [...] a aparência desse brilho. Ao redor, era como a aparência do arco que, em dia de chuva, se vê nas nuvens. Era algo semelhante a Glória de Yahweh (Ez 1: 1-27).

Por mais que no livro de Ezequiel e nas adições posteriores as tramas das viagens celestes passem longe da centralidade do Templo judaico, pode-se observar que as relações de tensão faziam parte da narrativa e os momentos

conturbados na história dos judeus levavam à existência de visões e à transcendência do sagrado.

3.5.2 - *Hekhalot Rabbati* "A Literatura sobre os Palácios Maiores"

Certamente a coletânea mais completa de textos pertencentes ao corpus literário *hekhalot*; a literatura sobre os palácios maiores consiste na descida do homem ao trono representado por uma Carruagem de Deus. O *Yored merkabah* era o responsável pela viagem ao além, sendo ajudado ou desafiado, pelos seres celestiais que protegem os palácios celestiais.

Nesse corpus literário, observa-se uma estrutura muito parecida com a presente no Segundo Livro de Enoque - Eslavônico - com Yahweh entronizado no sétimo céu, sendo seu trono semelhante à estrutura do Santo dos Santos do Templo físico. Seu Trono teria sido criado antes da criação de todas as coisas materiais, sendo semelhante à ideia presente no judaísmo da época: um Templo que foi imaginado pela divindade onisciente antes da fundação do mundo.

Apesar do retrato do Trono da divindade, sua descrição é raramente encontrada no texto, valorizando apenas seu brilho e beleza, que levam o visionário a um êxtase de contemplação da realeza divina, sendo impossível diante do seu limite humano ver a Deus ou mesmo retratá-lo nos seus pormenores.

Na própria tradição escriturística judaica nem ao lendário legislador Moisés foi permitido ver o semblante da divindade, sendo assim o visionário apenas contemplava a beleza e brilho, porém não tinha o contato "face a face", digamos, com a divindade; sendo-lhe permitida a visualização do semblante divino apenas no pós-morte.

He who looks at it will be immediately destroyed [...] Those who serve him will no longer serve, for they will lose their strength, their faces will become dark, their hearts will go astray and their eyes will become blind because of the splendor of their King's beauty (HR: 159)¹⁷⁹.

And so the throne of glory prophesies before you, and says, O Lord, the eternal God of Israel, if he be honored and glorified! Magnificent King, sit on me, for your weight is light and I do not feel (HR: 99)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ "Aquele que o olha será imediatamente destruído [...] Aqueles que o servem não servirão mais amanhã, pois perderão suas forças, suas faces se escurecerão, seus corações se extraviarão e seus olhos se tornarão cegos por causa do esplendor da beleza do seu Rei" (HR: 159).

¹⁸⁰ "E assim o trono da glória se prostra diante de ti e fala: Senhor Deus eterno de Israel, se já honrado e glorificado! Magnífico Rei, sente-se sobre mim, pois seu peso é leve e não sinto" (HR: 99, tradução nossa).

The punishment of the Lord will accompany one who descends to the Merkabah, if you do not remember or report what you have seen. (HR: 169)
The punishment of the Lord will accompany him who descends to the Merkabah, if you do not remember or report what he saw: a countenance of majesty, strength, pride and transcendence. (HR: 169)¹⁸¹

O rosto de *Yahweh* não era permitido ser visto por nenhum homem, porém o visionário era obrigado na sua narrativa a transmitir elementos, valores e a sua reação de temor e tremor, para transmitir ao leitor o impacto de sua experiência visionária.

Para o usufruto da experiência visionária era necessário que o aspirante tivesse conhecimento da *Torah* para vivenciar o ambiente mágico e se tornar um *Yored merkabah*. Aqueles que desceram a *Merkavah*, eram esperados ansiosamente pelo Altíssimo, possuíam a qualidade dada por *Yahweh* de distinguir o santo do profano.

Only down to Merkabah who read the Torah and learned what is forbidden and allowed to obey his determinations, instructions, determinations and statutes that were given to Moses in Sinai (HR: 234)¹⁸².

When will he descend that descends to Merkabah? When will you see the highest majesty? [...] when shall he go up and proclaim what he saw unto the seed of Abraham? (HR: 218)¹⁸³.

The differential element of all is that the yored merkabah must see and recognize all the actions of men (HR: 83)¹⁸⁴.

Obviamente, o texto *hekhalot* demonstra a relação especial que *Yahweh* tinha com os judeus, sendo coparticipantes da corte celestial juntamente com os anjos, porém deviam obedecer as regras existentes na *Torah*, assim como as noções de pureza, para serem dignos de adentrar os Palácios celestiais.

Grant testimony to them (Israel) of what you have seen, what I do in the countenance of your father Jacob, which is engraved by me on the throne of my glory. (HR:164)¹⁸⁵

¹⁸¹ “A punição do Senhor acompanhará aquele que desce à *Merkabah*, se você não se lembrar nem informar aquilo que viu: um semblante de majestade, força, orgulho e transcendência” (HR: 169, tradução nossa).

¹⁸² “Somente desceu a *Merkabah* quem leu a *Torah* e aprendeu o que é proibido e permitido que obedece as suas determinações, instruções, determinações e estatutos que foram dados a Moisés no Sinai” (HR: 234, tradução nossa).

¹⁸³ “Quando ele descerá que desce a *Merkavah*? Quando você verá a mais alta majestade? [...] quando subirá e proclamará o que viu à descendência de Abraão?” (HR: 218, tradução nossa).

¹⁸⁴ “O elemento diferencial de todos é que o *Yored Merkabah* deve ver e reconhecer todas as ações dos homens” (HR: 83, tradução nossa).

¹⁸⁵ “Concede testemunho a eles (Israel) do que viste, o que faço no rosto de teu pai Jacó, que está gravado por mim no trono da minha glória” (HR: 164, tradução nossa).

A noção de alma como instância separada do corpo já se mostra presente nos escritos da *hekhalot rabbati*, sendo a alma a instância que estaria mais próxima da divindade e na qual o visionário poderia contemplar os palácios divinos, sendo o maior deste o céu dos céus que estava presente o Templo Celestial.

Rabbi Ismael picked up with a branch of myrrh [...] and placed it on the knees of Rabbi Nehunya Ben Hakkanah and with that caused his retreat before the Throne of Glory where Yahweh was sitting (HR: 227)¹⁸⁶.

I told Rabbi Nehunya Ben Hakkanah, my spiritual master: If so, there will be no end to this problem, for you will not find whose body is clean and your soul is still in it (HR: 201)¹⁸⁷.

O encontro da alma com a divindade era o anseio do coletivismo judaico diante do caos a ordem teocrática imposta pelo helenismo com o domínio pagão da esfera de contato direto com o sagrado que estava materializado na forma do Templo, sendo assim nada mais natural, que o judeu recriar essa esfera no contexto de resistência ao dominador estrangeiro e elevá-la ao mundo espiritual.

3.5.3 - *Hekhalot Zurtarti* "A Literatura sobre os Palácios Menores"

O mais antigo compilado de textos da literatura *hekhalot* datado do século III d.C., porém cabe ressaltar que as ideias presentes nesses textos são apropriadas de complexos míticos datados de períodos de crise institucional e política do judaísmo, provavelmente ideias comuns do séc. II a.C e I d.C.

Gruenwald (1980) classifica-o como uma coletânea de pequenas passagens e de ideias antigas, algumas originalmente escritas em aramaico - assim como a segunda seção do livro de Dn. A ideia de revelação de mistérios perpassam as linhas da literatura sobre os palácios menores, mostrando as qualidades do *Hekhalot Zutarti* para receber as visões dadas por Yahweh.

The book of wisdom, wisdom, knowledge and inquiries about things above and below, things hidden in the Torah, heaven and earth and the mysteries that God revealed to Moses (HZ: 341)¹⁸⁸

¹⁸⁶ "O Rabino Ismael apanhou com um ramo de mirra [...] e o colocou sobre os joelhos do Rabi Nehunya Ben Hakkanah e com isso causou sua retirada diante do trono de glória onde Yahweh estava sentado" (HR: 227, tradução nossa).

¹⁸⁷ "Eu disse ao Rabino Nehunya Ben Hakkanah, meu mestre: Se assim for, não haverá fim para esse problema, pois você não encontrará cujo corpo esteja limpo e a sua alma ainda esteja nele" (HR:201, tradução nossa).

¹⁸⁸ "É o livro de sabedoria, sabedoria, conhecimento e indagações sobre coisas acima e abaixo, coisas escondidas na Torá, céu e terra e os mistérios que Deus revelou a Moisés" (HZ: 341, tradução nossa).

Do not dare to understand what is behind you or investigate what your lips say, but try to understand what is in your heart [...] to be worthy of the beauties the Throne (HZ: 335)¹⁸⁹

Na ordem de sacralidade estabelecida por Gruenwald (1980) coube ao Rabi Akiba a revelação do nome do Trono e que este repassasse ao seu grupo de seguidores como forma de propagar a santidade de Yahweh, e que se mantivessem puros diante da contaminação secular. Porém, evidencia-se que seguindo a tradição desses textos, o visionário não consegue descrever a aparência da divindade.

The great, powerful and scary God, who is hidden from the eyes of all creatures [...] but revealed himself before Rabbi Akiba by means of the merkabah work in order to satisfy your desire (HZ: 421)¹⁹⁰.

Rabbi Akiba said: He is as he would say as we are [...] and in this consists his glory that is hidden from us (HZ: 352)¹⁹¹.

A centralidade da narrativa dos manuscritos está na entrada do Rabi no *Pardes*, que seria um ponto mais profundo da viagem ao além, podendo estar relacionado à subida ou descida, quando se dava a interação com a divindade e o conhecimento do Templo Celestial, deixando claro que aqueles que foram dignos de conhecer o Santuário Celestial também seriam dignos de compreender o cosmos e os mistérios da natureza.

O texto de *Hekhalot Zurtarti* é surpreendente, pois manifesta a espacialidade de encontro com Yahweh e os seres celestiais que sustentam o trono da glória celestial, finalizando com uma lista de nomes mágicos, que parecem ser uma apropriação grega, e que têm por finalidade unir as essências imateriais do visionário (sua alma) e a divindade.

Schafer (2009) tem posição antagônica a Gruenwald (1980), já que coloca os textos existentes na HZ como os mais heterogêneos da *tradição hekhalot* por não possuírem uma identidade própria, como afirmara o segundo estudioso. O foco da escrita estaria no nome da divindade entronizada, que teria variantes e codinomes, conforme o estágio de desenvolvimento da visão celestial.

¹⁸⁹ “Não ouse entender o que está atrás de você nem investigar o que dizem os seus lábios, mas busque entender o que está em seu coração [...] modo a ser digno das belezas do Trono” (HZ: 335, tradução nossa).

¹⁹⁰ “O grande, poderoso e amedrontador Deus, que está escondido dos olhos de todas as criaturas [...] mas se revelou diante do Rabi Akiba por meio do trabalho *merkabah* de modo a satisfazer seu desejo” (HZ: 421, tradução nossa).

¹⁹¹ “Rabi Akiba disse: Ele é como diria como nós somos [...] e nisso consiste a sua glória que está escondida de nós” (HZ: 352, tradução nossa).

Destaca-se que este texto é o único da tradição em que há uma interlocução visionário-divindade, existindo questionamentos no melhor estilo dos apocalipses de viagem ao além, quando os visionários perguntavam a divindade e aos seres celestiais sobre o ordenamento da natureza e da estrutura do céu dos céus.

Vale ressaltar que no *Pardes* se daria o conhecimento dos seres celestiais e do próprio Trono de Glória existente no centro do Universo, que na HZ seria o mais elevado grau do sagrado - representado pela própria forma do Santo dos Santos do Templo Celestial.

3.5.4 - Sefer Hekhalot - 3 Enoque

O apocalipse hebraico de Enoque é outro livro que tem uma datação tardia - aproximadamente do séc. V d.C., porém se serve de complexos míticos que estavam presentes na religiosidade judaica ainda na existência do Templo físico, que fora destruído no ano 70 d.C. no período de dominação romana. Ressalta-se que apesar de estar inserido na tradição *hekhalot* o corpus literário do texto está mais próximo de um apocalipse de viagem ao além do que propriamente da literatura *hekhalot*.

A narrativa do livro gira em torno da viagem ao além do Rabi Ishmael com as revelações dadas pelo anjo Metatron, o qual revela os segredos do trono divino ao visionário. Dentre as maravilhas vistas do mundo celestial há estruturas que se assemelham muito à memória e simbolismo do Templo, que permaneciam vivas no inconsciente coletivo dos judeus tradicionais.

O texto é tradicionalmente dividido em 4 partes, sendo a primeira relacionada ao processo de ascensão do Rabi Ishmael, a segunda parte seria uma exaltação da figura de Enoque, seguindo-se uma descrição em separado da casa que parecia o Templo e as suas visões celestiais.

A primeira etapa da visão quando Ishmael é levado a conhecer os 6 palácios celestiais com a chegada à porta do sétimo palácio e através do auxílio do anjo *Metatron* como mediador da ascensão consegue chegar à presença de Yahweh no centro do sétimo céu.

Enoch walked with God. The he vanished because God took him. Rabbi Ishmael said: When I ascended to the height to behold the vision of the chariot . I entered six palaces, one inside the other, and when I reached the door of the seventh palace I paused in prayer before the Holy One, blessed be he: I looked up and said: "Lord of Universe, grant, I beseech you, that the merit of Aaron, son of Amram, lover of peace and pursuer of peace, who received on Mount Sinai the crown of priesthood in the presence of your glory, may avail for me now, so that Prince Qaspi'el and the angels with him, may not prevail over me and cast me from heaven. At once the Holy One, blessed be he, summoned to my aid his servant, the angel Metatron, Prince of Divine Presence. He flew out to meet me with great alacrity , to save me from their power. He grasped me with his hand before their eyes and said to me, "Come in peace into the presence of the high and exalted King to behold the likeness of the chariot. Then I entered the seventh palace and he led me to the camp of the Shekinah and presented me before the throne of glory so that I might behold the chariot. But as soon as the princes of the chariot looked at me and the fiery seraphim fixed their gaze on me. I shrank back trembling and fell down stunned by the radiant appearance of their eyes and bright vision of their faces [...] He enlightened my eyes and my heart to utter psalm, praise, jubilation, thanksgiving, song, glory, majesty, laud, and strength. And when I opened my mouth and sang praises before the throne of glory the holy creatures below the throne of glory and above the throne responded after me, saying, Holy, Holy, holy, ad, Blessed be the glory of the Lord in his dwelling place (3 En 1:1-12)¹⁹².

Na segunda parte do livro é revelada ao visionário a identidade do príncipe da divina presença de Deus, o anjo Metatron, que era nada mais, nada menos que Enoque. O anjo explica ao visionário porque foi arrebatado aos céus e sua transformação de mero mortal a comandante dos anjos e guardião do Templo Celestial, que seria o centro do Trono Divino.

I said to Metatron, "Why are you called by the name of your Creator with seventy names? You are greater than all the princes, more exalted than all the angels, more beloved than all ministers, more honored than all hosts and elevated over all potentates in sovereignty, greatness, and glory; why, then do they call you "Youth" in the heavenly heights? He answered, "Because I am Enoch, the son of Jared, When the generation of the Flood sinned and turned to evil deeds, and said to God, Go away! We do not choose to learn

¹⁹² "Enoque andou com Deus e desapareceu, pois Deus o tomou para si. Rabi Ishmael disse: quando subi às alturas para ter a visão do trono-carruagem eu entrei em seis palácios, um construído dentro do outro e quando alcancei o sétimo parei para orar diante do Senhor: Eu olhei para cima e disse: 'Senhor do Universo, concedeme que o mérito de Arão, filho de Amram, amante da paz e perseguidor da paz, que recebeu no Monte Sinai a coroa do sacerdócio na presença da sua glória possa me valer agora, para que o Príncipe Qaspi'el e os anjos com ele, não prevaleçam sobre mim e acabem por me expulsar do Céu. De uma vez o Santo, abençoado seja ele, convocado para ajudar seu servo, o anjo Metatron Príncipe da Divina Presença. Ele voou para me encontrar com grande rapidez, para me salvar do seu poder. Ele agarrou-me com a mão diante dos seus olhos e disse-me: 'Venha em paz para a presença do Rei Exaltado' para ver a semelhança da carruagem. Então entrei no sétimo palácio e ele me levou ao acampamento da Glória de Deus Shekinah e me apresentou diante do Trono de Glória para que eu pudesse contemplar a carruagem. Mas assim que os príncipes do carro olharam para mim e os serafins de fogo fixaram o olhar em mim. Eu recuei tremendo e caí atordoado pela aparência radiante de seus olhos e a visão brilhante dos seus rostos [...] Ele iluminou meus olhos e meu coração para proferir salmos, louvores, júbilos, ações de graças, músicas, glória, majestades, louvores e força. E quando eu abri minha boca e cantava louvores diante do trono de glória, as criaturas sagradas abaixo e acima do trono de Glória responderam depois de mim, dizendo: Santo, Santo, Santo, e Bendito seja a glória do Senhor em sua habitação sagrada" (3 En 1:1-12, tradução nossa).

your ways, The Holy One, blessed be he, took me from their midst to be a witness against them in the heavenly height (3 En 4:1-3)¹⁹³.

R. Ishmael said: Metatron, Prince of the Divine Presence, said to me: Before the Holy One, blessed be he, set me to serve the Temple of Glory, he opened for me 300 gates of understanding, 300 gates of prudence, 300 gates of life, 300 gates of grace and favor, 300 gates of love, 300 gates of Torah, 300 gates humility, 300 gates of sustenance, 300 gates of mercy, 300 gates of reverence. That the Holy One, blessed be he, bestowed upon me wisdom heaped upon wisdom, Understanding upon understanding, Prudence upon prudence, Knowledge upon Knowledge, Mercy upon mercy, Torah upon Torah, Love upon love, Grace upon grace, Beauty upon beauty, Humility upon humility, Might upon might, Strength upon strength, Power upon power, Splendor upon splendor, Loveliness upon loveliness, Comeliness upon comeliness; and I was honored and adorned with all these excellent, praiseworthy qualities more than all the denizens of the heights (3 En 8:1-2)¹⁹⁴.

Os capítulos da terceira parte do livro buscam fazer uma hierarquia dos anjos, assim como demonstrar que Metatron - Enoque - estava acima de Miguel, Gabriel e demais anjos narrados nas Sagradas Escrituras, tendo em vista que tinha sido arrebatado, sendo homem na sua essência; e, diferente dos anjos, se manteve puro diante da sociedade corrupta da sua época (3 En 17:1-8).

Na última seção do livro estão presentes as revelações cosmológicas e escatológicas, demonstrando uma clara divisão entre puros e impuros, já que a alma dos justos estavam no Templo de Deus, enquanto a dos perversos estavam no *Sheol*. A “Geografia do Além” estava claramente demarcada com justos ascendendo em alma aos céus e injustos descendo ao *Sheol* para punição dos seus pecados mundanos.

Metatron said to me: Come and I will show you the souls of the righteous who have already been created and have returned, and the souls of the righteous who have not yet been created. (3 En 43:1)¹⁹⁵.

¹⁹³ “Eu disse a Metatron: ‘Por que você chamou pelo seu Criador por meio de setenta nomes diferentes? Tu és maior que todos os príncipes, mais exaltado que todos os anjos, mais amado que todos os ministros, mais honrados que todos os exércitos e elevados sobre todas as potestades em soberania, grandeza e glória; por que, então, eles chamam você de ‘Jovem’ nas alturas celestiais? Ele (Metatron) respondeu: ‘Porque eu sou Enoque, o filho de Jared, quando a geração do Dilúvio pecou e e passou a praticar má ações, e disse a Deus: Vá embora! Nós não escolhemos aprender os seus caminhos, O Senhor me arrebatou de seu meio para ser uma testemunha contra eles nas alturas celestiais’ (3 En 4:1-3, tradução nossa).

¹⁹⁴ “R. Ismael disse: Metatron, Príncipe da Presença Divina, fale para mim: ponha-me a servir no Templo de Glória, ele abriu para mim 300 portões de entendimento, 300 portões de prudência, 300 portões da vida, 300 portões de graça e favor, 300 portões de amor, 300 portões da Torah, 300 portas de humildade, 300 portões de sustento, 300 portões de misericórdia, 300 portões de reverência. Então o Senhor concedeu-me Sabedoria sobre sabedoria, Entendimento sobre entendimento, Prudência sobre prudência, Conhecimento sobre conhecimento, Misericórdia sobre misericórdia, Torah sobre a Torah, Amor sobre amor, Graça sobre graça, Beleza sobre Beleza, Humildade sobre a humildade, Força sobre força, Poder sobre poder, Esplendor sobre esplendor, Beleza sobre a beleza; e fui honrado e adornado com todas essas qualidades excelentes e louváveis, mais do que todos os demais moradores das alturas” (3 En 8:1-2, tradução nossa).

¹⁹⁵ “Metatron me disse: Venha que mostrarei as almas dos justos que já foram criados e retornaram e a alma dos justos que ainda não foram por ele criados” (3 En 43:1, tradução nossa).

Metatron said to me: Come and I will show you where the souls of the wicked stand, and where the souls of the intermediate stand: whither the souls of the intermediate descend, and whither the souls of the wicked descend (3 En 44:1)¹⁹⁶.

I saw the souls of the fathers of the world, Abraham, Isaac and Jacob and the rest of the righteous, who had been raised from their graves and ascended into heaven (3 En 44:7)¹⁹⁷.

Observa-se uma clara distinção entre o destino dos mortos que viveram uma vida de santificação e o destino dos impuros. O tema central do livro de 3 Enoque é a figura de Metatron - Enoque transformado em ser angelical - como guia do visionário e príncipe das ordens angelicais. Metatron por já ter sido homem serve de ligação entre a instância humana (falha, pecadora e sujeita à tentação) e a ordem angelical e celestial. Demonstrando que era possível ao homem puro vivenciar a glória divina e até ser o guardião do mais sagrado tesouro do céu - que seria o local de entronização da divindade no centro do Templo Celestial.

Uma clara preocupação que perpassa a narrativa é o destino da nação de Israel, com uma ênfase ligada à salvação individual e o resgate histórico dos símbolos e da religiosidade passada. Vale observar que Enoque, ao ser trasladado aos céus, recebe um novo corpo divinizado, um trono e um novo nome angelical (para ser responsável pelo controle dos anjos). A mensagem é que isso poderia também acontecer para aqueles que se mantivessem firmes e íntegros aos preceitos do judaísmo.

Metatron, Prince of the Divine Presence, said to me: Out of the love which he had for me, more than for all the denizens of the heights, the Holy One, blessed be he, fashioned for me a majestic robe, in which all kinds of luminaries were set, and he clothed me in it. He fashioned for me a glorious cloak in which brightness, brilliance, splendor, and luster of every kind were fixed and he wrapped me in it. He fashioned for me a kingly crown in which 49 refulgent stones were placed, each like the sun's orb, and its brilliance shone into the four quarters of the heaven of Arabot, into the seven heavens, and into the four quarters of the world. He set it upon my head and he called me. The lesser Yahweh in the presence of his whole household in the height, as it is written, "My name is in him" (3 En 12:1-5)¹⁹⁸.

¹⁹⁶ "Metatron me disse: Venha que mostrarei onde as almas dos ímpios estão; e onde estão as almas dos intermediários, para onde as almas dos ímpios descem" (3 En 44:1, tradução nossa).

¹⁹⁷ "Eu vi as almas dos pais do mundo, Abraão, Isaque e Jacó e o restante dos justos, que haviam sido ressuscitados de seus túmulos e ascenderam ao céu" (3 En 44:7, tradução nossa).

¹⁹⁸ "Metatron, Príncipe da Divina Presença, disse-me: Do amor que ele tinha por mim, mais do que todos os seres angelicais, o Santo, bendito seja ele, moldou para mim uma vestimenta majestosa, na qual todos tipos de luminares foram definidos, e nela me vestiu. Ele moldou para mim um manto glorioso em que brilha esplendorosamente e todos os tipos de luminosidade me envolvia no manto resplandecente. Ele formou para mim uma coroa real com 49 pedras reluzentes, cada uma como a esfera do sol, com seu brilho nos quatro quadrantes do céu de Arabot, nos sete céus e nos quatro quadrantes do mundo. Ele colocou na minha cabeça e me chamou de 'Yahweh' menor na presença de toda a sua casa nas alturas, como está escrito: 'O meu nome está nele'" (3 En 12:1-5, tradução nossa).

3.6 O Templo Celestial: transmaterialidades do sagrado

O regresso a uma espacialidade passada, em um tempo que está fora da sucessão cronológica, é algo comum nos textos judaicos. Um tempo *Kairós* ligado ao sentimento de pertencimento a um lugar circunscrito no passado e que exerce força mental, que faz com que no espaço presente o poder da temporalidade passada seja sentido e vivido com mais intensidade do que a própria temporalidade presente.

A perda momentânea do referencial espacial do Templo, como lócus sagrado por excelência, fez com que a esperança mudasse momentaneamente de direção e sentido, passando assim a ter uma vinculação cada vez mais forte com o além e a ligação com o trono divino, que estava na esfera imaterial no centro do Templo Celestial.

As mudanças percebidas no espaço, conforme retratadas pela literatura apocalíptica e pela literatura *hekhalot* do período do Segundo Templo e posterior a sua queda, acompanharam as mudanças influenciadas diretamente pela dominação política e cultural da Judeia.

A crença na salvação religiosa e na futura libertação política retratada na literatura apocalíptica recebe uma verticalização para o tempo presente, por meio da literatura mística, já que há uma riqueza de detalhes retratados pelo visionário. Além de possibilitar àqueles que se mantivessem puros o conhecimento do sagrado e serem arrebatados aos céus em corpo, desfrutando das benesses da divindade ainda em vida terrena.

Compreendendo-se as correntes religiosas que existiram no judaísmo do Segundo Templo, as experiências visionárias de viagem ao além e a própria literatura *hekhalot* entram naquilo que se pode chamar coração da religião judaica; e que, posteriormente, vai ser reapropriado pelo cristianismo através da teologia paulina (II Co 10: 1-10).

O judaísmo que combatia a helenização religiosa, porém, se fazia valer do sincretismo cultural para se apropriar de pensamentos e ideias que seriam úteis à sobrevivência da religião, buscado para isso paralelos de ideários greco-orientais que insurgissem contra a ordem política dominante.

O paralelismo das ideias gregas de ascensão desenvolvidas no sonho de Cipião (51 a.C.) relatado na República de Cícero (6.9-26), em que Scipio viaja ao

além e retorna com a revelação dada pela divindade, que os homens são vistos como almas imortais aprisionados dentro de uma esfera mortal e corruptível que não deixa desenvolver suas potencialidades, porém ao serem libertados desse invólucro corruptível acabariam destinadas a uma vida celestial; verifica-se que tal estrutura é relatada numa forma que muito parece a desenvolvida pelos visionários judaicos, embora nos textos gregos a ideia central do Templo Celestial e dos Palácios Imateriais não estavam dentro dos manuscritos gregos, levando a crer que o acréscimo do Templo nos Palácios Celestiais seja uma ideia originalmente judaica para retratar o lugar da religiosidade que estaria presente no pós morte, assim como retratar o governo de Yahweh, que estava acima de qualquer governo mundano (COLLINS, 1984).

O pensamento judeu no período helenístico estava moldado nas ideias gregas e das religiões orientais que estavam presentes no seu cotidiano; pode-se observar até o paralelismo e semelhança entre as relações de purificação, exigidas para o visionário adentrar os palácios e conhecer o Templo Celestial, e o processo de purificação existente no xamanismo com um universo conectado em três instâncias: Céu - Terra - Além (TABOR, 1986).

As sucessivas dominações sobre os judeus e a profanação do Templo proporcionaram a temporalidade ideal para a inserção dos movimentos místicos que buscavam uma reestruturação sociopolítica. Isso se deu através da esfera religiosa pautada na predestinação de Yahweh em relação ao povo judeu, fato evidenciado pelo uso de nomes de forte persuasão histórica pelos redatores dos apocalipses e da tradição *hekhalot*.

A queda de Jerusalém e as seguidas invasões do Templo (a forma simbólica espacial religiosa de importância vital na sociedade judaica) produziram o contexto sociocultural necessário à eclosão da literatura apocalíptica e da tradição *hekhalot*.

Um movimento religioso caracterizado por uma profunda mística e que alimentava os mais diversos grupos sociais produzindo uma enorme literatura entre o séc. III a.C. e séc. IV d.C., da qual a grande maioria é apócrifa (SCHIAVO, 2005, p.114).

O Templo Celestial é o tema central de toda a literatura apocalíptica judaica e da tradição *merkavah* que estão textualmente preservadas na literatura *hekhalot* (MORRAY-JONES, 2006).

A ascensão judaica aos céus é vista como uma viagem através das cortes do Templo Transmaterial e no seu centro seria um Santo dos Santos imaginário e a presença da sua divindade, ficando evidenciado quando a historiografia antiga mostra que o *Pardes* seria um termo usado para designar o Santo dos Santos do Templo Celestial, identificado na tradição como o mais elevado céu e habitação sagrada de Yahweh (ROWLAND, 2009).

O fenômeno do apocalipticismo seria o motor espiritual que ajudou o judaísmo a sobreviver às forças sociopolíticas e culturais das duas maiores potências da Antiguidade, conseguindo ter sua cultura religiosa preservada, diferentemente do que aconteceu com outras nações, que tiveram seus sistemas culturais aniquilados (GRUENWALD, 1980).

Para John Collins (1984), todos os apocalipses e a literatura mística de ascensão envolvem uma escatologia transcendente, que buscam uma retribuição além dos limites do tempo e do espaço físico; sendo uma representação imaterial do espaço sagrado que visa contrapor a uma realidade material.

Hanson (1983) mostra que a literatura apocalíptica têm no seu gérmen a busca de uma linha de continuidade em meio ao estado caótico do tempo presente; seria a manutenção da fé e da crença em meio à desestruturação com o fim iminente da história. Na sua concepção, vislumbra-se assim o futuro como uma nova ordem espacial que visa apaziguar as forças desagregadoras do caos e fazer reemergir a essência do cosmos.

A revelação como produto da experiência religiosa genuína do visionário está preservada na literatura apocalíptica, contendo uma vivência mental de uma realidade (ROWLAND, 2002). Os relatos dos visionários eram compreendidos pela comunidade judaica como uma expressão da religiosidade extática necessária ao contexto sociocultural do seu tempo presente, sendo elementos estruturais para compreensão da necessidade do judaísmo de resgatar o seu símbolo e vivenciá-lo de forma genuína como uma extensão do mundo real. Observa-se que na Antiguidade os homens e mulheres que tiveram uma vida religiosa incorporaram essa nova ótica de sentir e vivenciar a religião num espaço transmaterial (STONE, 2003).

Observa-se que recentes pesquisas na área da medicina neurológica revelam a existência de atividade mental enquanto as pessoas estão em estado de êxtase

com o sobrenatural (BEAUREGARD; O'LEARY, 2008). Segundo ainda tais pesquisas uma experiência visionária anterior sentida pela pessoa poderia induzi-la a novas experiências, sendo possível que o redator do texto apocalíptico, ao se revestir de uma temporalidade passada, com o nome de uma importante figura do judaísmo (fenômeno da pseudoepigrafia), sinta uma experiência semelhante ou parecida àquela descrita como verossímil pelo narrador do texto que serve de base escriturística e mental ao visionário para sua experiência (HOOD JR, 2002; MILLER, 2007).

Couliano (1991) mostra que uma das funções do universo religioso é o escapismo da realidade e a completa vivência e descrição desses universos sagrados imaginários, nos quais um xamã, profeta, herói ou mesmo um homem comum poderia atravessar os portões celestiais ou do submundo, e retornar com uma mensagem imprescindível para um indivíduo ou mesmo para sua comunidade. Contudo, a literatura mística do Templo Celestial preservou os limites da sociedade da sua época no ideário da necessidade de proximidade ao sagrado e a resistência às políticas de dominação estrangeira pautadas na unificação cultural, quer seja confiando em um julgamento final justo, ou mesmo viajando aos céus para conhecer os mistérios das divindades e vivenciar as experiências sagradas com os seres celestiais.

Verifica-se que a importância da forma simbólica espacial do Templo dentro do judaísmo, fica ainda mais viva e aflorada diante da tentativa de unificação cultural proposta pelo helenismo com a agressão aos valores ritualísticos do Templo material.

Cria-se assim a forma do Templo Celestial como forma de resistência cultural ao dominador estrangeiro e elemento de coesão social entre os judeus não helenizados, já que agora a presença da divindade seria acessível a todos que se mantivessem puros de corpo e alma frente ao dominador. A rejeição do sistema cultural helenístico teria como recompensa divina a glorificação e vivência eterna no habitat sagrado imaterial - seu Templo Celestial. As literaturas apocalíptica e *hekhalot* deram uma nova dimensão à forma do Templo Celestial, que seria o lugar de recompensa gloriosa àqueles que sacrificassem seus corpos e vivessem segundo os preceitos de Yahweh.

Assim, fica a cargo do geógrafo da religião, com suas ferramentas metodológicas, resgatar a espacialidade passada do Templo Celestial que permanece até a contemporaneidade viva na mente do judeu observante. Examinando as transformações históricas que ocorreram com a profanação do território religioso sagrado judaico, e identificando a “espacialização” decorrente da necessidade transcendente de “um novo lugar de coesão” e de manifestação do sagrado. Tal lugar acabou sendo representado pelo espaço *imaginalis* do Templo Celestial, que estaria ligado (em forma material) à estrutura do Templo material e (imaterial) à necessidade de purificação e vivência dos mistérios divinos.

Neste quesito, as literaturas apocalípticas e a *hekhalot* conseguiram difundir no seio do judaísmo essa nova modalidade de vivência do sagrado: as viagens ao além representando um ponto de conexão entre o divino e o humano. Sendo a vivência plena do sagrado (no Templo Celestial) permitida, num futuro próximo, somente àqueles que seguissem as determinações de Yahweh e resistissem ao paganismo do conquistador estrangeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco da presente tese, redigida no seio da ciência geográfica, foi buscar a compreensão do complexo processo de resistência cultural judaica como fator primordial de sobrevivência histórica às tentativas de unificação helenística, a partir da análise da forma simbólica espacial religiosa do Templo, enquanto elemento unificador da cultura judaica.

Verificou-se ao longo da pesquisa uma clara resignificação de conceitos-chave ao entendimento religioso e social do judaísmo; as concepções evolutivas de vida, morte, alma e destino dos mortos foram de fundamental importância para o processo de resistência cultural e a criação de “um novo lugar”, que fosse além da esfera física (vulnerável à conquista, destruição e à profanação pagã). Um lugar que estivesse fora da esfera material e abrigasse todos aqueles que guardassem os preceitos da Torah e não se contaminassem com a cultura estrangeira.

No contexto de caos sociocultural, buscou-se compreender uma nova maneira de atuação da religião judaica na configuração do espaço geográfico, criando-se assim a forma do Templo Celestial, de estrutura semelhante ao Templo material (momentaneamente profanado por Zeus Olimpo e de posse dos intransigentes selêucidas). Representando a esfera mais sagrada do judeu tradicional, sua forma simbólica religiosa seria replicada no mais elevado céu; local que, além do Templo, contaria com a presença de Yahweh – que viveria em glória nesse Santuário Celeste ao lado daqueles que viveram uma vida digna e correta perante a Torah.

A recompensa pela resistência à ingrata realidade político-religiosa seria a vida eterna no Templo Celestial - principal forma simbólica espacial religiosa. O Templo que desde a Antiguidade mais remota, juntamente com a língua hebraica, tinham um papel fundamental de unidade e coesão no seio da sociedade judaica.

Inicialmente foi realizada uma análise da relação entre Geografia e Religião, assim como dos fundamentos teóricos do subcampo da “Geografia da Religião”, que, em conjunto com a “Geografia Histórica”, a nosso juízo, servem de base para uma releitura da espacialidade passada da forma do Templo. A análise histórica nos auxiliou a compreender a força e abrangência da religião na Antiguidade, com seus elementos culturais existentes nas diversas civilizações (religião que, como se sabe,

constitui uma das atividades de natureza “cultural” mais antigas; além de elemento de diálogo, integração e conflitos entre sociedades, com evidentes efeitos espaciais).

A ressonância da religião no espaço é viva desde a Antiguidade até aos dias de hoje, marcando as instâncias da vida humana através dos séculos. Seu surgimento está ligado, por exemplo, a uma necessidade inata do homem religioso encontrar um propósito à vida humana; sendo assim, no primeiro capítulo procuramos traçar uma retrospectiva histórica da análise espaço-temporal do fenômeno religioso.

Analizamos a religião sob a ótica da ciência geográfica, ainda que, em certos contextos procuramos entender o âmbito dos estudos como uma “protogeografia” da religião. Em seguida, expusemos tratamentos mais elaborados e contemporâneos, com um arcabouço teórico-metodológico melhor desenvolvido e, portanto, propício a que se façam entender as dinâmicas que a religião imprime no espaço como “estrutura estruturante e estruturada” da vida humana.

O contexto anglo-saxão, para nós, se mostrou, historicamente, o mais avançado dentre os estudos de Geografia da Religião. E foi por isso que, com o intuito de certificar o avanço e a sistematização do campo, demos maior relevo aos três que entendemos ser os principais nomes: Edward Sopher (1967), Chris Park (1994) e Roger Stump (2008). Posto que, por eles, poderíamos enxergar o modo como a Geografia da Religião se transformou, de uma instância material e estática do fenômeno religioso no espaço, a uma análise da imaterialidade.

Verificamos que, previsivelmente, noções básicas do subcampo da Geografia da Religião foram modificando-se em conformidade com as atuações humanas no espaço – observando o dinamismo e o caráter relacional entre Geografia e Religião. Por isso mesmo, as concepções filosóficas, a produção em Geografia da Religião e a análise do espaço sagrado se diferenciam conforme o momento histórico da escrita das respectivas obras; o que nos informa que há diversas perspectivas de interpretação do espaço sagrado dentro da mesma disciplina: das mais pautadas nos aspectos materiais e nos macro-espacos, até as mais ligadas à fé e à sensibilidade humana, vislumbradas, por exemplo, nos micro-espacos sagrados.

Com intuito de entender a inserção do Brasil nos estudos globais em Geografia da Religião, realizamos um levantamento da produção acadêmica nesse

campo, nas últimas três décadas. Enfatizamos as obras pioneiras da Professora Zeny Rosendahl, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) – que popularizou o estudo da religião sob a ótica geográfica. Sob a influência filosófica de Mircea Eliade, e suas noções de sagrado, profano e hierofanias. Rosendahl tratou da entidade reguladora do espaço sagrado na visão do homem religioso, sendo o grande nome dos estudos híbridos em Geografia e Religião no Brasil. Destaca-se também o Professor Sylvio F. Gil Filho, da Universidade Federal do Paraná (UFPR), que, desde 2002, tem tido uma produção consistente sobre a temática da Religião, com arcabouço teórico-metodológico voltado à análise espacial do fenômeno religioso, sob a ótica do filósofo Rudolf Otto, mas também relacionando sua concepção de Geografia às formas simbólicas de Ernst Cassirer.

O estudo do diálogo (espaço-temporal) entre Geografia e História, bem como o da inclusão do Brasil no processo histórico de produção de conhecimento no subcampo da Geografia da Religião, nos serviram de direcionamento para esclarecer as formas simbólicas do Tabernáculo, do Primeiro e do Segundo Templo, como elementos estruturadores não somente do espaço sagrado, mas de todas as instâncias da vida social, política e econômica dos judeus. Instâncias essas que estavam inexoravelmente atreladas à forma do Templo – quer seja móvel ou fixo.

Nosso estudo se centrou em uma forma simbólica espacial religiosa do passado – casos do Tabernáculo e dos dois Templos, na sociedade judaica. O Tabernáculo representaria um espaço sagrado móvel: uma tenda armada para adoração a Yahweh, durante o longo percurso do deserto. Por sua vez, os Templos representariam o espaço físico construído no Monte Moriá – na história dos judeus, um lugar repleto de hierofanias; sendo assim, um Monte Sagrado para abrigar a instância também sagrada da sociedade judaica: o Templo.

Com a desestruturação ocasionada pela dominação política babilônica e as destruições da cidade de Jerusalém e do Primeiro Templo, uma nova forma de prestar culto e honra a Yahweh nasceu no seio do judaísmo. Essa forma foi pautada numa maior observância aos preceitos rituais do corpo, enquanto meio de conexão com o sagrado. Nesse contexto, aliás, nasce o judaísmo sinagoga, como uma espécie de microespaço do sagrado no macrocosmo profano.

A purificação dos poluentes externos, quer seja relacionados à comida ou à cultura, deveriam ser realizadas pelos judeus, tendo em vista que

momentaneamente os ritos envolvendo a purificação da nação estavam suspensos, em virtude da destruição do Templo.

Os judeus se tornaram mais observantes a Torah a partir da primeira destruição do Templo, já que segundo a historiografia tradicional, as normas, leis e a ritualística eram constantemente desrespeitadas pelos governantes dos Reinos do Norte e do Sul.

Os judeus passaram efetivamente a ser monoteístas, a partir da crença de que teria havido uma punição divina pelo excesso de pecados cometidos pela sociedade e seus líderes. Foi nesse sentido que a Babilônia, uma nação pagã, teria sido usada por Yahweh para executar o juízo e a correção aos judeus, seu povo escolhido.

No regresso a Jerusalém, após a dominação Babilônia, reergue-se o Templo no seu lugar sagrado, porém sem a glória e suntuosidade de outrora. Por outro lado, trata-se de um judeu mais consciente de suas obrigações perante o sagrado, e disposto a manter uma vida de santidade perante sua divindade, mesmo sendo dominado politicamente por nações pagãs.

Com as sucessivas dominações (persa, greco-macedônica, ptolomaica, selêucida) os judeus vão sucumbindo à imposição cultural do dominador. O sacerdócio, por exemplo, que era de cunho sagrado, passa a ser um cargo político - sendo imposta a escolha pelo dominador estrangeiro, com intuito de arrecadar a maior quantidade de impostos provenientes do Templo.

Tal situação de exploração tornou-se insustentável quando ascende ao trono Antioco IV, Epífanes, que teve como claro objetivo helenizar não só a estrutura administrativa, mas toda a cultura e tradição religiosa da Judeia. Com a proibição do culto a Yahweh e a profanação do Templo (ilustrada pela construção de uma estátua a Zeus Olimpo no *Santo dos Santos*, e pelo sacrifício de uma porca no altar – animal considerado imundo pela Torah), os judeus contrários à política de helenização se insurgem e se rebelam frente essa dominação.

Com a perda do referencial religioso, momentaneamente de posse pagã, cresce na identidade coletiva judaica a necessidade de elaboração de uma espacialidade imaterial da fé, que não estaria suscetível à dominação e imposição estrangeiras. Nesse sentido, com o auxílio da literatura apocalíptica e do então incipiente misticismo judaico, nasce a forma do Templo Celestial, que teria dois

grandes propósitos: servir de novo referencial religioso ao judeu que tinha perdido o seu elemento principal de coesão socioespacial (dada a profanação do Templo) e operar uma resistência cultural - já que um Templo Celestial reservado àqueles que se mantivessem puros e não se misturassem à cultura helenística fazia com que os judeus ficassem mais coesos e combatessem de todas as formas possíveis a unificação religiosa sob os moldes gregos, proposta por Antioco IV, Epífanos.

Uma nova modalidade de espaço sagrado surge no seio do judaísmo, deixando de ser um espaço sagrado fixo, na forma do Templo material, para ser vivenciado, sentido e conquistado. O novo espaço sagrado vivenciado no imaginário judaico não necessitaria mais da figura do Sumo Sacerdote como mediador entre os homens e Yahweh, sendo cada judeu responsável pela santificação do seu corpo como referencial material que o conduzia à imaterialidade do espaço sagrado.

A forma do Templo Celestial serviu como escapismo à trágica situação sofrida durante a imposição do sistema cultural helenístico, bem como se transformou em forma de refúgio e expectativa futura aos judeus que enxergaram até na severa imposição cultural estrangeira uma forma da sua divindade agir - posto que, supostamente, o controle da história estaria nas mãos de Yahweh.

As literaturas apocalíptica e *hekhalot* reforçam a necessidade de separação dos judeus dos demais povos pagãos e a unidade em torno da sua divindade e nas ritualísticas que deixam de ser realizadas no Templo físico e passam a ser feitas no corpo, como meio de contato entre homem e Yahweh.

Diante do caos social vivido e do fim iminente da história (apregoados pelos apocalipses e pelo misticismo), havia uma necessidade de se (re)ligar à divindade. Daí a incorporação de ideias até "estranhas" ao universo cultural judaico; uma aculturação representada, por exemplo, por constructos mentais indo-europeus - resignificados pelo judaísmo na figura de um paraíso destinado àqueles que rejeitassem os valores helenísticos. Um meio, enfim, do judeu reforçar a identidade e resistir à imposição religiosa estrangeira.

O novo símbolo de unidade social é transportado para uma instância imaterial, em que a aproximação da divindade se dá pela vivência de processos de purificação. Sendo assim, a forma do Templo Celestial responde aos anseios do povo da sua época, servindo não só de escapismo à crise política, mas imprimindo uma nova ordem espacial à religião judaica.

No que tange aos objetivos propostos, verifica-se que a pesquisa demonstrou a diferenciação do processo de resistência cultural dos judeus em relação aos demais povos antigos, tendo em vista o forte sentimento religioso dos judeus observantes em relação ao seu espaço sagrado, juntamente com a importância socioespacial da forma do Templo no coração do judaísmo. Diante da agressão aos valores culturais judaicos e a desterritorialização do Templo, a literatura apocalíptica e o misticismo *hekhalot* foram de grande valia para manutenção de uma identidade religiosa e rejeição aos valores helenísticos, que se fossem implantados acabariam por eliminar a coesão e poriam em cheque a existência do povo judeu na contemporaneidade.

A hipótese formulada mostra-se verossímil, tendo em vista a força mental e (geo)simbólica do Templo na mentalidade do judeu desde a Antiguidade até os dias atuais comprovada na análise dos textos produzidos na sua época histórica de grande consumo local como os apocalipses e a literatura *hekhalot* e sua ressonância que ia desde as elaborações mentais do rabinato presentes na tradição talmúdica judaica e difundida ao longo dos séculos até grandes nomes da historiografia dos judeus como: Flávio Josefo.

Observa-se que através da pesquisa historiográfica das fontes históricas e dos comentadores desenvolvida ao longo da tese, confirma-se a ideia da centralidade do Templo no discurso judaico como elo de coesão social e forma socioespacial mantenedora da identidade cultural judaica na Antiguidade. Podemos afirmar que a religião judaica somente sobreviveu aos ataques e tentativas de modificação, graças a inserção deste geo(símbolo) nas mais diversas relações interpessoais, inclusive com a transmaterialização desses elementos para o espaço imaterial através da ideia do Templo Celestial.

O subcampo da Geografia da Religião aliado à Geografia Histórica nos forneceram elementos que nos auxiliaram na reconstrução da espacialidade passada através dos textos que demonstram a força espacial (geo)simbólica do Templo. Verifica-se através dos textos históricos e dos comentadores que a forma do Templo é o objeto central que representa o judaísmo frente a outras nações, logo, tal símbolo deveria permanecer vivo, mesmo que fosse em uma esfera imaterial para continuar exercendo a força de coesão entre os judeus e resistência as tentativas de mudanças culturais impostas pelo dominador estrangeiro.

A forma simbólica espacial religiosa do Templo é essencial para compreendermos como os judeus resistiram aos períodos de crise ao longo da sua história e se mantiveram coesos em torno da sua religião, a fim de obterem da divindade uma resposta ou recompensa à realidade caótica - sendo o próprio Templo Celestial essa “resposta” às indagações feitas nos períodos de crise.

Viver próximo de Yahweh, como mencionado nas literaturas apocalípticas de viagem ao além e no misticismo *hekhalot*, veio a se constituir um objetivo de vida nobre de todo judeu não helenizado. Sendo assim, o Templo Celestial na cultura judaica não somente representou um lugar de habitação da divindade, mas um símbolo de resistência e esperança a todos aqueles que, apesar da dominação pagã, guardaram os preceitos da Torah.

O Templo Celestial fora da instância espaço-temporal (coexistindo num continuum passado-presente-futuro) tornou-se o maior símbolo de fé, esperança e resistência. Um simbolismo ímpar que perpassou séculos e permanece vivo na mentalidade do judeu até a contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes Primárias

ARRIANO. **Anabasis de Alejandro Magno: livros I-VIII**. Madrid: Editorial Gredos, 1982

ATHARVAVEDA. In: GRIFFITH, Ralph. **The sacred books of the east**, 1895.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1986.

BOYCE, Mary. **Textual sources for the study of Zoroastrianism**. Chigago: University of Chicago Press, 1990.

BUNDAHISN. In: ANKLESARIA, Behramgore. **Zand-akāsih. Iranian or Greater Bundahisn**. Bombay, 1946.

CHARLESWORTH, James (Ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha**. New York: Doubleday, 1983-1985. (2 v.). [abreviado como OTP 1 e 2].

HESÍODO. Os trabalhos e os dias. In: LAFER, Mary de C. N. (Ed.). **Os trabalhos e os dias: Hesíodo**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

JOSEFO. **The complete works of Flavius Josephus**. Harvard: Loeb Classic Library, 1996-1997. (10v.).

MAHĀBHĀRATA. In: GANGULI, Kisari. **Sacred texts of the East**, 1883-1896.

O ZOHAR. **O livro do esplendor/passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension (1880-1932)**. São Paulo: Polar, 2010.

POLYBIUS. **The Histories**. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1992.

2. Fontes Secundárias

ABREU, Maurício. Sobre a Memória das Cidades. **Revista Território - LAGET/UFRJ**, Ano III, nº 4, p.5-26,1998.

_____. Construindo uma Geografia do Passado: Rio de Janeiro, Cidade Portuária, século XVII. **GEOUSP**, nº 7, p.13-25, 2000.

_____. Cidades: espacialidades e temporalidades. In: CARLOS, A. (Org.). **Dilemas urbanos: Novas abordagens sobre a cidade**. São Paulo: Contexto, 2003, p.97-104.

ANDERSON, Jeff S. **The Internal Diversification of Second Temple Judaism: an Introduction to The Second Temple Period**. New York/Oxford: University Press of America, 2002.

ANDRADE, Manuel C. **Geografia, ciência da sociedade**: uma introdução à análise do pensamento geográfico. São Paulo: Atlas, 1987

AGUIRRE ROJAS, Carlos. **Tempo, Duração e Civilização**: perspectivas braudelianas. São Paulo: Cortez, 2002.

ARCHER, Gleason Jr. **A Survey of Old Testament Introduction**. Chicago: Moody, 1974.

ARON, Raymond. **Ópio dos intelectuais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília (EdUnB), 1980.

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Petropolis: Vozes, 1999

BAKER, Alan R. H. Rethinking Historical Geography. **Progress in Historical Geography**. Newton Abbot: David & Charles, p.11-28, 1972.

_____. Historical Geography and the "annals" school. **Explorations in Historical Geography**. Cambridge: Cambridge University Press, p.70-86, 1984.

_____. **Ideology and Landscape in Historical Perspective**. Cambridge Studies in Historical Geography. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Geography and History: Bridging the Divide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. On the History and Geography of the International Conference of Historical Geographers. **Journal of Historical Geography**, Vol.36, nº1, p. 102-104, 2010.

BARBACENA, Fabrício S. **O tema das sete idades do mundo no pensamento de Agostinho de Hipona sobre o sentido da história**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

BARON, Salo W. **The Jewish People, Past and Present**. New York: Jewish Encyclopedic Handbooks, 1955.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

BASSIN, M; BERDOULAY, V. La géographie historique: localiser le temps dans les espaces de la modernité. In: BENKO, G.; STROHMAYER, U. (Orgs.). **Horizons Géographiques**. Paris: Éditions Bréal, 2004, p.292-338.

BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse. **The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul**. New York: HarperCollins Publishers, 2008.

BERGER, Klaus. **Identity and Experience in the New Testament**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

BEVAN, Edwyn R. **The House of Seleucos**. Chicago IL: Ares Publishers, 1985.

BEZZI, Meri; CAETANO, Jessica. **Reflexões na geografia cultural: a materialidade e imaterialidade da cultura**. Sociedade e Natureza, Vol. 23, nº 3, p. 453-466, 2011.

BICKERMAN, Elias. **The Jews in the Greek Age**: Alexander and Jerusalem, Alexander and Samaria, The Greeks discover the jews, The Jews discover the greeks. London: Cambridge Mass, 1988.

BICUDO, Maria A. V. (Org.). **Fenomenologia: confrontos e avanços**. São Paulo: Cortez, 2000.

BLANKS, David; CLOUGH, Bradley S. Sacred space: introduction. **Cairo Papers in Social Science: Humanist Perspectives on Sacred Space**, Vol. 31, nº 1, p. 1-10, 2008.

BLECH, Benjamin. **O mais completo guia sobre judaísmo**. São Paulo: Sêfer, 2004.

BLUMENTHAL, David. **Understanding Jewish Mysticism**. New York: Ktav Publishing House, 1978.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Geografia cultural: um século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-132. (Série Geografia Cultural).

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian apocalyptic. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, v. 47, p. 57-75, 1984.

_____. **A history of Zoroastrianism**: Vol. 1. Leiden: Brill, 1989.

BRAUDEL, Fernand. **The Perspective of the World**. London, 1983.

_____. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV- XVIII**. Vol(s). 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV- XVIII**. Vol(s).3. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.

_____. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BREMMER, Jan. Tours of hell: Greeks, Roman, Jewish and Early Christian. In: AMELING, Walter (Ed.). **Topographie des Jenseits: Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike**. Stuttgart: F. Steiner, p. 13-34, 2011.

BRUNHES, Jean. **La géographie humaine: essai de classification positive**. Paris: Alcan, 1910.

BUNIN, Irving. **A ética do Sinai: ensinamentos dos sábios do Talmude**. São Paulo: Sêfer, 2012.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Editora UNESP, 1990.

BUTLIN, Robin. Theory and Methodology in Historical Geography. In: PACIONE, Michael (Ed.). **Historical Geography: Progress and Prospect**. London: Croom Helm, 1987, p. 16-45.

_____. **Historical Geography: Through the Gates of Space and Time**. New York: Routledge, 1993.

BUTTIMER, Anne; SEAMON, David. **The Human Experience of Space and Place**. Londres: Croom Helm, 1980.

BUTTNER, Manfred. El significado de la Reforma para la nueva orientación de la geografía en la Alemania Luterana. **Geocrítica**, v. 12, p. 12-22, 1977.

CAIRUS, Henrique. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2005.

CAPEL, Horacio. **Filosofia y ciência de la Geografía Contemporânea**. Barcelona: Barral, 1981.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Perez. **Os métodos da História**. Rio de Janeiro: Edições Grall, 1983.

CARNEIRO, Patrício Aureliano Silva. Origens e Evolução da Geografia Histórica. In: **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros - Seção Três Lagoas-MS**, ano 13, nº 23, p.42-65, 2016.

CARTH, John. **Filosofia da Educação - Os Experimentalistas**. Brasília, 2016.

CASANOVA, Flávio. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: Chicago University Press, 1994.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994.

CHESNEAUX, Jean. **Devemos fazer tábula rasa do passado?** Sobre a história e os historiadores. São Paulo: Ática, 1995.

CHIBENI, Silvio S. A Humean analysis of scientific realism. In: Livia Guimarães (Org.). **Ensaio sobre Hume**. Belo Horizonte: Segrac Editora, 2005. pp. 89-108.

CIAVATTA, Maria. **Mediações históricas de trabalho e educação: gênese e disputas na formação dos trabalhadores (Rio de Janeiro, 1930-1960)**. Rio de Janeiro: Lamparina; CNPq/FAPERJ, 2009.

CLARK, Thomas. **My Century in History: memoirs**. Kentucky: University Press of Kentucky, 2006.

CLAVAL, Paul. The historical dimension of French geography. **Journal of Historical Geography**, Vol.10, nº 2, pp.229-245, 1984.

_____. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. et al, (Org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1997, p.89-117.

_____. **O tema da Religião nos estudos geográficos**. Espaço e Cultura, nº 7, UERJ, pp. 37-58, 1999.

_____. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC. Ed. Boockman, 7ª Edição, 2012.

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

COLLINS, Adella. Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature. In: **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1984, p.1221-1287.

_____. **The Apocalyptic Imagination.** An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. New York: Crossroad, 1984.

_____. Introduction: Early Christian Apocalypticism In: **Semeia vol. 36.** Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting, 1986, p.1-11.

_____. A Thorne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism. In: COLLINS, John; FISHBANE, Michael (Eds.). **Death, Ecstasy and Other Wordly Journeys.** Albany: State University of New York Press, 1995, p.43-58.

_____. The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses. In: COLLINS, John. FISHBANE, Michael (Eds.). **Death, Ecstasy and Others Wordly Journeys.** Albany: State University of New York Press, 1995, p.59-93.

_____. **Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism.** Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996.

_____. **Apocalypticism in the Dead Dea Scrolls.** London; New York: Routledge, 1997.

COLLINS, John. **Semeia vol.14:** Apocalypse: the morphology of a genre. New York: SBL, 1979.

_____. **The apocalyptic imagination.** Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984.

_____. **A Commentary on the Book of Daniel.** Minneapolis: Fortress Press, 1993.

COLLINS, John; FISHBANE, Michael. **Death, Ecstasy and other Wordly Journeys.** Albany: State University of New York, 1995.

CONNER, Kevin. **Os segredos do Templo de Salomão.** São Paulo: Editora Atos, 2005.

CONTEL, Fábio. O Mediterrâneo de Fernand Braudel: diálogos possíveis com o pensamento geográfico. In: BONFIM, P.; SOUSA NETO.M.F. (Org.). **Geografia e pensamento geográfico no Brasil.** São Paulo: Annablume, 2010, p.199-218.

CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

_____. **Manifestações da Cultura do Espaço.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. **Matrizes da Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001

_____. **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Espaço e Cultura:** pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

_____. Monumentos, política e espaço. In: **Geografia Cultural:** Uma Antologia - Volume 2. (Org.). CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p.71-90.

_____. Formas Simbólicas Espaciais: O Shopping Center. In: **Geografia Cultural:** Uma Antologia - Volume 2. (Org.). CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p.91-100.

COSGROVE, Denis. **Social Formation and Symbolic Landscape**. London; Sydney: Croom Helm, 1984.

_____. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CÔRREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. 2º ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p.92-123.

_____. Idéias e Cultura: uma resposta a Dom Mitchell. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, p. 107-110, 2008.

_____. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p.103-134.

COSTER, Will; SPICER, Andrew. Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe. In: COSTER, Will; SPICER, Andrew (ed.). **Sacred Space in Early Modern Europe**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005, p.1-16.

COULIANO, Ioan. **Psychanodia I**. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance. Leiden: E.J.Brill, 1983.

_____. **Experiences de L'Extase**. Extase, Ascension et Récit Visionnaire de L'Hellénisme au Moyen Âge. Paris: Payout, 1984.

_____. **Out of this World**. Otherworldly Journeys from Gigamesh to Albert Einstein. Boston; London: Shambhala, 1991.

CROSBIE, Michael J. Foreword. In: HOFFMAN, Douglas R. **Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture**. Kent, Ohio: The Kent State University Press, 2010, p.1-20.

CROSSAN, John. **O Jesus histórico**: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DARBY, Henry Clifford. **An Historical geography of England before A.D. 1800**: fourteen studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

_____. "Historical Geography in Britain, 1920-1980: continuity and change. **Transactions of the Institute of British Geographers**, Vol.8, nº 4, p.421-428, 1983.

_____. **The Relations of History and Geography**: Studies in England, France and the United States. Exeter: University of Exeter Press, 2002.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEAN-OTTING, Mary. **Heavenly Journeys**: A study of the motif in Hellenistic Jewish Literature. Frankfurt; Main; bern; New York: Land, 1984.

DEFFONTAINES, Pierre. **Geographie et Religions**. Paris: Libraire Gallimard, 1948.

_____. **The Religious Factor in Human Geography**: its force and its limits. Diogenes, Vol.1, No.2, p.24-37, 1953.

DELLA DORA, Veronica. Engaging Sacred Space: Experiments in the Field. **Journal of Geography in Higher Education**. Vol.35, No.2, p.163-184, 2011.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DOBRORUKA, Vicente. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto (Org.). **Religião de Visionários**. Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo, São Paulo: Loyola, 2005, p.57-79.

_____. Mito e história na Antiguidade: esboço para um estudo de conjunto dos limites entre religiosidade e metahistória. **Boletim do Centro de Pensamento Antigo**. v.20-21. Campinas: Unicamp, p.1-31, 2008.

_____. "Por uma análise morfológica do complexo mítico das idades do mundo: metahistória, religião e resistência cultural no mundo helenístico-romano entre os sécs. V a.C. - VII d.C". **Revista Alethéia de Estudos sobre Antigüidade e Medievo**. v 2/2. Jaguarão: Unipampa, p.1-11, 2010.

DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: Ensaio, 1992.

DOWLEY, TIM. **Candle Illustrated Bible Encyclopedia**. London: Candle Books, 2005.

DUARTE. Matusalém de Brito; MATIAS, Vandeir Robson da Silva. Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da Fenomenologia. **Caminhos de Geografia**, n 17, p. 190-196. 2005. Disponível em: <<http://www.ig.ufu.br/revista/caminhos.html>> Acesso em: 16 de Janeiro de 2017.

DUNCAN, James. **The City as a Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom**. Cambridge. Cambridge University Press, 1990.

_____. O Supra - orgânico na Geografia Cultural Americana. In: CORREA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

ERTHAL, Ruy. Geografia Histórica: considerações. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, Vol..5, nº 9, p.29-39, 2003.

FAITANIN, Paulo. **A hierarquia celeste: A angelologia de São Tomás de Aquino**. **Cadernos de Aquinate**. nº 5. Niterói: Instituto Aquinate, p. 7-48, 2009.

FAUR, José. **The Horizontal Society: understanding the covenant and alphabetic Judaism**. Boston: Academic Studies Press, 2008.

FERNANDES, Dalvani. **Geografia da Religião**: Um olhar sobre as espacialidade da juventude da Assembleia de Deus. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

FERRO, Gaetano. **Sociedade Humana e Ambiente no Tempo**: Temas e problemas da Geografia Histórica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, p. 7-35, 2008.

FINLEY, MOSES. **The Use and Abuse of History**. UK: Penguin Books, 1990

FISCHER, Linda K. **The Geography of Religion**: Structure and Purpose. 1982 Thesis (Master of Arts). Faculty of the Graduate School - The University of Texas at Austin, Texas, 1982.

FLUSSER, David. **O Judaísmo e as origens do cristianismo Vol. II**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. **Judaism of the Second Temple Period**: The jewish sages and their literature Vol. II. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co, 2009.

FOX, Edward W. Review of Hugh D. Clout: Themes in the Historical Geography of France. **American Historical Review**, Vol..83, nº 2, p. 446-447, 1978.

FRAGOSO, VICTOR M. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro como espaço sagrado e a espacialidade dos beneditinos ao longo da costa fluminense**. 2012 . Tese (Doutorado em Geografia), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

FRANÇA, Maria Cecília. Pequenos centros paulistas de função religiosa. **IGEOGUSP**, São Paulo, p.1-56, 1975.

FRANGELI, Patricia. **Estudando um Subcampo Intelectual Acadêmico**: a Geografia da Religião no Brasil - 1989-2009. 2010. Dissertação (Mestrado em, Geografia), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010.

FRANK, THOMAS. **Hammond's Atlas of the Bible Lands**. Canada: Hammond Incorporated, 1977.

FRANKEL, Ellen; TEUTSCH, Betsy P. **The Encyclopedia of Jewish Symbols**. United Kingdom: Oxford University Press, 1992

FUNK, Isaac; WAGNALLS, Adam. **The Jewish Encyclopedia**. New York: Funk & Wagnalls Co., 1960.

GALE, Richard. The Place of Islam in the Geography of Religion: Trends and Intersections. **Geography Compass**, Vol.1, No.5, p.1015-1036, 2007.

GEERTZ , Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1993.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2004. p.253-265.

_____. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J.C.; GIL FILHO, S.F. (Orgs.). **Da percepção e cognição à representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem, 2007. p.207-222.

_____. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBpex, 2008.

_____. Espaço Sagrado no Islã Shi'i (notas para uma Geografia da Religião do Shi'ismo Duodécimano). In: SERPA, A., (Org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 143-159.

_____. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (Org.). **O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso**. Curitiba: Ibpx., 2009, p.67-89.

_____. Geografia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p.275-286.

GINZBERG, Louis. **Legend of the Jews**: Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered in Historical and Critical Perspective. Detroit: Wayne State University Press, 2014.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GLACKEN, Clarence J. Change ideas of the habitable world. In: THOMAS JR., William L. **Man's role in changing the face of the earth**. Chicago: University of Chicago Press, 1959, p.70-92.

_____. **Huellas en la playa de Rodas: Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental, desde la Antigüedad al siglo XVIII**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.

GOODMAN, Martin. Jewish attitudes to the Greek culture in period of the Second Temple. In: ABRAMSON, Glenda; PARFITT, Tudor (Orgs.). **Jewish Education and Learning: published in honor of David Patterson on the occasion of his seventieth birthday**. Chur/Reading: Harwood Academic Publishers, 1994.

_____. **A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d.C.**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GOTTWALD, Norman. **Introdução socioliterária a Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1988.

GREGORY, Derek J. The discourse of the past: phenomenology, structuralism and historical geography. **Journal of Historical Geography**, Vol.4, nº 2, p.161-173, 1978.

_____. Action and structure in historical geography. In: BAKER, Alan R.H.; BILINGE, MARK (Orgs.). **Period and place: Research methods in historical geography**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.244-250.

GRELOT, Pierre. **A esperança judaica na época de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.

GRUEN, Erich. **Jews amidst Greeks and Romans**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.

GRUENWALD, Ithamar. **Apocalyptic and Merkavah Mysticism**. Leiden/Köln: Brill, 1980.

_____. **From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism**. Frankfurt am Main; Ber; New York; Paris: Verlag Peter Lang, 1998.

GUELKE, Leonard. **Historical Understanding in Geography, An Idealist Approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. The relations between geography and history reconsidered. **History and Theory**, Vol.36, nº 2, p.216-234, 1997.

HAMILTON, Sarah; SPICER, Andrew. Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space. In: SPICER, A.; HAMILTON, S. (Eds.). **Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe**. England: Ashgate, 2005, p.187-206.

HANSON, Paul. **The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. (Org.). **Visionaries and their Apocalypses**. Philadelphia; London: Fortress Press and SPCK, 1983.

HARTSHORNE, Richard. **The nature of Geography**. Lancaster: Association of American Geographers, 1939.

_____. The Concept of Geography as a Science of Space, From Kant and Humboldt to Hettner. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol.48, nº 2, p.97-108, 1958.

HAYWOOD, John. **The Penguin Historical Atlas of Ancient Civilizations**. London: Penguin Books Ltd, 2005.

HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism**, London: SCM, 1974.

HENKEL, Reinhard. **Geography of Religion: Rediscovering a Subdiscipline**. Hrvatski Geografski Glasnik, 2005.

HENRY, Simon R.; JENKINS, William. The Eleventh International Conference of Historical Geographers, Université Laval, Quebec, **Journal of Historical Geography**, Vol.29, nº2, p.270-272, 2003.

HIMMELFARB, Martha. **Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

_____. Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses. In: COLLINS, John; CHARLESWORTH, James. **Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium**. Sheffield: Sheffield Academic Press, p.79-90, 1991.

_____. **Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

HOEFLE, Scott. Debates recentes na Geografia Cultural Anglo-americana: uma apreciação antropológica e filosófica. In: **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, p. 123-135, 2008.

HOLLOWAY, Julian; VALINS, Oliver. Placing religion and spirituality in geography. In: **Social & Cultural Geography**, Vol. 3 nº 1, Routledge, p.5-8, 2002.

HOLZER, Werther. O método fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova Geografia: In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Temas e Caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010 p.37-72.

HOOD JR, Ralph. The Mystical Self: Lost and Found. **International Journal for the Psychology of Religion**, Vol. 12, nº 1, p.1-14, 2002.

HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: UNESP, 2005.

HUNTINGTON, Ellsworth; CLARKE SIMPSON, George. **The Pulse of Progress**: including a sketch of Jewish history. New York: Scribners, 1926.

HUNTINGTON, Ellsworth. **Mainsprings of civilization**. New York: John Wiley and Sons, 1945.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2006.

IDEL, Moshe. **Kabbala: New Perspectives**. New Haven: Yale University Press, 1988.

_____. **Ascension on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Landers**. Budapest; New York: Central European University Press, 2005.

JACKSON, Richard H.; HENRIE, Roger. Perception of Sacred Space. **Journal of Cultural Geography**, Vol.3, No.2, p.94-107, 1983.

JAKLE, John A. Time, Space and The Geographic Past: a prospectus for Historical Geography. **The American Historical Review**, Vol.76, nº4, p.1084-1103,1971.

JUNG, C. G. **Obras completas de C. G. Jung. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1932; 1980

KANT, Immanuel. **Critique a practical reason**. UK: Cambridge University Press, 1997.

KAY, Jeanne. The Future of Historical Geography in the United States. **Annals of the Association of American Historical Review**, Vol.80, nº4, p. 618-621, 1990.

KENNETT, Robert. **Ancient Hebrew Social Life and Custom as Indicated in Law Narrative and Methapor**. London: Oxford University Press, 1933.

KONG, Lily. Geography and Religion: Trends and Prospects. **Progress in Human Geography**, Vol.14, nº3, p.355-371, 1990.

_____. Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion. **Progress in Human Geography**, Vol.34, nº 6, p.755-776, 2010.

KOYRE, Alexandre. **Estudo de história do pensamento filosófico**. São Paulo: Forence Universitária, 1997.

KVANVIG, Helge S. Dan 7 in a Mesopotamian context. In: **Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1988, p.191-209.

LACOQUE, André. **Daniel in his time**. University of South Carolina Press, 1983.

LAHUERTA, Flora M. **Geografia em movimento**: território e centralidade no Rio de Janeiro Joanino (1808-1821). 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009.

LANE, Belden C. **Landscapes of the Sacred**: Geography and Narrative in American Spirituality. Expanded Edition. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 2002.

LESSES, Rebecca. **Ritual Practices to Gain Power**: Angels, Incantations and Revelation in early Jewish Mysticism. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

LEVINE, Gregory J. On The Geography of Religion. Transactions of the Institute of British Geographers, **New Series**, Vol.11, nº.4, p.428-440, 1986.

LIMA, Átila de Menezes; AMORA, Zenilde Baima. Debates Acerca da Geografia Histórica e da Geo-História: Elementos para a Análise Espaço-Temporal. **Espaço Aberto - PPGG - UFRJ**, Vol..2, ano: 2, p. 51-72, 2012.

LINDBERG, Carter. **Love**: A Brief History Through Western Cristianity. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano (coleção Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LUDWIG, Arnold. Altered State of Consciousness. In: Charles Tart (ed.). **Altered States of Consciousness**. San Francisco: Harper, 1990, p.19-22.

MAIER, JOHANN. **Entre os dois Testamentos**: História e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005.

MARDONES, José. **A Vida do Símbolo**: a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARQUES, Luiz. O Tempo do Renascimento: A perspectiva, *coisa mental*. **Revista História Viva**, Vol. 2, p. 17-23, 2009.

MEINIG, Donald W. Prologue: Andrew Hill Clar, Historical Geographer. In: GIBSON, James R. (Ed.). **European Settlement and Development in North America: Essays on Geographical Change in Honour and Memory of Andrew Hill Clark**. Toronto: University of Toronto Press, 1978, p.3-36.

_____. **The Interpretation of Ordinary Landscape**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MENESES, Karina A. **Projetos Seculares e Religiosos no Espaço Público - Questões Antropológicas Religião e Sociedade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2015.

MERRILS, Andrew H. **History and geography in late antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MILLER, Jonathan S. **Mystical Experinces. Neuroscience, and the Nature of Reality**. 2007. Thesis (PhD in Medicine), Bowling Green State University, 2007.

MITCHELL, Jean Brown. **Historical geography**. London: English University Press, 1954.

MITCHELL, Robert. The North American Past: Retrospect and Prospect. In: MITCHELL, Robert; GROVES, Paul. (Orgs). **North America: The Historical Geography of a Changing Continent**. Totowa: Rowman and Littlefield, 1987, p. 1-22.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**. Editora Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991.

MORAES, Antonio C. Robert. **A gênese da Geografia Moderna**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1989.

_____. **Bases da formação territorial do Brasil: O território colonial brasileiro no "longo" século XVI**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 2000.

_____. **Território e História no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2008.

MORRAY-JONES, Christopher. The Temple Within. In: DECONICK, April. **Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism**. Atlanta: Society Biblical Literature (SBL), 2006, p. 145-178.

MORRAY-JONES, Christopher; ROWLAND; Christopher. **The Mystery God. Early Jewish Mysticism and New Testament**. Leiden; Boston: Brill, 2009.

MOREIRA, Ruy. Os Quatro Modelos de Espaço-Tempo e a Reestruturação. In: **Geographia**. nº 7 , ano IV, Niterói: UFF, 2002.

MOURA, Luana C. **Espaço e Lugar Sagrado na Percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim XXV de Agosto: um estudo da Geografia da Religião em Duque de Caxias**. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2013.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NARDO, Don. **The persian empire**. Houston(US): Lucent Books, 1997.

NAYLOR, Simon. Historical geography: geographies and historiographies. **Progress in Human Geography**, Vol.32, nº2, p.265-274, 2008.

NICKELSBURG, George. **Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah**. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

_____. **1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch 1-36; 81-108**. Minneapolis: Fortress, 2001.

_____. Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. **George Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning**. Leiden;Boston: Brill, 2003, p.27-50

_____. The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. **George Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning**. Leiden;Boston: Brill, 2003, p.51-64.

_____. Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galille. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. **George Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning**. Leiden;Boston: Brill, 2003, p.575-600.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond good and evil**. UK: Cambridge University Press, 2002.

NOGUEIRA, Paulo. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experienc. In: ROWLAND, Christopher; NOGUERA, Paulo (Eds.). **Journal of the Study of the New Testament 25.2. Brazilian Studies in Early Christian Apocalyptic**. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002, p.165-184.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1992.

NORTON, William. **Historical Analysis in Geography**. London and New York: Longman, 1984

OLIVEIRA, JEFFERSON R. **A manifestação da fé em Cachoeira Paulista: o espaço sagrado da comunidade Canção Nova**. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petropolis: Ed. Vozes, 2007.

PARK, Chris. **Sacred Worlds: an introduction to geography and religion**. London: Routledge, 1994.

_____. Religion and Geography. Chapter 17. In: HINNELLS, J. (ed). **Routledge Companion to Study of Religion**. London: Routledge, 2004, p.1-29.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PEREIRA, Clevisson. Geografia da Religião; um olhar panorâmico. In: **RA'EGA O espaço geográfico em análise**. Curitiba: UFPR, p.10-37, 2013.

_____. **Geografia da Religião e a Teoria do Espaço Sagrado: A Construção de uma Categoria de Análise e o Desvelar de Espacialidades do Protestantismo Batista**. 2014. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2014.

PEREIRA, Rosa M. **Bondye Beni Oú: Lugaridades com Haitianos Evangélicos**. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2016.

PHILO, Cris. História, geografia, e o "mistério ainda maior" da geografia histórica. In: GREGORY, Derek et al. (Org.). **Geografia Humana - Sociedade, Espaço e Ciência social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p.269-298.

_____. **A Geographical History of Institutional Provision for the Insane from Medieval Times to the 1860s in England and Wales: The Space Reserved for Insanity**. Lewiston: The Edwin Mellon Press, 2004.

PINHEIRO, Jorge. **História e Religião de Israel: origens e crise do pensamento judaico**. São Paulo: Ed. Vida, 2007.

POWELL, Joseph Michael. Harvest of 'Entwining Complication': annotations on American historical geography. **Australian Geographer**, Vol.31, nº 3, pp. 393-403, 2000.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do Conto Maravilhoso**. Editora CopyMarket.com, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". In: VON SIMSON. (Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais, 1988. p. 68-80.

RODRIGUES, José H. **Teoria da História do Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969.

RIESERBRODT, Martin and KONIECZNY, Mary. Sociology of religion. In: HINNELS, J. (ed.). **Routledge Companion to Study of Religion**. London: Routledge, 2005, p. 125-143.

RONIS, Osvaldo. **Geografia Bíblica**: contribuição para o estudo de geografia das terras bíblicas. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrada da Baixada Fluminense**. 1994. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E et al . (Org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p.133-153.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORREA, R.L; ROSENDAHL,Z. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p.119- 153.

_____. **Hierópolis**: O Sagrado e o Urbano, Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUREJ, 2001. p. 09-38.

_____. Geografia da Religião: uma proposição temática. In: **GEOUSP Espaço e Tempo**, São Paulo, p. 9-19, 2002.

_____. Tempo e Temporalidade, Espaço e Espacialidade: A Temporalização do Espaço Sagrado. In: **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, p. 9-25, 2014.

ROWLAND, Christopher. **The Open Heaven**. A Study Of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

ROWLAND, Christopher; GIBBONS, Patricia; DOBRORUKA, Vicente. Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity. In: DECONICK, April (ed.). **Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism**. Atlanta: Society of Biblical Literature (SBL), 2006.

ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher. **The Mystery God. Early Jewish Mysticism and New Testament**. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Vol.12. Leiden; Boston: Brill, 2009, p.38-76.

ROWLEY, Harold H. **Darius the mede and the four world empires in the Book of Daniel**. Cardif: University of Wales Press, 1959.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**. Brasília: Editora UnB, 2001.

RUSSELL, David. **The method and message of jewish apocalyptic**. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.

SAHR, Wolf-Dietrich. Religion and Scientificism in Brazil, towards a Regional Geography of Knowledge: a Geographical Essay. **Revista de História Regional**. Vol.6, nº.2, p.43-74, 2001.

_____. Ação e espaçoMUNDOS - a concretização de espacialidades na Geografia Cultural. In: SERPA, A, (Org.). **Espaços culturais - vivências, imaginações e representações**. Salvador: EdUFBA, 2008, p.33-57.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLES, CATHERINE. **Laousse das Civilizações Antigas: Dos Faraós a fundação de Roma**. São Paulo: Laousse do Brasil, 2008.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica, Razão e Emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Por uma Geografia Nova: Da crítica da Geografia a uma Geografia crítica**. São Paulo: EDUSP, 2002.

SAUER, Carl O. **Introducción a la Geografía Histórica**. Louisiana: Association of American Geographers, 1940.

_____. Foreword to Historical Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol.31, nº1, p.1-24, 1941.

SCHÄFER, Peter. **The Hiden and Manifested God - Some Major Themes in Early Jewish Mysticism**. Albany: State University of New York Press, 1992.

_____. **The Origins of Jewish Mysticism**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

SCHEINDLIN, Raymond. **A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood**. New York: Oxford University Press, 1998.

SCHIAVO, Luigi. O acesso ao mundo superior. O elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo (org.). **Religião de visionários. Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.111-136.

SCHMIDT, Francis. **O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumram**. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHOLEM, Gershow. **Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition**. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

_____. **Major Trends in Jewish Mysticism**. New York: Schocken, 1961.

_____. **The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality**. New York: Schocken Books Inb., 1971.

_____. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **A Cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SCHULTZ, Samuel. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SCHWARZ, Joseph. **A Descriptive Geography and Brief Historical Sketch of Palestine**. Philadelphia: A. HART, 1850.

SECCO, Lincoln. Geo-História. **Revista de Economia Política e História Econômica**. São Paulo: Núcleo de Economia Política e História Econômica, nº3, p.5-39, 2008.

SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p.39-62.

SILVA, Alex; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, p.73-91, 2009.

SILVA, Alex. **Religião e Espacialização: O caso da Igreja Internacional da Graça de Deus**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2010.

SILVA, Diego. A releitura de Licurgo nas Antiguidades Judaicas (AJ) de Flávio Josefo. **NEArco Revista Eletrônica de Antiguidade**, nº1, ano 1, p.27-39, 2008.

_____. As semanas de anos para expiação do Templo Judaico e o chifre que proferia blasfêmias: A interpretação romanizante da “quarta besta” de Dn por Jerônimo. **Em Tempo de Histórias**, nº 20, p.164-176, 2012.

_____. **A "Quarta Besta" de Daniel**: representação do governo de Alexandre, o Grande. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

_____. **A Geografia do Além**: o local do mundo dos mortos na cultura judaico-cristã. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

_____. O Território sagrado judaico e a resistência cultural: O significado do Templo para identidade judaica sob o governo selêucida”. In: **Anais do 2º Simpósio Internacional de História das Religiões - XV Simpósio Nacional de História das Religiões** – ABHR, Brasil 2016, p.1-10.

SILVA, Lígia Maria Tavares. Trajetórias pela Geografia Histórica. In: BEZERRA, Amélia Cristina Alevés et al. (Orgs.). **Itinerários Geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007, p.71-84.

SKARSAUNE, Oscar. **Á sombra do Templo**: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. São Paulo, Editora Vida, 2004.

SOPHER, David. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

STAUSBERG, Michael. The study of religion(s) in Western Europe: Institutional developments after World War II. **Religion**, Vol.38 p. 305-318, 2008.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. Introduction: Research methods in the study of religions. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011, p.1-25.

STODDARD, Robert. Perceptions about the Geography of Religious sites in the Kathmandu Valley. **Contributions to Nepalese Studies CNAS**. Vol.7, nº1, p.97-118, 1980.

STODDARD, Robert; PROROK, Carolyn. Geography of Religion and Belief Systems. In: GAILE, G; WILLMOTT, C. (ed.) **Geography in America: at the dawn of the 21st century**. New York: Oxford University Press, 2004, p.759-767.

STONE, Michael. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. **HTR 96.2**, p.167-180, 2003.

STRASSER, Stephan. **Fenomenologia e Ciências do Homem**. Editora Universitária da UFPel, 2010.

STUMP, Roger W. **Boundaries of Faith: geographical perspectives on religious fundamentalism**. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

_____. **The Geography of Religion: Faith, Place, and Space**. Lanham, Maryland: Roman and Littlefield Publishers, 2008.

TABOR, James. **Things Unutterable. Paul's Ascent to Paradise in Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts**. Lanham; New York; London: University Press of America, 1986.

TATHAM, George. A geografia no século dezenove. **Boletim Geográfico**. Vol.17, nº150, p. 198-226, 1959.

TELUSHKIN, Joseph. **Jewish Literacy**. New York: William Morrow and Co, 1991.

TERRA, Ana Carolina. Hierópolis e território religioso: categorias de análise em geografia da religião. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, 2009, Curitiba, **Anais ANPEGE**, 2009.

THOMSON, Oliver J. **History Of Ancient Geography**. New York: Biblo and Tannen, 1965.

TORRES, Marques. **Os sons que unem: A paisagem sonora a e identidade religiosa**. 2014. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, 2014.

TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã - introdução à história da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TSE, Justin K. H. 'Religion' and the 'secular' in human geography. **Progress in Human Geography**, Vol.32, nº8, p.201-220, 2014.

TUAN, YI-FU. Humanistic Geography. **Annals of Association of American Geographers**. Vol.66, nº2, p.266-276, 1976.

_____. Sacred Space: Explorations of an Idea. **Chicago Research Paper**, Vol.186, p.84-99, 1978.

_____. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

_____. **The Good Life**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

_____. **Escapism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

_____. Cultural Geography: Glances Backward and Forward. **Annals of Association of American Geographers**, 2004. p. 729-733.

- _____. **Human Goodness**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2008.
- UNGER, Merril. **Arqueologia do Velho Testamento**. São Paulo: Ed. Batista Regular, 2002.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. A geografia da religião. In: USARSKI, F. (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p.173-197.
- VAILLANT, André. **Le Livre des Decrets d'Enoch**. Paris: Institute d'Etudes Slaves, 1952.
- VERMÈS, Geza. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. London: Penguin, 1997.
- VIDAL DE LA BLACHE, P. As características próprias da Geografia. In: Christofolettil, Antônio (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1995, p.117-122.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os Gregos, os Historiadores e a Democracia**. São Paulo: Schwacz, 2002.
- VIELHAUER, Philip. Apocalyptic. **NTA 2**, Vol.2, p.581-600, 1992.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O homem da conjuntura. In: LACOSTE, Yves. (Org.). **Ler Braudel**. Campinas: Papyrus, 1989, p.231-234.
- WIGODER, Geoffrey. **Judaism**. New York: New York University Press, 2006.
- WILLIAMS, Michael. The relations of environmental history and historical geography. **Journal of Historical Geography**, Vol.20, nº1, p.3-21, 1994.
- WILLIAMS, Peter W. Sacred Space in North America. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol.70, nº3, p.593-609, 2002.
- WISHART, David. The Selectivity of Historical Representation. **Journal of Historical Geography**, nº 23, p. 111-118, 1997.
- WYNN, Graeme. Review of Henry Clifford Darby: The Relation of History and Geography: Studies in England, France and the United States. **H-Environment (H-Net Reviews)**, Vol.16, p.1-6, 2003.
- ZUSMAN, Perla. **Sociedades geográficas na promoção do saber ao respeito do território: Estratégias políticas e acadêmicas das instituições geográficas na Argentina (1879-1941) e no Brasil (1938-1945)**. 1996. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade de São Paulo, 1996.