



**CONTINUUM PASSADO-PRESENTE E
FUTURO E O TEMPLO COMO
SIMBOLISMO CÊNTRICO: A RELAÇÃO DA
IDENTIDADE COLETIVA
JUDAICA COM SUA FORMA SIMBÓLICA
ESPACIAL RELIGIOSA.**

■ DIEGO LOPES DA SILVA*

Resumo: O presente artigo científico 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 publicação 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. Propõe-se neste estudo 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). 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-chaves: Templo, Judaísmo, Geografia da Religião, Geografia Histórica, Identidade, Resistência, Território Religioso Sagrado, Espaço Sagrado, Espaço Profano e Lugar Sagrado.

Introdução

O presente artigo visa discorrer sobre a forma simbólica espacial do Templo criado como local sagrado de culto judaico, e que se tornou ao longo da história do povo um elo de unidade cultural em torno das suas práticas religiosas e também de resistência através das sucessivas dominações que buscavam impor sua religião e seus costumes ao povo judeu.

Ao estudar as formas simbólicas espaciais religiosas na comunidade judaica, verifica-se um continuum que liga passado-presente e futuro que é a forma simbólica do Templo como um elo identitário forte do povo judeu e que permeia o imaginário da sociedade judaica.

As relações geopolíticas entre judeus e nações circunvizinhas estão desde a Antiguidade fortemente revestidas de um caráter religioso; pautadas na compreensão e aceitação das peculiaridades da religião judaica, sendo assim as nações circunvizinhas ou mesmo reinos históricos que vieram a conquistar politicamente os judeus são classificados qualitativamente como "bons" ou "maus" vizinhos em virtude da relação com religiosidade dos judeus.

Uma análise transdisciplinar que aproxime as ciências geográfica, histórica e a teologia podem nos fornecer elementos importantes para recriar e interpretar elementos passados que foram negligenciados para compreender os símbolos culturais e a força que exercem nas mentalidades – no caso deste nosso artigo, a “mentalidade religiosa judaica” – a configuração simbólica de um território ambicionado trouxe, do passado, ecos até a contemporaneidade.

Os sucessivos processos de desterritorialização do seu território religioso de culto gerou historicamente no judeu tradicional um aumento na tensão com os povos

circunvizinhos, já que existia o receio de uma dominação que não somente fosse política, mas uma dominação que quisesse alterar os costumes religiosos do povo judeu.

Os fenômenos religiosos¹ são decorrentes das transformações na ordem social 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”² de conceitos e crenças era atacado, o caso mais clássico pode ser observado no judaísmo pós-exílio³, 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.

Seu governo foi marcado por uma das maiores revoltas da história judaica, conhecida como Revolta dos Macabeus⁴, sendo tal situação de suma importância para o entendimento do processo de resistência cultural judaico; assim como a sua manutenção enquanto nação e a figura (geo)simbólica do Templo como elemento de coesão social. Vale ressaltar que as religiões buscam através da criação de um lócus espacial do sagrado com o intercâmbio das suas 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 suas práticas religiosas, que mantiveram a sua cultura viva até a contemporaneidade.

A análise está pautada sobre o conceito de religião e sua ligação com a análise espacial sob a égide da Geografia da Religião – que se entende neste artigo como campo especializado, na área limítrofe entre a Geografia Humanística e a Geografia Cultural.

O presente estudo retratará a zona de intersecção entre a Nova Geografia Cultural, a Geografia da Religião, História das Religiões Comparadas, a Geografia Histórica e Ciência Histórica relacionado ao judaísmo no sentido de entender as peculiaridades deste 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 figura do território religioso sagrado do Templo o foco do entendimento das dinâmicas sociorreligiosas dos judeus.

O imaginário cultural do povo judaico estava ligado à libertação religiosa por meio do juízo das nações ímpias, sendo assim os judeus observantes não deveriam se contaminar com as culturas dos povos e com uma esperança viva no território religioso se sentissem compelidos a lutar pela restauração do culto.

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 dominador estrangeiro que não concedia liberdade religiosa indiretamente criava ao retirar dos judeus o seu elo de unidade cultural, isto é, retirar a adoração e a ritualística em torno da sua divindade.

No contexto dos estudos em Geografia Cultural e da Religião, já que a perspectiva da religião está inserida no subcampo⁵ da cultura (atuando diretamente em várias instâncias da sociedade), a figura do Professor Paul Claval foi de extrema importância ao lançar novas perspectivas de estudos microespaciais dos fenômenos culturais.

Claval em sua abordagem sobre o tema, na clássica obra *Geografia Cultural* (2007), prorroga três aspectos que considera de suma importância 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 da Nova 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. O ver e o sentir são elementos primordiais para as estudos focados na análises espaciais das relações entre cultura e religião. 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. 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 suas relações com a ciência geográfica como uma prática social que define um determinado local e um fenômeno cultural de forte abrangência regional, tendo na cultura judaica uma peculiaridade impar, que é a interligação de todos os aspectos da vida social, moral e cívica em torno da sua divindade.

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 forma 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).

A geografia na sua vertente humanística⁶ fornece elementos de grande valia à análise social, política e até econômica de determinada região/localidade onde a fé exerce o papel predominante entre as demais estruturas da sociedade.

Os estudos contemporâneos 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 a aquele agrupamento de pessoas em torno de suas crenças.

As formas simbólicas 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 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 sagrado⁷ são frutos das práticas culturais eivadas de sentido religioso, crenças/mitos e divindades de determinado grupo. Tais práticas socioculturais que marcam os homens, e o sagrado, embutido dos seus símbolos e sua mitologia, ligado à geograficidade⁸ do homem produz territorialidades; isto é o ser humano produz a si mesmo e o espaço das suas práticas socioculturais.

Dentro da questão da elaboração do espaço e da espacialidade do local 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.

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) – pode constatar relação dos judeus com os povos circunvizinhos está ligada a relação destes com suas práticas religiosas num claro fenômeno de resistência cultural, o qual historicamente 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 fizeram com que o povo judeu sobrevivesse às constantes perseguições e sucessivas dominações geopolíticas ao longo da sua história como nação.

Tabernáculo e o Templo

Adentrando as relações do território religioso sagrado com a sociedade judaica e os povos vizinhos dominadores, cabe fazer um apanhado para entender a dimensão da força mental simbólica do Templo e seu antecessor o Tabernáculo - uma espécie de tenda móvel que os judeus tinha como espaço sagrado de adoração, após a libertação do cativo egípcio com vigência até a construção do Primeiro Templo sob a ordenança do rei Salomão no universo mental dos judeus que viam na sua estrutura o "locus" de habitat da sua divindade.

Na tradição judaica, a criação do Tabernáculo foi uma ordenança da divindade *Yahweh* ao lendário legislador Moisés⁹ para que os judeus tivessem um lugar para o culto e adoração a sua divindade enquanto estivessem em peregrinação no deserto.

A palavra Tabernáculo vem do hebraico *Mishkan* que quer dizer santuário de habitação do sagrado, sendo um espaço sacrificial e de rememoração de todas as benesses da divindade em relação ao povo hebreu.

Ressalta-se que conforme a tradição judaica até o modelo como seria esse espaço sagrado foi dado pela divindade ao legislador Moisés, sendo assim confeccionado por Bezaleel e Aoleabe, 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/santíssimo** *Kodesh HaKodashin*, um espaço cúbico no qual se fundiam as dimensões humanas (sacrificial) e celestial (perfeição e redenção).

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 vêem 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; assim como cada zona existente dentro da tenda possuía um nível maior de sacralidade até se chegar no santíssimo, 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 (descendente de Aarão)¹⁰ para fazer a expiação dos pecados do povo.

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 sua 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 egípcia¹¹ 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 quanto mais uma aproximação com a divindade judaica – sendo montado a partir do santo dos santos até o átrio.

O **átrio/pátio** era um cercado em forma de retângulo demarcado por uma cortina de linho branco que representava na mentalidade judaica a pureza e santidade necessárias para a aproximação a divindade.

O átrio era descoberto e tinha uma representação simbólica de aproximação de *Yahweh* e simbolismo de se despir das "vestes pecaminosas" para se adentrar a comunhão direta com a divindade. Observa-se graus de santidade dentro da própria figura 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.

Os objetos que compunham o pátio eram o altar de holocausto *Mizbach HaNechóshet* (Ex 38:1-7), esta era a primeira e maior peça do Tabernáculo, que 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 santuário.

O **lugar santo** por sua vez já era coberto e o sacerdote entrava 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 Ocidente¹² - 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. A cada cerimônia do *Shabat*¹³ 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) se alimentando da massa que estava disposta sobre um objeto sagrado, tornando-a igualmente sagrada e santa.

Ao sul estava o candelabro de sete hastes *Menorah*, com as suas sete lâmpadas¹⁴. 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.

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 borrifadas 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. Observa-se que na mentalidade de um judeu tradicional 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.

No terceiro compartimento, o **Santo dos Santos**, onde se centralizava a cerimônia simbólica da expiação e intercessão, e que formava o elo de ligação entre os céus - divindade - e o seu povo. Nesse compartimento estava à arca da aliança *Aron Haberit*, uma grande caixa feita de madeira acácia, coberta de ouro por dentro e por fora, e tendo uma coroa de ouro na sua parte superior.

Feita para ser o receptáculo das tábuas de pedra do decálogo, sobre as quais a própria divindade escrevera, 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.

A cobertura da caixa sagrada chamava-se propiciatório *Kappōret*. 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.

A posição dos querubins, tendo o rosto voltado um para o outro, e olhando reverentemente abaixo para a arca, representava a reverência com que a hoste celestial considera a Lei e o plano divino para o povo judeu.

Uma espécie de vapor que representava manifestação física da glória divina ficava acima do propiciatório, entre os querubins, Através deste vapor chamado de *Shekhinah*, que *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 na visão judaica, primeiramente por uma voz que saia 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 significado simbólico da arca é tamanho na cultura judaica que esta foi à única peça que foi trasladada para o Templo de Salomão, segundo trecho transcrito da obra do professor Kevin Conner (2005) o maior e mais significativo símbolo que liga o cotidiano do povo judeu ao mundo imaginário na concepção contemporânea, mas real na mentalidade do judeu na Antiguidade.

A arca da aliança foi a mais importante peça de todos os objetos presentes na mobília do Tabernáculo(...) 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).

O Tabernáculo pode ser visto como um protótipo do Templo que surgiu após alguns séculos, porém deve ser analisado como um microcosmo independente, no qual segundo a visão de um judeu tradicional representaria o lugar de interligação entre o humano e o sagrado.

Um microespaço do sagrado móvel (ROSENDAHL, 2002), no qual a divindade interagiu com o povo durante a sua peregrinação, todavia, observa-se que toda ritualística descrita acima deveria ser seguida rigorosamente para que o sagrado se manifestasse diretamente ao povo através do Sumo Sacerdote.

Bezaleel fora 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).

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

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 angústia 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. 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 rabínica¹⁵, aproximadamente trezentos anos depois da instituição do Tabernáculo com a consolidação do regime monárquico através do Rei Davi¹⁶ (1040-971 a.C.) que surge a ideia de uma habitação fixa para a divindade dos judeus.

Coube a descendência davídica a honra de construir a morada fixa para a divindade, o encarregado da construção foi o filho de Davi, o rei Salomão (1005-

931a.C.). A planta de construção do Templo se assemelhava muito com o seu protótipo - o Tabernáculo.

Do ponto de vista geográfico, o Templo estava inserido no Monte Moriá¹⁷, sendo considerado um lugar chave para as dinâmicas culturais judaicas. Um forte elo de unidade é criado entre o Monte (sagrado pela sua natureza e dinâmicas históricas), o Templo (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. Observa-se que na Antiguidade os Templos estão sempre em uma localidade de destaque, no alto de montes/montanhas, devido à crença dos Templos fazerem uma conexão direta entre o universo divino e humano.

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 - sagrado por excelência - com o sacerdote - homem mais próximo da divindade -, representando o universo humano. 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 o contato direto entre o humano e sagrado.

O professor Scheindlin¹⁸ (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 outra forma.

Porém essa virada caiu diante da cisma que ocorreu pós morte de Salomão e na sucessão de péssimos governos que levou a precoce queda do Reino do Norte e a desestruturação do Reino do Sul - que tinha ficado sob a responsabilidade da descendência davídica.

A queda do Reino do Sul com a conseqüente 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/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 tradicional não vai deixar de 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.

Os judeus tiveram seu Templo destruído e foram levados cativos à Babilônia, sendo os principais do povo (sábios e profetas) designados a servir ao próprio imperador babilônico na sua corte real – fatos narrados no livro de Daniel¹⁹, redigido após a destruição de Jerusalém e do Templo. Os setenta 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.

Na visão do judeu tradicional 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.

O rei persa Ciro após conquistar a Babilônia acabou por conceder permissão inicial para que cerca de cinquenta 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 davídica.

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 liberto 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 tradicional pós-exílio via na religião e no seu lugar sagrado de culto uma forma da divindade restabelecer a glória de Israel que diante da corrupção e idolatria foi subjugada temporariamente 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 – um supremo órgão religioso e judicial dos judeus) marcaram o início do período conhecido como Segundo Templo.

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

O símbolo tão vivo e forte 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 do símbolo 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 sonhos mesmo que longínquos.

A política de tolerância religiosa e repatriação das nações que estavam sob seu domínio faziam parte de um jogo político de aceitação do novo dominador. 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 império -, através do respeito à diversidade no mundo persa, fez do rei Ciro um hábil governante.

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.

Com a figura do novo Templo, o Sumo Sacerdote passou a ter autoridade quase que soberana na estrutura sociopolítica judaica, visto que diante de uma dominação política (persa e posteriormente helênica) os eventuais esclarecimentos e as relações eram ditados pelo dominador estrangeiro para o representante máximo da religião judaica.

O cargo de Sumo Sacerdote passou a ser extremamente político²⁰ 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.

Os estudos híbridos ganham destaque no judaísmo do Segundo Templo pelo regresso ao judaísmo mais legalista, pelas relações ambíguas e tensas com os dominadores e povos circunvizinhos e a relação peculiar que o judeu observante tinha em torno do 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 é 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 por excelência de manifestação do sagrado e por ser o espaço de remissão dos pecados, estes que levaram os judeus a serem dominados pelos pagãos.

O Santuário não era considerado simplesmente obra humana: supunha-se um modelo celestial(...)O cenário de um Templo, então, é enriquecido com o cenário da corte de um soberano [...]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).

O território religioso sagrado evidenciaria o poder que a própria divindade outorgou ao povo judeu, assim como uma tentativa de marcar um (re)nascimento, frente às nações circunvizinhas, de um povo que foi dominado politicamente, mas que, apesar disso, permanecia fiel às suas práticas religiosas e mantinha a obediência as regras estabelecidas por sua divindade.

Judaísmo Pós-Exílio e a Figura de Antioco IV, Epífanes

As relações entre judeus e a forma do Templo ganham um caráter de maior poder e sacralidade no pós-exílio, e nisso a literatura apocalíptica se torna essencial

para entender como o pensamento do judeu estava sempre ligado a forma espacial de um Templo (habitação sagrada).

Observa-se que nas narrativas sobre os diversos governantes que estiveram à frente da Judeia, a figura central é sempre o Templo, que não deveria ser violado em nenhuma hipótese para o judeu tradicional. 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 envolvida a forma espacial central de culto e ritos.

A figura de Antioco IV, Epífanes, é demonizada pela identidade coletiva judaica, por o governante selêucida ter sido um claro adepto do helenismo e ter tentado de todas as formas modificar os costumes religiosos judaicos.

A política de Antioco proibiu a maioria das práticas religiosas que definem o judaísmo. O Sábado, as Escrituras, o Sacrifício a Yahweh, a circuncisão 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).

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.

O contexto da forma espacial simbólica religiosa do Templo é de grande 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 eram considerados governantes perversos.

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 o Segundo Templo que foi profanado no séc. II a.C por Antioco, Epífanes, e já no período do Império Romano foi destruído pelo General Tito a mando do imperador Vespasiano no ano 70 da nossa era.

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).

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.

Verifica-se clara comparação com a figura do ginásio e dos jogos que Antioco IV, Epífanes, 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 Epífanes (175-163 a.C.).

Considerações Finais

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 - que passa a ser um pequeno fragmento do Templo. 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.

Na visão de Gruenwald (1980)²¹ 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. 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 - Kronos²² e do espaço terreno, mas ligado a um tempo Kairos²³ de viver e sentir o sagrado. 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 por Antioco IV, Epífanes.

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.

A literatura apocalíptica do período e a tradição que compôs a literatura *hekhalot*²⁴ 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 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 e transportar o Templo ao contexto da imaterialidade para manter os judeus coesos e o sentimento vivo no seio do judaísmo de resgate do seu território religioso.

Os autores tratam de um contexto em que os judeus legalistas eram incentivados a lutar pela sua crença para recuperação do Templo – o que se daria através da luta e da resignificação simbólica de um novo Templo, que agora seria vivenciado pelo corpo e alma, para que algum dia o povo judeu fosse digno de adentrar o Templo Celestial e viver ao lado de Yahweh.

NOTAS

* Pós-Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGEO/UERJ). Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília (PPGGEA/UnB), Mestre em História Social com ênfase em Orientalismo pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS/UnB) pela mesma Instituição de ensino. Pesquisador do Laboratório de Geoiconografias e Multimídias da Universidade de Brasília (LAGIM/UnB), do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura vinculado a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEPEC/UERJ) e do Grupo de Filosofia da Religião da Universidade de Brasília (GPFR/UnB). A atual pesquisa desenvolvida tem como ênfase o conhecimento espaço-temporal da religião e cultura judaica e os seus símbolos de culto e tradições incorporadas do Oriente Antigo e resignificadas no processo de resistência cultural a dominação estrangeira. Atua como pesquisador nos seguintes temas: judaísmo helenístico, espaço sagrado da religião judaica na antiguidade, território religioso do Templo e literatura apocalíptica. E-mail para contato: diegolph@hotmail.com

¹ Os fenômenos religiosos abordados neste artigo estão ligados indiretamente ao estudo da fenomenologia da religião. A fenomenologia vê a religião como sendo composta de diferentes componentes (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.

² A expressão espaço vital utilizada neste artigo 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 sua obra sobre *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.

³ Na volta do exílio, os judeus passam a ser mais observadores da lei, acreditando no seu Deus como sendo único e incorporando ideias comuns ao mundo babilônico e as resignificando dentro do próprio judaísmo.

⁴ 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 à revolta dos judeus em relação às políticas praticadas por Antioco IV, Epífanes.

⁵ Existem correntes que pregam a Geografia da Religião como sendo um subcampo direto da Geografia Humana, tendo em vistas suas ideias e debates circulam os meandros de debate da Geografia Humana (GALE, 2007) junto com as espacialidades fornecidas pela Geografia Humana que subsidiam maiores debates 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).

⁶ A matriz 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 lócus 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).

⁷ Uma variação 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).

⁸ O conceito de “geograficidade” elaborado por Eric Dardel (1952) 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 natureza.

⁹ A escola moderna de teologia defende a ideia da comprovação arqueológica para elucidar 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”.

¹⁰ No que tange ao sacerdócio no Templo foi escolhido, conforme as Sagradas Escrituras Judaicas a descendência de Aarão irmão de Moisés que seria os mediadores entre Yahweh e o povo ao apresentar os sacrifícios de libação e purificação dos judeus. Entretanto, historicamente 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.

¹¹ Conforme relatos presentes na Torah os judeus foram escravizados pelos egípcios por mais de um século até que Moisés que era judeu de nascimento, mas vivia na corte egípcia ao ver seu povo subjulgado resolve por intermédio de *Yahweh* retirar seu povo da servidão do Egito, prometendo um 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.

¹² O símbolo judaico mais conhecido entre os Ocidentais na contemporaneidade é o candelabro de sete 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.

¹³ 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.

¹⁴ O número sete está sempre presente nos elementos da cultura judaica por rememorar a criação perfeita do mundo pela divindade.

¹⁵ São o conjunto de tradições orais que foram compiladas em um livro chamado Talmude que era constantemente reescrito pelos rabinos judeus, conforme novas orientações divinas ou mesmo um consenso existente entre os principais dos sacerdotes.

¹⁶ 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)

17 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 ordena que o patriarca Abraão sacrifique seu filho da promessa Isaque. O primeiro patriarca vive a hierofania de encontrar o próprio anjo do Senhor e Davi recebe as instruções para construção do Templo na chamada: Pedra do Sacrifício. Um forte traço histórico de identidade e sentimento religioso foi criado entre os judeus e esta localidade. Vale ressaltar que atualmente o Monte é ocupado pelo santuário islâmico conhecido como Cúpula da Rocha; nome popular dado à Mesquita de Omar.

18 O professor emérito Raymond Scheindlin é um dos grandes autores acadêmicos do judaísmo antigo no séc. XX, com grandes contribuições sobre o judaísmo do Primeiro Templo (Salomão) e o judaísmo em regiões da Espanha e suas interações com a cultura árabe na contemporaneidade.

19 O livro de Daniel possui na sua versão original doze 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. A segunda metade contém as supostas revelações “futuras” dadas por Deus a Daniel.

20 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 o Sumo Sacerdócio foi se tornando cada vez mais um cargo de grande status na sociedade judaica do séc.II a.C.

21 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 arcaísmo místico que evocou a noção do Templo Celestial, que só seria alcançado mediante a purificação e a total resistência à imposição religiosa helenística.

22 A temporalidade ligada ao tempo cronológico marcado pelos anos, meses, dias, horas e segundo. A temporalidade de duração de um evento que não está ligada a lembrança de algum elemento ou ato indispensável à fé (ROSENDAHL, 2014).

23 A temporalidade ligada a hierofania primordial que não necessariamente está ligada ao tempo cronológico, mas ligada ao sentimento e a lembrança do sentir o sagrado. No caso do judaísmo podemos colocar como um exemplo da vivência dessa temporalidade kairológica a leitura e meditação na Torah que faz com que o judeu se transporte aos tempos imemoriais dos seus patriarcas e do grande legislador Moisés (ROSENDAHL, 2014).

24 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).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

ARCHER, Gleason Jr. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody, 1974.

BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004.

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).

CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, Paul. The historical dimension of French geography. *Journal of Historical Geography*, v.10, n.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.

- _____. O tema da Religião nos estudos geográficos. *Espaço e Cultura*, n° 7, UERJ, pp. 37-58, 1999.
- _____. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: Editora da UFSC. Ed. Boockman, 7ª Edição, 2012.
- CONNER, Kevin. *Os segredos do Templo de Salomão*. São Paulo: Editora Atos, 2005.
- CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Manifestações da Cultura do Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- _____. *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CORREA, Roberto Lobato. Monumentos, Política e Espaço. In: *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía Y Ciencias Sociales*. Barcelona, v. IX, n°. 183, 15 de febrero de 2005.
- DARDEL, Eric. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.
- 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.
- GALE, Richard. The Place of Islam in the Geography of Religion: Trends and Intersections. *Geography Compass*, Vol.1, No.5, 2007, p.1015-1036.
- 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.
- _____. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2004.
- _____. 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.
- _____. *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* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp 143-159.
- GINZBERG, Louis. *Legend of the Jews: Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered in Historical and Critical Perspective*. Detroit: Wayne State University Press, 2014.
- 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.
- HENKEL, Reinhard. *Geography of Religion: Rediscovering a Subdiscipline*. Hrvatski Geografski Glasnik, 2005.
- JUNG, C. G. Obras completas de C. G. Jung. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental. Petrópolis: Vozes, 1932; 1980.

- 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.
- ROSENDAHL, Zeny. *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.
- _____. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**, Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- _____. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORREA, R.L; ROSENDAHL,Z. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- _____. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 09-38. Coleção Geografia Cultural.
- _____. Geografia da Religião: uma proposição temática. In: *GEOUSP Espaço e Tempo*, São Paulo, 2002, p. 9-19.
- SCHEINDLIN, Raymond. *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood*. New York: Oxford University Press, 1998.
- SCHOLEM, Gershow. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SILVA, Diego. *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.
- SOPHER, David. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- TELUSHKIN, Joseph. *Jewish Literacy*. New York: William Morrow and Co, 1991.
- TUAN, Yi-Fu. Sacred Space: Explorations of an Idea. In: BUTZER, K. *Dimensions of Human Geography*. Department of Geography, The University of Chicago: Chicago, Research Paper, 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.

THE PAST-PRESENT AND FUTURE CONTINUUM AND THE TEMPLE AS CENTRIC SYMBOLISM: THE RELATION OF THE JEWISH COLLECTIVE IDENTITY TO ITS SYMBOLIC SPATIAL RELIGIOUS FORM.

ABSTRACT: THIS SCIENTIFIC ARTICLE 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 RESISTENCE AGAINST THE CONSTANT DOMINATIONS - LANGUAGE AND CUSTOMS IMPOSITION - FROM OTHER NATIONS. UNDERSTANDING THE CULTURAL RESISTENCE 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 SUCCESSION 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 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. 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 RESISTENCE, SACRED RELIGIOUS TERRITORY, SACRED SPACE, PROFANE SPACE AND SACRED PLACE.

EL PASADO, PRESENTE Y FUTURO CONTINUO Y EL TEMPLO COMO SIMBOLISMO CÉNTRICO: LA RELACIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA JUDÍA CON SU FORMA RELIGIOSA SIMBÓLICA ESPACIAL.

RESUMEN: ESTE ARTÍCULO CIENTÍFICO TIENE COMO OBJETIVO PRESENTAR LA FORMA ESPACIAL DEL TEMPLO COMO UN LUGAR SAGRADO, QUE SE CONVIRTIÓ A TRAVÉS DE LA HISTORIA EN UNA CONEXIÓN CULTURAL ENTRE LOS RITUALES RELIGIOSOS JUDÍOS Y LA RESISTENCIA CONTRA LAS DOMINACIONES CONSTANTES, EL LENGUAJE Y LA IMPOSICIÓN DE COSTUMBRES, DE OTRAS NACIONES. ENTENDER EL PROCESO DE RESISTENCIA CULTURAL EN OPOSICIÓN A LA DOMINACIÓN HELENÍSTICA Y LA FORMA SIMBÓLICO-ESPACIAL-RELIGIOSA DEL TEMPLO COMO ELEMENTO DE COHESIÓN SOCIAL, GENERANDO UNA IDENTIDAD DE NACIÓN EN LOS JUDÍOS, DEBIDO A LOS INTENTOS SUCESIVOS DE CAMBIAR LA RELIGIÓN, LAS COSTUMBRES Y LOS RITUALES CONECTADOS. AL TEMPLO - SON LOS OBJETIVOS DE ESTA INVESTIGACIÓN. DESDE LA PERSPECTIVA DE LA CIENCIA GEOGRÁFICA, SU OBJETIVO ES COMPRENDER LA FORMA DEL TEMPLO COMO UN TERRITORIO RELIGIOSO SAGRADO QUE SIRVIÓ PARA UNA CONSTRUCCIÓN GEO-SIMBÓLICA. LA HIPÓTESIS A EXPLORAR ES QUE LA PROFANACIÓN DEL TEMPLO Y EL CAMBIO DE ALGUNAS COSTUMBRES RELIGIOSAS CREARON UNA NUEVA ESPACIALIDAD RELIGIOSA EN EL SENO DEL JUDAÍSMO, GENERANDO UN ESPACIO TRANSMATERIAL DONDE EL JUDÍO TRADICIONAL SE MANTUVO EN CONTACTO CON LA DIVINIDAD AL OBSERVAR ÉTICA Y MORAL. REGLAS DE LA LEY. LA PROPUESTA DE LA TESIS ES APROXIMARSE A LOS CAMPOS CIENTÍFICOS DE GEOGRAFÍA, HISTORIA E HISTORIA DE LA RELIGIÓN, ASÍ COMO A LA GEOGRAFÍA RELIGIOSA, HISTÓRICA Y CULTURAL PARA INTERPRETAR Y RECREAR ELEMENTOS PASADOS IMPORTANTES QUE ANTERIORMENTE SE HABÍAN DESCUIDADO, ENTENDIENDO LA RELEVANCIA DE LOS SÍMBOLOS CULTURALES Y EL PODER QUE TIENEN SOBRE LA MENTALIDAD JUDÍA HASTA NUESTROS DÍAS. MEDIANTE EL ESTUDIO DE LA GEOGRAFÍA DE LA RELIGIÓN Y LA GEOGRAFÍA HISTÓRICA, PODEMOS ENTENDER LAS PECULIARIDADES DE LA RELIGIÓN, AYUDÁNDONOS A COMPRENDER EL JUDAÍSMO DEL SIGLO II A. C. QUE APARENTEMENTE ESTABA CERRADO A LAS CULTURAS PAGANAS, PERO EN REALIDAD USAMOS ESTE

HIBRIDISMO CULTURAL PARA MANTENER LA IDENTIDAD Y RESISTIR. A UNA UNIFICACIÓN CULTURAL, CENTRADA EN LA DESTERRITORIALIZACIÓN PARA DESCIFRAR LA NUEVA ESPACIALIDAD DE LA ADORACIÓN DE LA DEIDAD.

PALABRAS CLAVE: TEMPLO, JUDAÍSMO, GEOGRAFÍA DE LA RELIGIÓN, GEOGRAFÍA HISTÓRICA, IDENTIDAD, RESISTENCIA CULTURAL, TERRITORIO RELIGIOSO SAGRADO, ESPACIO SAGRADO, ESPACIO PROFANO Y LUGAR SAGRADO.