

CARTOGRAFIA DA FÉ:

Geografia Religiosa no Judaísmo Bíblico

CARTOGRAPHY OF FAITH: Religious Geography in Biblical Judaism

Haroldo Reimer()*

RESUMO

O texto busca indicar elementos constitutivos do imaginário religioso no judaísmo em termos de cartografia religiosa. Destaca como elementos fundantes do judaísmo foram construídos em termos de experiência religiosa, vivência da fé/tradição, delineando aspectos históricos de sua constituição. Evidencia-se a contraposição entre o sul e o norte na terra de Israel, enfatizando tradições vinculadas com Jerusalém e Garizim.

PALAVRAS CHAVE: Judaísmo. Geografia religiosa. Jerusalém. Garizim. Samaritanos.

ABSTRACT

The text seeks to show the constituent elements of the religious imagery in Judaism in terms of religious cartography. Stands as foundational elements of Judaism were constructed in terms of religious experience, an experience of faith / tradition, outlining the historical aspects of its constitution. This study highlights the contrast between south and north in the land of Israel, emphasizing traditions connected with Jerusalem and Gerizim.

KEYWORDS: *Judaism. Religious geography. Jerusalem Gerizim. Samaritans.*

A cena do encontro da mulher samaritana com Jesus em João 4 é elucidativa sob várias perspectivas. Junto a um poço, chamado de ‘poço de Jacó’, na hora do meio dia, numa cidade chamada Sicar, na Província de Samaria, há o encontro de dois personagens que representam conjuntos simbólicos religiosos distintos. Por um lado está Jesus, que aqui é identificado como representante do universo simbólico do judaísmo do sul da Palestina, Judá; por outro lado está a mulher samaritana, que representa a expressão religiosa do norte da re-

(*) HAROLD REIMER, Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, Alemanha; Professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (mestrado e doutorado) e no Programa de Pós-Graduação em História (mestrado); Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq; Teólogo luterano; E-mail: haroldo.reimer@gmail.com; Homepage: www.haroldoreimer.pro.br

gião da Palestina. Ambas as tradições simbolicamente representadas por estes personagens neste relato bíblico articulam elementos fundantes do que podemos chamar de ‘judaísmo’ em sentido lato, com alguns elementos convergentes e outros divergentes.

A mulher diz para Jesus: “Nossos pais adoravam neste monte; vós, entretanto, dizeis que em Jerusalém é o lugar onde se deve adorar”. Aqui se expressa uma contraposição em termos de geografia sagrada. A mulher se diz integrante de uma tradição que toma o monte Garizim como lugar de adoração dos samaritanos, isto é, dos habitantes da região norte da Palestina. Jesus, inicialmente, é identificado com a tradição do sul, vinculada com Judá e Jerusalém, na qual, desde longa data, o lugar mais sagrado é o templo em Jerusalém. Porém, logo em seguida, ele transcende este imaginário consagrado no texto, afirmando que a verdadeira adoração a Deus não se dará nem num monte nem noutro, mas será “em espírito e em verdade” (JOÃO 4,23). Com esta afirmação de Jesus, o texto, formulado em perspectiva cristã, portanto a partir do ponto de vista de um movimento religioso saído de ambas as tradições, o texto procura transcender um imaginário arraigado na tradição de dois grupos distintos, os judeus e os samaritanos, abrindo a perspectiva para o horizonte do cristianismo incipiente, que ainda tem todo o mundo habitado da época como possível lugar de afixação espacial.

Há outros textos bíblicos que expressam a agregação de sentidos diferenciados a determinados lugares e espaços, fazendo resultar valorações positivas ou deprecições, segundo o valor agregado. A conhecida história do bom samaritano (LUCAS 10,25-37) evidencia a negativização dos habitantes da região de Samaria, dos quais aparentemente não se esperava ações de misericórdia superiores aos agentes religiosos do sul.

Neste artigo trataremos de evidenciar alguns traços fundamentais de uma cartografia da fé no judaísmo. Buscaremos mostrar como certos lugares e espaços na região da Palestina, Canaã ou Israel são valorados positivamente ou depreciados, indicando momentos históricos e processos traditivos de tais construções históricas. Iniciaremos com alguns apontamentos de referencial teórico, especialmente relacionado à teoria do símbolo e à mecânica da simbolização.

SIMBOLIZAÇÃO E LUGAR ESPECIAL

A principal característica no manejo da teoria do símbolo ou da simbolização pode ser derivada da etimologia da palavra. O termo ‘símbolo’ provém do verbo grego *syn* + *ballo*, o que nos dá um sentido básico de “enviar junto”, “remeter” ou “agregar”. O sujeito da ação é sempre o ser humano. Este, movido por intencionalidade da consciência, agrega um segundo sentido a qualquer objeto do mundo fenomênico (CROATTO, 2001, p. 81-11; ELIADE, 2002).

Determinada árvore, que faz parte do mundo natural, pode receber um sentido especial de ‘árvore da vida’. A comunicação desta atribuição simbólica pode gerar uma série de consequência, tais como movimentação de pessoas em direção a esta árvore ou em torno dela, gerando ritualidades e gestualidades. Da mesma forma um rio, uma fonte ou um lago podem receber um sentido especial. Exemplo para isso é o rio Ganges, na Índia, ou o rio Jordão, em Israel. Muitas vezes, um personagem histórico ou mítico pode estar associado a tal atribuição de sentido. No caso do rio Jordão, a figura de João Batista é desencadeadora da cadeia de sentidos vinculados com aquele rio.

Assim, por meio de um processo típico e intrínseco do ser humano, elementos fenomênicos podem receber ou ser carregados de um sentido adicional, emergido da intencionalidade da consciência e inserido no fluxo traditivo por meio de processos de sociabilidade e sensibilidade, gerando novos sentidos ou ressignificações. É o ato ou o processo de simbolização que agrega um segundo sentido ao elemento natural. Isso transforma ou objeto ou o lugar em objeto ou lugar sagrado.

No campo dos estudos da religião, especialmente da fenomenologia da religião, é recorrente vincular-se uma hierofania com determinado espaço ou lugar sagrado (OTTO, 2007). O *homo religiosus* percebeu em sua consciência a manifestação de um elemento especial, entendido como de ordem transcendente ou divina (ELIADE, 1999), passando a agregar o elemento do ‘sagrado’ ao objeto ou lugar.

Para Eliade (1999, p. 26), ‘sagrado’ é emanção de um poder, é a “revelação de uma realidade absoluta”, que se manifesta e toma lugar na natureza, no profano, sem, contudo, alterar a substância dos objetos naturais ou profanos. Estes, porém, ficam imbuídos de um sentido especial (sagrado), que passa a estar contraposto ao profano. Trata-se de “revelação” (p.27) ou “descoberta” (p.26) da sacralidade de um tempo ou de um espaço. A história é sempre o lugar de manifestação do ‘sagrado’.

Esse espaço, ou tempo, passa a adquirir elementos outorgantes de sentido para o *homo religiosus*. O sagrado passa a ser o *real* por excelência e aquilo que confere um ponto fixo para o *homo religiosus*. O sagrado confere estado de cosmos ordenado ao caos do mundo. Isso é comumente chamado de ‘cosmicização’. Este espaço cosmicizado passa a ser o ‘real’ enquanto ‘ordem’ no mundo, no sentido de contraposição ao caos como ‘caótico e perigoso fluxo das coisas’. Essa cosmicização como processo derivado da atividade de simbolização a partir da experiência do sagrado sempre se expressa em formas simbólicas ou manifestações concretas (CASSIRER, 2001), que, em geral, têm nos templos e monumentos religiosos sua substanciação concreta (GIL, 2008).

Por isso lugares sagrados estão vinculados com tais experiências hierofânicas fundantes. Exemplo marcante para isso, na tradição bíblica, é a manifestação ou percepção de Deus [Yahveh] na sarça ardente, isto é, num arbusto do deserto que queimava, mas não se consumia. Também a manifestação desta Divindade para o profeta Elias no cume do monte Horebe situa-se na mesma lógica.

Na tradição do judaísmo bíblico há uma série de elementos cósmicos a serem destacados. Neste breve estudo, vamos nos deter somente em alguns apontamentos sobre o elemento central Jerusalém ou Sião, que demarca uma segregação sócio-espacial, situando-se em contraposição a outras espacialidades como as regiões do norte de Israel ou Palestina, as quais estão vinculadas a outras experiências ou processos de sociabilização distintas da matriz de sentido vinculada com Jerusalém.

JERUSALÉM COMO TERRITÓRIO SAGRADO

Jerusalém ou Sião é, sem dúvida, o elemento estruturante de maior densidade na cartografia religiosa de Israel. Ao longo de um demorado processo traditivo, Sião se tornou o eixo da tradição hebraica ou judaica; veio a ser o que Eliade (1999) e outros chamam de *axis mundi*, isto é, o eixo do universo simbólico de um povo ou tradição.

Jerusalém não constituiu desde as origens o centro norteador de Israel. Em termos históricos, o antigo Israel emergiu como grandeza social e política a partir do século XIII a.C., havendo para isso menção em documentos epigráficos além dos textos bíblicos (KESSLER, 2009). Provavelmente, os primeiros tempos deste Israel foram marcados pela existência enquanto entidade social descentralizada, possivelmente em estrutura tribal com tendências igualitárias

como confluência de vários grupos sociais (GOTTWALD, 1986; SCHWANTES, 2008), os quais gradativamente foram sendo construídos genealogicamente numa espécie de história patriarcal de descendência monoparental focada na figura mítico-histórica de Abraão (GÊNESIS 12-25).

Após várias gerações nesta forma de organização social, desenvolve-se gradativamente uma estrutura central monárquica, tendo em Saul, Davi e Salomão os primeiros monarcas de um reino centralizado de todas as tribos. Especialmente Davi é celebrado como o delineador dos limites geopolíticos deste reino, incorporando a este, por meio de ações guerreiras, várias cidades-estado cananéias. Jerusalém, uma cidade jebusita, isto é, centro político de um grupamento étnico cananeu, foi conquistada pelo exército de Davi no século X a.C. (OTTO, 1980). A cidade gozava da fama de ser inexpugnável. Davi conquista o lugar, entrando pelo túnel que dava acesso da cidade à fonte de Gihon, localizada fora dela (2 SAMUEL 5,6-10).

Após a conquista e incorporação ao espaço geopolítico daquele Israel em processo de constituição estatal, Jerusalém é gradativamente transformada em capital política e militar, mas também em centro religioso. A cidade possuía uma tradição religiosa relacionada com uma forma local do Deus cananeu El, havendo referências como *El Sedeq* (Deus da justiça) ou *El Shalem* (Deus da paz). Apesar de Davi ter trasladado para Jerusalém a arca da aliança, isto é, um objeto religioso itinerante das tribos israelitas (2 Samuel 6), a tradição religiosa própria e anterior da cidade foi incorporada ao sistema simbólico de Israel. Isso é indicado simbolicamente pela inclusão do sacerdote Zadoque na lista dos funcionários de Davi (2 SAMUEL 20,23-26).

Sob o reinado de Salomão, a cidade teve o seu território religioso ampliado por meio da construção de um templo dedicado ao Deus Yahveh. Neste espaço visível circulavam tradições distintas relativas ao conjunto das diversidades étnico-sociais constituintes de Israel. A arca da aliança estava lá, sacerdotes das tribos e sacerdotes da cidade oficiavam os cultos e zelavam do “capital simbólico”, a imagem da serpente de bronze no templo foi alocada, provavelmente postes sagrados e representações de divindades locais como Asherah e Baal também tiveram o seu espaço. Pode-se, assim, falar de um manejo sincrético de diversas tradições para construir a noção de território sagrado central.

Essa noção de centralidade é expressa na famosa oração de Salomão referente à inauguração do templo de Jerusalém (1 REIS 8). “O meu nome estará ali para ouvir a oração que teu servo fizer neste lugar” (v.29). Quem

a este lugar se dirigir para fazer a sua oração ou mesmo quem, em oração, se postar em direção a este centro do mundo, Deus o ouvirá. Isto constitui um dos elementos centrais da chamada ‘teologia de Sião’.

Por meio desta teologia de Sião, isto é, dos seus agentes, Jerusalém foi aclamada como o lugar da moradia do Deus Yahveh. Provavelmente uma série de salmos e cânticos litúrgicos, como se encontram nos Salmos 120 a 134 podem ter sido elementos litúrgicos para sedimentar a noção de centralidade no imaginário popular. “Alegrei-me quando me disseram: ‘Vamos à casa de Yahveh!’” (SALMO 122,1) é uma dessas expressões populares que expressa a alegria pela romaria ao monte sagrado em Jerusalém. Muitos destes trechos litúrgicos certamente foram usados ao longo de séculos pelos hebreus, havendo aí uma cumplicidade entre fomento oficial e adesão popular.

O fomento oficial por meio da teologia de Sião, isto é, por meio dos sacerdotes do templo central, certamente contribuiu também para criar a noção de impunidade deste território sagrado. Obras públicas como a construção do templo, sua manutenção, reformas, etc., sempre demandaram tributos e ofertas constantes. Um dos canais de protesto contra abusos e arbitrariedades é, por exemplo, a crítica social expressa por vários dos profetas bíblicos. “Edificam a Sião com sangue e a Jerusalém com perversidade” afirma um fragmento de crítica do profeta Miquéias (3,10). Por causa da forte sedimentação simbólica e seu constante cultivo, mesmo diante de críticas contra as arbitrariedades cometidas pelos detentores do poder central, os teólogos de Sião podiam reagir e dizer: “Yahveh está em nosso; não temeremos mal algum” (MIQUÉIAS 3,11). Com isso, transparece certa segregação sócio-espacial: o centro religioso e seus agentes se proclamam imunes à contestação social e simbólica; a referência ao mesmo Deus como princípio legitimador se torna elemento de profunda controvérsia.

Por meio de reformas político-religiosas, como a do rei Josias, na segunda metade do século VII a.C., houve enorme fomento oficial, inclusive com uso do poder coercitivo, para centralizar em Jerusalém todas as atividades cultuais do Reino de Judá, como é bem expresso no livro de Deuteronômio (Dt 12-14). As festas religiosas populares cooptadas pelo sistema oficial sedimentam mais ainda a noção de *axis mundi*. O *shema yisrael* (Dt 6,4) dá vazão a esta noção de centralidade quando liturgicamente evocado em Jerusalém, embora seu sentido transcenda as fronteiras do reino judaíta. “Três vezes ao ano comparecerás diante de Yahveh...”. Normas e mandamentos são funcionalizados para demarcar o território religioso, sem, contudo, lograr aceitação

generalizada, pois na base social os sujeitos da fé continuavam a realizar suas próprias combinações simbólicas.

A destruição de Jerusalém e do templo pelo exército babilônico em 587 a.C. certamente significou um abalo profundo na teologia e no imaginário popular. A dispersão de segmentos dominantes para o exílio na Babilônia causou problemas de coordenadas simbólicas. Se o Deus Yahveh tinha a sua morada no templo em Jerusalém e se sua adoração tinha o seu lugar no santuário central, como se poderia cantar canções de louvor a ele “em terra estranha” (SALMO 137,4). Foi necessário fazer reordenamentos em termos de simbólica religiosa. O desenvolvimento da noção de *shekinah*, isto é, da forma de Deus habitar no mundo, criou pontes para entender a dispersão territorial de parte de Israel na cartografia simbólica. Por meio da *shekinah*, Yahveh se fazia presente entre os dispersos, afirmavam os teólogos na diáspora. Assim ampliava-se o território sagrado na tradição hebraica.

Contudo, os ventos históricos favoráveis sob o domínio persa, a partir de 538 a.C. possibilitaram aos judeus a reconstrução do seu eixo do mundo. Os muros, a cidade e o templo foram reconstruídos, reinaugurados. Na impossibilidade de estruturação de um reino político próprio, um governo sacerdotal se instalou na pequena província de Judá (Yehud), sob a forma de uma teocracia. Sob o comando sacerdotal, a territorialidade sagrada é reordenada e fortalecida. O próprio universo simbólico é depurado, afirmando-se o monoteísmo como sistema dominante e exclusivista (REIMER, 2009).

O período de reorganização social e cultural-religioso do chamado tempo do pós-exílio, sob a égide dos persas, propiciou aos habitantes da província de Judá a constituição de um sistema que deriva deste lugar o seu próprio: judaísmo. A concentração em um conjunto de textos sagrados, especialmente a Torá, o foco no santuário central e o maior cuidado para com a pureza étnica foram elementos centrais na construção deste sistema religioso. Jerusalém foi reiteradamente afirmada como o eixo deste universo. Essa centralidade se estende também às “gerações futuras” na medida em que a peregrinação futura e messiânica está voltada para Jerusalém e monte sagrado (ISAÍAS 2,1-5; MIQUÉIAS 4,1-5). Tudo isso se dá em função e a partir do Sião como lugar sagrado central. A postura reverente de milhares de judeus até os dias de hoje junto ao muro das lamentações continua a dar vazão a esta noção axial. Em outros quadrantes do antigo Israel, contudo, outras coordenadas são estruturadas.

OUTRAS COORDENADAS CARTOGRÁFICAS

A adversidade entre ‘judeus’ e ‘samaritanos’, à qual a mulher samaritana alude na conversa com Jesus, tem seu nascedouro na separação das tribos do norte em relação a Jerusalém após a morte de Salomão. Problemas de ordem político-tributária levaram à cisão. “Israel, às suas tendas!” foi a palavra de ordem, que sedimentou a separação dos samaritanos, embora os desenlaces mais profundos devam ser vistos em eventos de tempos posteriores. Em consequência, santuários alternativos a Jerusalém são erigidos: em Dã, Betel, Samaria (1 REIS 12), colocados sob nova ordenação político-mitológica. O Deus libertador do povo deveria ser celebrado nos novos lugares de culto, nos quais um conjunto sacerdotal e profético deveria ser responsável pelas reiterada comunicação litúrgica das novas coordenadas. “Vinde a Betel” ironiza o profeta Amós, parodiando os chamados dos sacerdotes para os serviços litúrgicos e para as liturgias das ofertas e tributos (AMÓS 4,4-5).

A construção de alternativas criou adversidades que perduraram na história dos antigos hebreus durante séculos, incidindo também na historiografia oficial e na construção das narrativas. A partir de um ponto de vista monotéista e anicônico, o uso de imagens no culto, como, por exemplo, a imagem de um bezerro de ouro (ÊXODO 32), é concebido como sendo um desvio ético-moral sujeito a interdições geográficas e simbólicas. Por isso os autores da Obra Historiográfica Deuteronomista, que se estende de Josué a 2 Reis, podem dizer que, apesar da reverência ao mesmo Deus, os habitantes das regiões do norte da terra de Israel estão tendencialmente dedicados ao desvio das coordenadas corretas, entendidas como aquelas ditadas e escritas pelos geógrafos sagrados no Reino de Judá.

O que havia começado no século X aprofundou-se com eventos em períodos posteriores. Em 722 a.C., os assírios desmantelaram o Reino do Norte, criando uma província assíria. A esta, já sob a égide dos babilônios, foi anexado o território de Judá após 587 a.C. Os persas assumiram a mesma estrutura, mas permitiram aos judeus no sul a criação da província própria de Yehud (Judá), separada da província de Samerina.

Quando as obras de reconstrução da cidade e do templo de Jerusalém tiveram início, a participação dos habitantes da província de Samaria não foi bem-vinda. Ações de sabotagem às obras em andamento foram a consequência da rejeição. Outra consequência foi a construção de um santuário alternativo no monte Garizim ou pelo menos o início das obras do templo, o qual se pres-

supõe como concluído e em funcionamento no período helenista (séc. III; 2 Macabeus 6,2) (KIPPENBERG, 1971). Há autores que falam de “cisma samaritano”, o que talvez seja exagerado por pressupor um corpo doutrinário ortodoxo muito bem estruturado no sul (KESSLER, 2009, p. 232). De qualquer forma, a ocupação simbólica do território de Israel em termos de elementos arquitetônicos visíveis e elementos simbólicos invisíveis, tais como outras liturgias, diferenças textuais no texto sagrado, etc., acentuou ainda mais as diferenças regionais entre norte e sul, gerando interdições e restrições mútuas. Por meio da incorporação dos textos sagrados do judaísmo do sul no conjunto normativo do cristianismo, ao Ocidente foi legada especialmente a visão negativizada dos ‘judeus’ em relação aos samaritanos do norte.

CONCLUINDO

No processo de ocupação simbólica do território do antigo Israel pelo menos duas simbolizações básicas podem ser demarcadas. A dominante é a simbolização fomentada a partir da perspectiva do Reino do Sul, especialmente da Província de Judá, no século V, por ocasião da constituição do judaísmo. Em contraposição, desde longa data, a partir das forças políticas e religiosas do norte, foi construída uma ocupação simbólica alternativa, que marca o imaginário dos habitantes do norte, chamados de samaritanos ou galileus. Estes precisam reagir ao domínio simbólico ‘judeu’, do sul, superando preconceitos e interditos, que se expressam em barreiras no acesso ao exercício de funções e aquisição de dignidade. Outras ocupações simbólicas poderiam ser analisadas, como, por exemplo, as dimensões simbólicas do deserto ou das fontes de água. Aqui procuramos tão somente explorar estas idéias básicas. Importante é sempre ter em mente que ser humano é o sujeito do processo de simbolização e que apesar do arraigamento cultural das construções simbólicas, estas podem ser transformadas, gerando coordenadas capazes de orientar os passantes e peregrinos nestes territórios rumo ao norte da justiça.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CROATTO, J. Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. As leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social. Tradução Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GIL FILHO, Silvio Fausto. *Espaço Sagrado*: estudos em Geografia da Religião. São Paulo: IBPEX, 2008.

GOTTWALD, Norman K. *As Tribos de Iahweh*. Uma sociologia da religião de Israel liberto. 1250-1050 a.C. Tradução Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1986.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.

KIPPENBERG, Hans. *Garizim und Synagoge*. Göttingen: Vandhoeck, 1971.

OTTO, Eckardt. *Jerusalem*. Die Geschichte der heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit. Stuttgart e outros: W. Kohlhammer, 1980.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. Goiânia: PUC Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2009.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel*. Vol. 1: Local e origens. São Leopoldo: Oikos, 2008.