

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**HIEROFANIA E SACRALIZAÇÃO DA TERRA: A PERSPECTIVA DO
ESPAÇO SAGRADO A EXEMPLO DE ÊXODO 3,1-5**

ANTONIO RAIMUNDO DE MOURA NETO

GOIÂNIA

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**HIEROFANIA E SACRALIZAÇÃO DA TERRA: A PERSPECTIVA DO ESPAÇO
SAGRADO A EXEMPLO DE ÊXODO 3,1-5**

ANTONIO RAIMUNDO DE MOURA NETO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientador: Dr. Haroldo Reimer

GOIÂNIA

2009

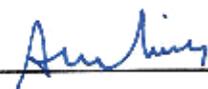
M929h Moura Neto, Antonio Raimundo de.
 Hierofânia e sacralização da terra : a perspectiva do espaço
 sagrado a exemplo de Êxodo 3,1-5 / Antonio Raimundo de Moura
 Neto. – 2009.
 76 f.

 Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
 Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2009.
 “Orientador: Dr. Haroldo Reimer”.

 1. Sagrado. 2. Espaço-Tempo – sacralização -- fenomenologia
 da religião. 3. Terra – neurociência – mitologia. I. Título.
 CDU: 2:165.62(043.3)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 13 DE AGOSTO DE 2009
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente) 

2) Dr. J. C. Avelino da Silva / UCG (Membro) 

3) Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro / FBRJ (Membro) 

Agradeço à graça divina por ter me dado forças para realizar esta dissertação. À Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela aprendizagem em sala de aula. Aos meus filhos Lucas, Matheus e Marcos Antonio, especialmente minha esposa Lana, pela paciência em meio aos momentos em que fomos privados de nossa agradável convivência, para dedicar-me ainda mais aos estudos.

Que é Espírito Selvagem? É o espírito de práxis, que quer e pode alguma coisa, o sujeito que não diz "eu penso", e sim "eu quero", "eu posso", mas que não saberia como concretizar isto que ele quer e pode senão querendo e podendo, isto é, agindo, realizando uma experiência e sendo essa própria experiência. O que torna possível a experiência criadora é a existência de uma falta ou de uma lacuna a serem preenchidas, sentidas pelo sujeito como intenção de significar alguma coisa muito precisa e determinada, que faz do trabalho para realizar a intenção significativa o próprio caminho para preencher seu vazio e determinar sua indeterminação, levando à expressão o que ainda e nunca havia sido expresso.

(Marilena Chauí)

RESUMO

MOURA NETO, Antonio Raimundo de. *Hierofania e sacralização da terra: a perspectiva do espaço sagrado em Êxodo 3,1-5*. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2009.

A pesquisa analisa a concepção do fenômeno do sagrado, associado equivocadamente ao longo da história, à idéia de religiosidade. Com base no enfoque neurocientífico, sugere-se a articulação da consciência humana na construção de um centro organizador percebido como um suporte referencial, onde a autotranscendência é consolidada como função estabilizadora do ser humano, através da articulação simbólica. Nesta perspectiva fenomenológica, procura-se elucidar de forma descritiva as etapas envolvidas na dinâmica deste processo, enfocando-se o contexto espaço-temporal. Tal empreendimento é consolidado mediante o emprego das ferramentas da hermenêutica no projeto de releitura ecológica da perícopa de Êxodo 3,1-5, de forma que a cosmovisão implícita na narrativa seja apreendida como uma fonte paradigmática nas relações do ser humano com a terra em um contexto cultural judaico-cristão.

Palavras-chave: consciência, sagrado, autotranscendência, cérebro, símbolo.

ABSTRACT

MOURA NETO, Antonio Raimundo de. *Hierofany and sacralization of the earth: a view of the sacred space in Exodus 3,1-5*. Pontifical Catholic University of Goiás, 2009.

The research analyzes the conception of the phenomenon of the sacred, mistakenly associated throughout history to the idea of religiousness. Based on focus neuroscientific, it suggests that the articulation of human consciousness in the construction of an organizing center perceived as a reference support, where the autotranscendence is consolidated as a stabilizing function of the human being, through the symbolic articulation. In this phenomenological perspective, it seeks to elucidate in a descriptive way, the steps involved in the dynamics of this process, focusing on the context space-time. This achievement is consolidated through the use of the tools of hermeneutics in the project of ecological reading of the extract of Exodus 3,1-5, so that the cosmivision implicated in the narrative is perceived as a paradigmatic source in the relations of human beings with the earth in a Judeo-Christian cultural context.

Keywords: consciousness, sacred, autotranscendence, brain, symbol.

SUMÁRIO

RESUMO.....	05
ABSTRACT.....	06
INTRODUÇÃO.....	09
1 O FENÔMENO DO SAGRADO.....	11
1. 1 CONSCIÊNCIA E FENÔMENO.....	11
1. 2 A CONCEPÇÃO DO SAGRADO.....	12
1. 3 A AMBIGÜIDADE DO SAGRADO.....	16
1. 4 ASPECTOS NEUROLÓGICOS.....	18
1. 5 ASPECTOS ONTOLÓGICOS.....	20
1. 6 IMANÊNCIA, CONSCIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE.....	21
1. 7 SÍMBOLO E ETHOS.....	23
1. 8 SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	26
2 O ESPAÇO-TEMPO SAGRADO.....	27
2. 1 O ESPAÇO.....	27
2. 2 A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO.....	28
2. 3 O ESPAÇO RELATIVIZADO.....	30
2. 4 A DESSACRALIZAÇÃO DA TERRA.....	33
2. 5 A MÍTICA RESSACRALIZAÇÃO DA TERRA.....	35
2. 6 SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	41
3 TERRA SANTA: TEXTO E CONTEXTO.....	42
3. 1 A HISTÓRIA.....	43
3. 2 O SINAI.....	46
3. 3 ANÁLISE DA PERÍCOPE DE ÊXODO 3,1-5.....	52

3. 4 CRÍTICA TEXTUAL E APARATO CRÍTICO.....	56
3. 5 CRÍTICA DAS FONTES.....	57
3. 6 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO.....	59
3. 7 LEITURA SOCIOLÓGICA.....	60
3. 8 SÍNTESE.....	63
CONCLUSÃO.....	65
REFERÊNCIAS.....	68

INTRODUÇÃO

A descrição do fenômeno “do sagrado, em sua manifestação espontânea, despojada de preconceitos de índole filosófica ou teológica, bem como sua função de fonte e dispensadora de sentido religioso e cultural recebeu esclarecimentos substanciais” (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 63) nas obras de sociólogos, antropólogo e fenomenólogos como: G. Bataille, Roger Caillois, Mary Douglas, Michel Meslin e Mircea Eliade. Contudo, o sentido do termo ‘sagrado’ ainda permanece em aberto principalmente quando associado a outros aspectos da realidade. Diante deste desafio, procura-se responder nesta dissertação, como se dá o processo de sacralização do espaço à luz da fenomenologia da religião e qual o papel desempenhado pelos textos sagrados, a exemplo de Êxodo 3,1-5, na consolidação deste processo.

Com base nesta postura elucidativa, esta dissertação aborda em seu primeiro capítulo as principais características constitutivas deste fenômeno desde a sua origem, como experiência estrutural da consciência, até sua composição em narrativa mítica, como um sistema simbólico mediador das condições essenciais de vida estruturado em quadros de referências.

No segundo capítulo, aborda-se a categoria espacial no contexto da sacralidade como evidência de uma ruptura de nível na qual o ser humano transita e que exerce forte influência sobre sua consciência. Neste contexto, o espaço é visto como uma categoria formada por um conjunto de sistemas de objetos que condicionam a forma como se dão as ações, e de sistemas de ações que induzem a criação de novos objetos ou que se realiza sobre objetos preexistentes, formando um quadro unificado no qual as ações interagem e a história se dá.

Procurando estabelecer uma conexão entre o fenômeno religioso e os desafios do meio ambiente, recorre-se no terceiro capítulo desta dissertação, à análise e releitura do texto de Êxodo 3,1-5 como fonte de paradigma nas relações do ser humano com a terra procurando-se ressaltar dentre outros aspectos, modelos de processo reducionista que apontem, nos dias de hoje, para uma perspectiva ecológica nas relações do ser humano com o espaço que o circunscreve; de que forma o imaginário do espaço “pode se apresentar como matriz de formulações e orientações, e como o arquétipo espacial transparece como uma fonte de

prefigurações e de processos de significação que poderão (*ou não*) estar mais tarde materializados no espaço concreto” (WALDEMAN, 2003, p. 48).

Com esta abordagem, procura-se contribuir com o meio acadêmico, no sentido de se fomentar um referencial teórico que possibilite a compreensão e implementação de projetos ecológico-terapêutico, principalmente os que são galgados dentro de um contexto religioso e cultural predominantemente judaico-cristão.

1 O FENÔMENO DO SAGRADO

1.1 CONSCIÊNCIA E FENÔMENO

Ao longo de nossa jornada sobre a terra, nenhuma experiência motivou mais o empreender humano, que a incessante inquietação existencial relacionada com o fomento das idéias de ser, sentido e verdade, ou, segundo Eliade, por um termo ainda lamentavelmente associado à religião¹, o fenômeno do sagrado. Para ele, “a consciência de um mundo real e com sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado” (ELIADE, 1969, p. 9). Em sua magnífica síntese, o pesquisador conclui:

Basta dizer que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido – e o homem não pode viver no caos - é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado. (ELIADE, 1969, p. 10).

Nesta correlação entre a consciência² e o sagrado, o referido autor dá um salto decisivo para a compreensão do mecanismo deste fenômeno dito “religioso”, a saber, seu condicionamento à realidade neuropsicobiológica do ser humano. Ou seja, a experiência do sagrado é de natureza imanente, expressa a relação constitutiva da consciência³ com o referencial cosmológico⁴ que a envolve e só através da articulação entre comportamento, mente⁵ e cérebro⁶, é que seus aspectos estruturais podem ser elucidados. Logo, como o ser que “percebe” a

¹ “... como bem reconhece o teólogo C. Geffré existe a possibilidade de uma experiência não religiosa do sagrado” (GARCIA BAZÁN, 2002, p. 49).

² “Na linha clássica da fenomenologia de Husserl, passando também pela fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, o fenômeno se molda na consciência da pessoa” (REIMER, 2008, p. 1).

³ Adoto aqui a “consciência” como um fenômeno privado, que ocorre como parte do processo privado denominado “mente”, e que se encontra estreitamente vinculado ao comportamento das pessoas ou ainda, como “um padrão mental unificado que reúne o objeto e o self” (DAMÁSIO, 2000, p. 27, 29-32).

⁴ Não no sentido da física ou da astronomia, mas “no sentido mais amplo, o *kosmos* dos antigos gregos, uma ordem do todo que extrapola as fronteiras da ciência, da filosofia e da religião” (TOOLAN, 1994, p. 17).

⁵ O termo “mente” é empregado por Damásio abrangendo operações consciente e inconsciente. Refere-se a um processo, e não a uma coisa. O que podemos conhecer como mente, com a ajuda da consciência, é um fluxo contínuo de padrões mentais, e muitos deles se revelam logicamente inter-relacionados. (DAMÁSIO, 2000, p. 426).

⁶ Com significado correlato de “encéfalo”, por incluir outras estruturas que compõem o sistema nervoso central como o tronco encefálico e o cerebelo. (DAMÁSIO, 2000, p. 41).

experiência ou, no sentido heideggeriano, como horizonte do evento hierofânico, o ser humano é o fator condicionante de toda a manifestação do sagrado.

O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a “projeta” a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o ser humano tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto, lugar, acontecimento ou o que quer que seja. (CROATTO, 2001, p. 60)

Apresentando-se como uma experiência⁷ estrutural senso-perceptiva, o fenômeno do sagrado propicia a síntese do real com as construções imaginárias⁸ configuradas nos elementos simbólicos que integram o ser social do *homo religiosus*, e que se percebe afetado ou modificado na interação com algum objeto, imagem ou estrutura:

É pois na estrita medida em que essas estruturas e essas imagens constituem para o homem o lugar e o meio de experiências mediatas do divino que elas se tornam para ele hierofanias. Elas jamais o são por si mesmas. É o homem, e somente o homem, que é a medida da sacralidade das pessoas e das coisas, porque ele é o agente de sua possível sacralização. Pois não é por essência, mas segundo a consciência do homem, que o sagrado e o profano existem. (MESLIN, 1992, p. 81).

1.2 A CONCEPÇÃO DO SAGRADO

Tal realidade condiciona toda profunda análise da experiência do sagrado, como a que foi desenvolvida por Rudolf Otto (2007, p. 19), a um enfoque com tendência psicologizante (CROATTO, 2001, p. 53). Como produto refinado da mente humana, o sagrado não se confunde com a divindade. Deus não é um fenômeno neuropsicológico, mas um construto noológico⁹. No fenômeno de manifestação do

⁷ “Esse movimento dialético que a consciência realiza em si mesma, tanto no seu saber quanto no seu objeto, enquanto, a partir dele, o novo objeto verdadeiro surge para a consciência mesma, é chamado propriamente experiência (*Erfahrung*)” (HEGEL, 1996, p. 339).

⁸ “É no encontro com a estrutura da linguagem, que nomeamos com o auxílio de Lacan como símbolo, que configura-se a referência ao imaginário porque o simbólico se apresenta como recurso ao código ao mesmo tempo que expressa uma ausência (ou hiância). Há uma brecha no simbólico – esta é sua característica – que o imaginário vem cobrir, dar unidade, colar seus pontos, garantido uma consistência. O engendramento do nosso psiquismo se garante nestes termos: simbólico e imaginário; o terceiro termo real permanece como registro de algo que faz referência a imediatez dos sentidos corporais fora deste campo” (LOPES, 2001, p. 116-117).

⁹ Conceito de Edgar Morin disponível em: <http://wapedia.mobi/pt/Discussão:Teologia>. Acesso em: 01 out. 2008. 15h41min.

sagrado, a mente sempre articula entre estas duas representações¹⁰, evidenciando através da consciência o objeto que se impõe como “centro organizador”¹¹. Pode-se perceber nesta articulação que “a mente que se acha verdadeiramente embutida no corpo não perde a capacidade de realizar suas operações de nível mais refinado, as que dizem respeito à sua alma e ao seu espírito” (DAMÁSIO *apud* VALLE, 2001, p. 9).

Assim como um fenômeno neuropsicológico que se assemelha à pareidolia¹², onde um estímulo vago e aleatório é percebido como algo distinto e significativo, em virtude da necessidade humana de padrões de orientação em meio ao caos, a sacralização de qualquer objeto¹³ é consolidada, desde que este objeto se revista de uma conotação¹⁴ que lhe permita ser percebido ou reconhecido pela consciência, como uma mediação significativa e expressiva da possível relação com o “divino”, com o infinito ou transcendental. Tal relação aponta para o referencial onde o ser humano fixou suas teias de significados¹⁵, para os contornos de um mundo em que pode existir com segurança e os limites a que permanece preso.

Minha teoria é que nos tornamos conscientes quando os mecanismos de representação do organismo exibem um tipo específico de conhecimento sem palavras – o conhecimento de que o próprio estado do organismo foi alterado por um objeto – e quando esse conhecimento ocorre juntamente com a representação realçada de um objeto. O sentido do self¹⁶ no ato de conhecer é uma infusão de conhecimento novo, criado continuamente

¹⁰ Sinônimo de imagem mental ou de padrão neural. “Mas isso não quer dizer que as imagens que vemos sejam cópia do objeto lá fora, qualquer que seja sua aparência. Em termos absolutos, não conhecemos essa aparência. A imagem que vemos se baseia em mudanças que ocorreram em nosso organismo – incluindo a parte do organismo chamada cérebro – quando a estrutura física do objeto interagiu com o corpo” (DAMÁSIO, 2000, p. 404-405). “O encéfalo não é uma câmara que passivamente registra o mundo externo; em vez disso, ele constrói representações dos eventos externos com base na sua anatomia funcional e na dinâmica molecular da população de células nervosas” (KANDEL; SCHWARTZ; JESSEL, 2003, p. 408).

¹¹ Para uma melhor compreensão desta noção do sagrado, consultar o artigo “O sagrado como centro organizador: uma perspectiva transdisciplinar” de José M. Anes. Disponível em: http://www.triplov.com/coloquio_05/anes.html. Acesso em: 17 set. 2008. 13h50min.

¹² A pareidolia é “um fenômeno caracterizado pela visualização não autoprovocada de uma percepção combinada entre o real e a fantasia” (MARTIN *apud* BUSTAMANTE, 2006).

¹³ Objeto designa aqui entidades tão diversas quanto um espaço, um lugar, um tempo, uma música, uma imagem, um livro, uma pessoa.

¹⁴ “O que constitui a santidade de uma coisa é o sentimento coletivo de que ela é objeto” (DURKHEIM, 1989, p. 489).

¹⁵ Evoco aqui o conceito weberiano de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (WEBER *apud* GEERTZ, 1989, p. 15).

¹⁶ Aos dois tipos de consciência (central e ampliada), Damásio atribui dois tipos de self. O primeiro que emerge da consciência central é o self central e se constitui numa “entidade transitória, incessantemente recriada para cada objeto com o qual o cérebro interage”; O segundo, self autobiográfico, “corresponde à noção tradicional de self, porém, está ligada à idéia de identidade, e corresponde a um conjunto não transitório de fatos e modos de ser únicos que caracterizam uma pessoa” (DAMÁSIO, 2000, p. 35).

dentro do cérebro contanto que os “objetos”, realmente presentes ou evocados, interajam com o organismo e o levem a mudar. (DAMÁSIO, 2000, p. 45).

Tal descrição biológico-funcionalista da consciência corrobora com a descrição filosófica de seu movimento dialético na concepção de Hegel, constituindo-se no momento em que se evidencia segundo Heidegger (*apud* HEGEL, 1996, p. 340), “o traço fundamental de sua essência: ser alguma coisa que, ao mesmo tempo, ela ainda não é”.

A consciência sabe alguma coisa, este objeto é a essência ou o em-si. Mas também para a consciência ele é o em-si. Com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos, um o primeiro em-si, o segundo o ser-para-ela desse em-si. (...) No entanto, (...) o primeiro objeto muda para a consciência no curso do processo. Ele deixa de ser o em-si e torna-se de tal sorte para a consciência que é o em-si somente para ela. Desse modo, entretanto, o ser-para-ela desse em-si é então o verdadeiro, ou seja, é a essência ou é o seu objeto. Esse novo objeto contém a nada¹⁷ do primeiro e é a experiência que sobre ele foi feita. (HEGEL, 1996, p. 339-340).

O aspecto coletivo desta experiência de mudança deve-se essencialmente a dois atributos: primeiro, a semelhança neurobiológica ou estrutural dos envolvidos, a despeito das características individuais que nos singularizam, faz prevalecer uma forte tendência à homogeneidade de categorias¹⁸ das imagens¹⁹ e representações que facilitam sua apreensão num horizonte socialmente condicionado; o outro de natureza antropológica e de ordem sincrética, “um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo” (SANCHIS, 1995, 124).

Por isto, a sacralidade de um objeto também pode ser estudada dentro de um contexto coletivo, como uma categoria analítica de representação social, que essencialmente se constitui na reprodução de uma percepção anterior da realidade

¹⁷ (*Nichtigkeit*). Expressão abstrata do processo pelo qual o primeiro objeto deixa de ser em si mesmo para conservar-se no segundo. (HEGEL, 1996, p. 340).

¹⁸ Adoto aqui o conceito de Durkheim para se referir ao sistema de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo, cuja origem está associada à religião, e que influenciou as noções essenciais que dominam toda nossa vida intelectual como as de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. (DURKHEIM, 1989, p. 38).

¹⁹ “Imagens são padrões mentais com uma estrutura construída com os sinais provenientes de cada uma das modalidades sensoriais – visual, auditiva, olfativa, gustatória e sômato-sensitiva” (DAMÁSIO, 2000, p. 402).

ou do conteúdo do pensamento. “Nas Ciências Sociais, são definidas como categorias de pensamento, de ação e de sentimento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a” (MINAYO, 2006, p. 219). Segundo Minayo (2006, p. 220), do ponto de vista sociológico, coube a Durkheim o primeiro conceito de representações sociais, empregando o termo “representações coletivas”, para se referir a categorias de pensamento por meio das quais uma determinada sociedade elabora e expressa sua realidade. Na radical concepção sociológica de Èmile Durkheim,

As representações coletivas traduzem a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não dos indivíduos. (MINAYO, 2006, p. 221).

Para Durkheim, as representações coletivas contêm as duas características do fato social: a) a exterioridade em relação às consciências individuais; b) exercem ação coercitiva sobre as consciências individuais ou são suscetíveis de exercerem essa coerção (*apud* MINAYO, 2006, p. 221).

Outra grande contribuição para a temática das representações sociais se situa no campo da sociologia compreensiva de Max Weber. Os termos por ele empregados são “idéias”, “espírito”, “concepções”, “mentalidade”, todos articulados pela noção de “visão de mundo” (*apud* MINAYO, 2006, p. 223). Para Weber, a vida social, que constitui a vida cotidiana dos indivíduos, é carregada de significação cultural. “Essa significação é dada pela ação social que se expressa tanto na base material como na expressão das idéias, dentro de uma adequação, em que ambas se condicionam mutuamente” (*apud* MINAYO, 2006, p. 223).

Como o empreendimento de construção de um mundo onde o ser humano se sente acolhido, a sociedade propicia aos indivíduos que dela participam a possibilidade de partilhar de seu ordenamento interpretativo das experiências, que se impõe perante os experimentos pessoais. A sociedade assume assim, a função de “guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual” (BERGER, 1985, p. 34). Logo, participar de uma sociedade é absorver

seu ordenamento interpretativo no qual as coisas adquirem um sentido, ou no dizer de Berger (1985, p. 34), é co-habitar seu *nomos*²⁰.

O *nomos* objetivo é interiorizado no decurso da socialização. O indivíduo se apropria dele tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência. É em virtude dessa apropriação que o indivíduo pode “dar sentido” à sua própria biografia. (...) É por este motivo que a separação radical do mundo social, ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo. O indivíduo não perde, nesses casos, apenas os laços que satisfazem emocionalmente. Perde a sua orientação na experiência. Em casos extremos chega a perder o senso de realidade e de identidade. Torna-se anômico no sentido de se tornar sem mundo. (BERGER, 1985, p. 34).

Contudo, a despeito das características coletivas que propiciam sua institucionalização, a percepção subjetiva da sacralidade continua sendo apontada como a dimensão que prevalece nas práticas religiosas da sociedade em nosso tempo, onde a experiência pessoal se impõe como o principal critério aferidor de sua legitimidade, mesmo que estruturada em percepções marcadas pela ambigüidade.

A experiência estaria redefinindo a própria concepção da religião neste momento histórico, na medida em que remete para o âmbito do *self* pessoal a instância de certificação da verdade. [...]. Como escreve Oro, é através “de manifestações sensíveis e do engajamento total do corpo e dos sentidos” que a religião estaria expressando-se hoje nas novas formas de crer. (STEIL, 2008, p. 12).

1.3 A AMBIGÜIDADE DO SAGRADO

Conviver com a ambigüidade é estar sempre aberto aos ditames do contraditório, para numa síntese dialética suplantar a relatividade dos conceitos. Tal condicionamento fica evidente até mesmo no caráter ambivalente do sagrado, que para Eliade extrapola a ordem psicológica (atração e repulsão), atingindo também a disposição axiológica (ELIADE, 1993, p. 21). Ou seja, em termos de valoração e por mais contraditório que possa parecer, o sagrado não deixa de ser ao mesmo tempo ‘sagrado’ e ‘maculado’.

²⁰ “Na perspectiva da sociedade, todo *nomos* é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequena clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa. Visto na perspectiva do indivíduo, todo *nomos* representa o luminoso ‘lado diurno’ da vida, precariamente oposto às sinistras sombras da ‘noite’. Em ambas as perspectivas, todo *nomos* é um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos”. (BERGER, 1985, p. 36-37).

Tudo quanto é 'impuro' e por conseqüência 'consagrado' distingue-se, na esfera do ontológico, de tudo quanto pertence à esfera profana. Por isso, tanto os objetos como os seres impuros estão praticamente proibidos à experiência profana, assim como as cratofanias e hierofanias. E não é sem risco que todo aquele que pertença à esfera profana, isto é, não preparados ritualmente, se aproxima de um objeto impuro ou consagrado. (ELIADE, 1993, p. 21).

Procurando elaborar uma teoria geral da religião baseando-se na análise das religiões totêmicas australianas, Durkheim observa que o puro e o impuro não são dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreende todas as coisas sagradas. Para ele, existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto.

E não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas ainda, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se o impuro, e vice-versa. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado. (DURKHEIM, 1989, p. 488).

Contudo para Durkheim, em sua abordagem sociológica onde a santidade de uma coisa não passa de um sentimento coletivo de que ela é objeto (DURKHEIM, 1989, p. 489), os dois pólos da vida religiosa corresponderiam ao dois estados opostos pelos quais passa toda a vida social, pois entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto existe o mesmo contraste que entre os estados de euforia e de disforia coletivas. Durkheim conclui: "Portanto, definitivamente, a unidade e a diversidade da vida social é que constituem, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade dos seres e das coisas sagradas" (DURKHEIM, 1989, p. 490).

Procurando fugir das limitações de sentido produzidas pela ambigüidade do termo, ainda que segundo Usarski (2004, p. 73-95) com forte inclinação teológica, o sagrado para Rudolf Otto recebe uma nova conotação. 'Numinoso' é o termo por ele empregado para designar o sagrado descontado do seu aspecto moral e racional (OTTO, 2007, p. 38). Ao descrever o aspecto fascinante do numinoso, Otto alega que "toda a história da religião atesta esta harmonia contrastante, este duplo caráter do numinoso, [...] Trata-se, na verdade, do mais estranho e notável fenômeno da história da religião" (OTTO, 2007, p. 68). De forma contundente conclui o teólogo alemão: "O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa

psiquê, ele tem de sedutor e encantador. E a criatura que diante dele estremece no mais profundo receio sempre também se sente atraída por ele” (OTTO, 2007, p. 68).

1.4 ASPECTOS NEUROLÓGICOS

Pesquisando os mistérios da manifestação religiosa no cérebro, o neurofisiologista Andrew Newberg aponta para duas de suas funções básicas: autopreservação e autotranscendência. Para ele, “a fé é uma excelente ferramenta que ajuda o cérebro a praticar suas funções primárias” (NEWBERG *apud* TRACCO, 2006, p. 35). Neste contexto, abordando o caráter complementar das polaridades ontológicas, Paul Tillich assevera:

O caráter dinâmico do ser implica a tendência de tudo para se transcender a si mesmo e criar novas formas. Ao mesmo tempo tudo tende a conservar sua própria forma como base de sua autotranscendência. Tudo tende a unir identidade e diferença, repouso e movimento, conservação e mudança. Portanto, é impossível falar de ser sem falar ao mesmo tempo de vir-a-ser. O vir-a-ser é tão genuíno na estrutura do ser como o é aquilo que permanece imutável no processo de vir-a-ser. E, vice-versa, o vir-a-ser seria impossível se nada fosse preservado nele como a medida da mudança. [...]. Autotranscendência e autoconservação são experimentadas imediatamente pelo homem no próprio homem (TILLICH, 1987, 155).

A função de autopreservação (autoconservação) é a da sobrevivência do indivíduo e, conseqüentemente, da espécie. Para o neurologista António Damásio (2000, p. 43), “se as ações estão no cerne da sobrevivência e seu poder vincula-se à disponibilidade de imagens orientadoras”, o mecanismo da consciência teria prevalecido ao longo de um processo evolutivo, justamente em virtude de sua capacidade de maximizar a manipulação eficaz de imagens a serviço dos interesses de um organismo específico, conferindo-lhe assim uma enorme vantagem.

Mas, por conta própria, sem a orientação das imagens, as ações não nos levariam muito longe. Ações eficazes requerem a companhia de imagens eficazes. As imagens permitem-nos escolher entre repertórios de padrões de ação previamente disponíveis e otimizar a execução da ação escolhida – podemos, de modo mais ou menos deliberado, mais ou menos automático, passar em revista mentalmente as imagens que representam diferentes opções envolvidas em uma ação, diferentes cenários, diferentes resultados da ação. Podemos selecionar a mais apropriada e rejeitar as inconvenientes. (DAMÁSIO, 2000, p. 43).

Segundo Ferreira (1975, p. 1397), transcendência é uma palavra originária da expressão latina *transcendentia* e significa “escalada (de) um muro”, cujo radical é proveniente da expressão latina *transcendere*, com significado de “exceder; passar além de; ultrapassar; elevar-se acima de...”. Tais conceitos remetem-nos à idéia da capacidade do ser humano em superar os limites da experiência possível. De ir além do sujeito para algo fora dele²¹. Já a autotranscendência é apontada por Newberg, como a nossa necessidade inerente de passar de um estágio para outro. Segundo ele, fazemos isso o tempo todo. “A cada momento nos tornamos pessoas um pouco diferentes do que costumávamos ser” (NEWBERG *apud* TRACCO, 2006, p. 35) ou, como diria Espinosa, acerca da felicidade tão almejada por todos: “a felicidade é a passagem de um estado de perfeição menor, para um estado de perfeição maior” (*apud* LOPES, 2001, p. 173). Para Paul Tillich, a mente humana detém a capacidade de continuar a ir indefinidamente transcendendo as realidades finitas na direção macrocós mica e microcós mica, porém a própria mente permanece presa à finitude de seu portador individual. Segundo ele, “o poder de autotranscendência infinita é uma expressão do fato de que o homem pertence àquilo que está além do não-ser, isto é, ao ser-em-si²²” (TILLICH, 1987, p. 163). Neste contexto, podemos definir a experiência do sagrado como um fenômeno que possibilita a consolidação da função de autotranscendência do ser humano, ou ainda, invertendo-se o sentido da abordagem, o “profano em seu sentido genuíno expressa exatamente aquilo que chamamos de resistência à autotranscendência, isto é, permanecer diante da porta do templo, estar fora do sagrado” (TILLICH, 1987, p. 451), cujas conseqüências podem ser toleradas pelos indivíduos, desde que não se constitua numa ameaça à função básica de sobrevivência ou autopreservação, pois, a maior resistência e oposição ao sagrado não se constitui na realidade profana. “Num nível mais

²¹ “... estamos sempre preocupados e impulsionados para irmos sempre além daquilo que já somos, então muito provavelmente tanto as religiões quanto as várias psicologias, sempre estarão despertando interesses e atraindo os seres humanos, partindo do pressuposto de que, enquanto seres humanos, sempre teremos cintilando, dentro de nós, um desejo irrevogável no sentido de procurar nos superar e nos desenvolver, sempre; pois possuímos, psiquicamente, um impulso interior para a transcendência, em relação às nossas realidades tanto sociais, quanto pessoais.” (LAGO, 2001, p. 173).

²² “... a afirmação mais abstrata e completamente não-simbólica que é possível, isto é: que Deus é o ser-em-si ou o absoluto. Contudo, depois de fazer isto, nada mais pode ser dito sobre Deus como Deus que não seja simbólico. Como já vimos [sic!], Deus como o ser-em-si é o fundamento da estrutura ontológica do ser sem estar sujeito ele mesmo a esta estrutura. (...); isto é, ele tem o poder de determinar a estrutura de tudo o que tem ser”. (TILLICH, 1987, p. 202).

profundo, todavia, o sagrado tem outra categoria oposta, a do caos. O cosmo sagrado emerge do caos e continua a enfrentá-lo como seu terrível contrário” (BERGER, 1985, p. 39-40). Podemos definir, então, o profano como uma forma própria de conceber qualitativamente o mundo e a realidade das coisas; uma expressão de sentido alheia à vulnerabilidade das funções básicas do ser humano; uma construção desprovida de significado e significação que envolve e diferencia a conotação estabilizadora do sagrado, e que se confunde com a contínua ameaça do caos. Estrutura-se, portanto, um quadro de referência²³ onde a interação descritiva é solidária, pois assim como o profano é parte do caos, “o sagrado é, em si mesmo, parte do profano” (CROATTO, 2001, p. 59).

1.5 ASPECTOS ONTOLÓGICOS

Pode-se referir neste momento ao fato de que a “experiência do sagrado” constitui, na verdade, numa experiência²⁴ senso-perceptiva e não numa experiência de conteúdo. Experiências senso-perceptivas, também denominadas experiências de sentido, são aquelas que podem ser denominadas como experiências estruturais da consciência. São experiências que propiciam o início do processo humano de criação, estruturação, ou elaboração de quadro de referências ou de conteúdos. Citando Osvaldo L. Ribeiro, ao empregar a terminologia de Charles S. Peirce, temos que:

Experiência de sentido seriam organizações hermenêutico-estruturais da percepção, atuando na consciência hermenêutica humana, e desdobrando-se e atualizando-se nas inumeráveis concretizações noológicas da secundidade. Em termos mais simples. Há coisas no mundo (primeiridade). São o que são, independente de pelo que a espécie humana (terceiridade) as tome. Justamente, contudo, porque é a espécie humana, as consciências humanas (terceiridade) concretas, culturais, desdobram-se sobre as coisas do mundo (primeiridade) e apreendem-nas segundo seu jogo hermenêutico-noológico (secundidade), elaborando, assim, e com elas, seu mapa mental. Na cabeça de uma pessoa (terceiridade) vivem as representações funcionais-instrumentais das coisas do mundo, bem como do mundo (secundidade), através de cujo mapa hermenêutico-noológico essa pessoa caminha sobre e entre as coisas do mundo (primeiridade). (RIBEIRO, 2007).

²³ Segundo Goodman, os quadros de referência estão associados a um sistema de descrição ou versões de mundos, e não ao que é descrito. Por isto, “a ‘verdade’ deve ser concebida como outra coisa que não um correspondente de um mundo já pronto: uma afirmação é verdadeira, e a descrição ou representação é certa, para o mundo que lhe cabe” (OVERING, 1994, p. 88-90).

²⁴ Ver a nota de rodapé n.7.

Neste desdobramento da espécie humana sobre as coisas do mundo, o Cosmo sagrado e o Caos emergem respectivamente como representações que traduzem o caráter orientador da experiência pessoal e a intensidade com a qual o ser humano é afetado em sua relação com o objeto que interage, quer seja conhecido ou não. “O desconhecido não é aquilo a respeito do qual não sabemos absolutamente nada, mas é aquilo que, no que conhecemos, se impõe a nós como elemento de inquietação” (HEIDEGGER *apud* BUZZI, 1989, p. 24). No dizer de Buzzi (1989, p. 23), “o ser que se mostra nos entes estimula o pensamento a conhecê-lo”, mas “ao apresentar-se, porém, inquieta o já inquieto pensamento precisamente porque ainda não é conhecido”. Assim, “ao devotar-se à reforma da ruína da existência-no-mundo, o pensamento celebra o inefável da ruína, o desconhecido de sua busca”.

Para alguns, o termo sagrado, como elemento de significação ou de sentido, ou até mesmo como “modalidade de ser no mundo” (ELIADE, 1992, p. 20), constitui-se num modo de interpretar a experiência por meio de uma perspectiva que recria e transfigura o mundo percebido. Constitui-se num elemento de ocultação da realidade, de negação do fato de que o caos nada mais é, que um estado específico do ser aberto a todas as possibilidades da existência.

Afirma-se o desconhecido (o Caos), reconhecendo-o, mas apenas o suficiente para encobri-lo com determinações (como o Sagrado, por exemplo). Dessa forma, a religião nega o imaginário radical (criador e fonte das significações), afirmando uma criação imaginária particular. [...] A alteridade, o caos são fissuras, ameaças à instituição global de uma sociedade. Dessa forma ela precisaria ser encoberta/ocultada. O mundo humano tem-se instituído como apresentação/ocultação do caos. E essa apresentação/ocultação do caos é operada pela significação. A significação emerge para recobrir o caos negando-o. (PERRUSI, 1998, p. 37-38).

1.6 IMANÊNCIA, CONSCIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE

As implicações religiosas desta análise já se apresentavam de maneira óbvia no problema ontológico proposto por Van der Leeuw (*apud* SCORALICK, 2004) – como pode haver uma experiência do transcendente se a experiência humana é imanente por natureza? – cuja resposta já se evidenciava na análise de Gargani ao afirmar que “se a transcendência religiosa não fosse uma diferença que emerge das figuras atuais e da nossa experiência, nem sequer poderia ser nomeada” (GARGANI, 2000,

p. 129). Nesta perspectiva imanente do fenômeno religioso, a concepção antropocêntrica do fenômeno hierofânico de Croatto é aperfeiçoada, pois a transcendência deixa de ser uma “repartição das raias ontológicas entre classes de entes” para se afirmar “como ponto crítico da atividade de interpretação dentro do fluxo dos fenômenos da vida e da história” (GARGANI, 2000, p. 129).

Por outro lado, o movimento em direção à imanência, que traçamos aqui [sic!], consoante ao verdadeiro movimento no interior da transcendência religiosa. Poderíamos prosseguir por meio de exemplos, cuja soma levaria ao resultado aparentemente paradoxal de que a transcendência religiosa alcança seu significado nas reentrâncias de uma reflexão que recompõe a imanência dos seus termos. A transcendência se torna imanente. (GARGANI, 2000, p. 130).

Como consciência e emoção estão relacionadas à sobrevivência do indivíduo e igualmente alicerçadas na representação do corpo (DAMÁSIO, 2000, p. 58), a experiência do sagrado, como sentido ou significado para a vida, está fortemente imbricada no aspecto emocional do indivíduo, cuja descrição, quase poética de Rubem Alves, nos fornece uma excelente perspectiva:

O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. É uma transformação de nossa visão de mundo, na qual as coisas se integram como em uma melodia, o qual nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor, possuídos por um sentimento oceânico..., sensação inefável de eternidade e infinitude, **de comunhão com algo que nos transcende**, envolve e embala, como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas. (ALVES, 2005, p. 120 [grifos meus]).

O sagrado é, pois, uma experiência estrutural da consciência do ser humano, que se vê desorientado frente ao caos de suas possibilidades de existir e ao estado de tensão entre sua liberdade e sua finitude. “O homem é o espelho no qual se torna consciente a relação de tudo o que é finito com o infinito” (TILLICH, 1987, p. 451). Desta forma, descobrimos o sagrado, não somente como um estado específico do ser que possibilita a consciência consolidar sua essência, ou no dizer de Heidegger (*apud* HEGEL, 1996, p. 340), de se tornar alguma coisa, que ao mesmo tempo, ela ainda não é, mas também, como o testemunho de um colapso existencial diante das escolhas, um esforço solidário da consciência às insinuações exploratórias do pensamento, ou como diria Ortega y Gasset (1983, p. 351), “a faixa exasperada de um ser que se sente perdido no mundo e quer se orientar”.

1.7 SÍMBOLO E ETHOS

Segundo Galimberti (2002, p. 227), o conceito de consciência evoluiu paralelamente ao desenvolvimento da filosofia, da psicologia e da neurofisiologia. “Cada uma destas disciplinas, em seu momento, defendeu os aspectos subjetivos, de comportamento ou fisiológicos da consciência, proporcionando definições parciais e limitadas ao campo de investigação”. Seguindo estes conceitos, é possível aglutinar as duas posições seguidas no estudo e na descrição da consciência²⁵ nos dias de hoje, nas quais ela também pode ser vista como uma entidade fisiológica neurofisiologicamente localizável que promove o fenômeno qualitativo da psiquê, através de mecanismos próprios, dentre os quais, aqueles também associados a toda manifestação de espiritualidade.

A espiritualidade é a dimensão que corresponde à abertura da consciência ao significado e à totalidade de vida, possibilitando uma recapitulação qualitativa de seu processo vital. Portanto envolve a busca pelo sentido ou significado para a existência e está articulada a uma necessidade mitificante, ao imaginário e ao simbólico. (MONTEIRO, 2006, p. 15).

A articulação simbólica da espiritualidade se deve basicamente ao fato de que “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos*²⁶ de um povo e sua visão de mundo” (GEERTZ, 1989, p. 103), e como forma simbólica culturalmente consolidada, ratificam sua função por meio da qual “os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 103). A religião se consolida desta forma, como um sistema simbólico cuja estrutura e estruturação se impõem às consciências individuais ao lhe conceber²⁷ um sentido que promove a integração social ou, nas palavras de Bourdieu (2001, p. 9), “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a

²⁵ Dentre os principais dados neurológicos e neuropsicológicos colhidos sobre a consciência destacam-se: a) a operação de regiões e sistemas cerebrais específicos estabelecendo uma arquitetura neural que a sustenta; b) o fato de que a consciência e o estado de vigília, assim como a consciência e a atenção básica podem ser distinguidos; c) o fato de que a consciência e emoção não são separáveis; d) o fato de que a consciência não é um monólito e, e) os aspectos mais iniciais da consciência são parte da transição biológica que possibilitam as inferências e interpretações. (DAMÁSIO, 2000, p. 33-37).

²⁶ Estilo de vida aprovado (GEERTZ, 1989, p. 146), ou ainda, “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1989, p. 143).

²⁷ A concepção é o significado do símbolo. (GEERTZ, 1989, p. 105).

estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo”. Assim, todo agente religioso, como propagador dos instrumentos de legitimação efetiva²⁸, age basicamente através de uma correspondência simbólica, relacionando as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas, com a realidade suprema fundada no “sagrado *realissimum*” (BERGER, 1985, p. 45) que lhe empresta a sustentabilidade.

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 1989, p. 104).

As representações simbólicas relacionadas à religião, especificamente à concepção do sagrado, se constituem num monumento que testemunha a capacidade de auto-superação do ser humano; uma experiência marcada pela infusão dos seus próprios sentidos sobre um universo ainda não submetido ao ordenamento interpretativo por parte da sociedade da qual participa, e que por isto é percebido como uma ameaça à estabilidade ou ordenamento de suas precárias construções de mundo.

Percebemos, então, que o homem é sempre mais do que é, como um ser de desejo, à medida que cria e busca novos mundos, e sempre menos do que deseja ser, na medida em que se constitui como um ser de falta, inacabado e transitório. Nesse sentido, identificamos a busca por transcendência e, conseqüentemente, a experiência religiosa como uma das respostas perante essa condição. Essa busca reflete um clamor do homem por uma realidade (o sagrado) onde a vivência da falta se converta em totalidade, e assim um mundo que não tem sentido em si passa a transbordar de significados expressos nas atitudes, nos gestos e nos movimentos em nome do transcendente. (MONTEIRO, Ano IV, p. 2)

Na prática, assim como o cosmos (ordem, organização) e o caos estão presentes na manifestação do ser indicando que ontologia é, também, necessariamente cosmologia (CASTORIADIS *apud* PERRUSI, 1998, p. 35), a consagração

²⁸ “A legitimação efetiva importa no estabelecimento de uma simetria entre as definições objetiva e subjetiva da realidade” (BERGER, 1985, p. 45).

(sacralização) equivale à cosmização (ELIADE, 1992, p. 33); reflete uma experiência de conotação organizadora estabelecida junto ao que é percebido pelo indivíduo, como uma desordenada realidade das coisas. “Contudo, nas raízes do universo, para além da paisagem familiar, o caos continua a reinar soberano” (CASTORIADIS *apud* PERRUSI, 1998, p. 35), enquanto aguarda o desafio inquiridor de nossos sentidos.

A emergência do cosmos, da ordem, faz ver propriamente as relações criadas pelo homem ao imprimir sentido a um mundo sem-sentido. Porque o Ser é Caos e não há sentido algum intrínseco a ele, embora todo sentido seja possível, o mundo emerge como mundo de significações. O ser humano aparece, então, como criador de seu próprio mundo pela criação de instituições e de significações imaginárias que, no entanto, não determinam o mundo de uma vez por todas. Isso de tal modo, que o cosmos (mítico ou filosófico) é a tentativa de dar sentido a um mundo sem-sentido, dar ordem a mundo desordenado, contudo prenhe de sentido, por seu turno, organizável. (PERRUSI, 1998, p. 35).

No dizer de Berger (1985, p. 41), estas conotações testificam o projeto de auto-superação humana, “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”, valendo-se da intermediação e da força representativa de seu instrumental simbólico ainda que manipulado no interesse político.

O que quer que a religião possa ser, além disso, ela é, em parte, uma tentativa [...] de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. Entretanto, os significados só podem ser “armazenados” através dos símbolos. (GEERTZ, 1989, p. 144)

Ou ainda, em outros termos:

O símbolo não é importante apenas porque prolonga uma hierofania ou porque a substitui, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo de hierofanização e porque, no momento próprio, é ele próprio uma hierofania, quer dizer, porque ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra “manifestação” revela. (ELIADE, 1993, 364).

Desta forma pode-se compreender o fundamento de um dos traços marcantes da sociedade global, “o privilégio do pólo sensorial na produção de sentido religioso em detrimento do pólo ideológico. Noutras palavras, os símbolos parecem mobilizar

mais que as idéias” (STEIL, 2008, p. 13), justamente por se apresentarem, segundo Berger (1985, p. 114), como elementos decisivos para viabilidade do ser humano como criatura. “Assim, nossos bens mais valiosos são sempre os símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo: os símbolos de nossas *Weltanschauung*²⁹ e *Lebensanschauung*³⁰” (LANGER *apud* BERGER, 1985, p. 114).

Sendo assim, parece desnecessário continuar a interpretar as atividades simbólicas – religião, arte, ideologia – como nada mais que expressões um pouco disfarçadas de algo diferente do que são: tentativas de fornecer orientação a um organismo que não pode viver num mundo que ele é incapaz de compreender. (GEERTZ, 1989, p. 158).

1.8 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

Como um fenômeno moldado na consciência dos indivíduos, o sagrado evidencia seu aspecto funcional ao propiciar a síntese do real com as construções imaginárias configuradas nos elementos simbólicos, que integram o ser social do *homo religiosus (sapiens)*. Reitera-se seu atributo de propiciar à consciência, a consolidação de sua função essencial: de se tornar alguma coisa, que ao mesmo tempo, ela ainda não é. Nesta experiência senso-perceptiva, na qual o caos é suplantado pelo elemento fundante do cosmo sagrado, através da criação, estruturação ou elaboração de quadros de referências, nenhuma categoria³¹ evidencia mais uma ruptura de nível na qual o ser humano pode transitar com tanta ingerência sobre sua consciência do que a categoria espacial. Este será o tema tratado no próximo capítulo.

²⁹ Concepção ou interpretação do mundo.

³⁰ Concepção de (a) vida.

³¹ Adoto aqui o conceito de Durkheim para se referir ao sistema de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo, cuja origem está associada à religião, e que influenciou as noções essenciais que dominam toda nossa vida intelectual como as de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. (DURKHEIM, 1989, p. 38).

2 O ESPAÇO-TEMPO SAGRADO

A percepção dos elementos (fixos) que integram a paisagem empregada pelo ser humano para consolidar sua existência ao longo do tempo, ao se projetar para o futuro mediante as oportunidades herdadas do passado (fluxo), apontam para o determinismo geográfico de seus referenciais na construção de sua identidade individual – o homem é produto do meio, e consolidam o fato de que ao empreender mudanças concretas em seu mundo, o ser humano concretiza sua própria mudança.

2.1 O ESPAÇO

O conceito de espaço evoluiu desde Descartes, ao criar a geometria analítica e determinar um ponto do espaço no plano cartesiano, até Kant, para o qual o espaço é concebido como uma forma apriorística e, portanto, independente da experiência sensível.

Para Kant, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores uma às outras que ele forma a noção de espaço; pelo contrário, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. (CHAUÍ, 1983, p. X).

Contudo, segundo Elias (1998, p. 34), admitir uma síntese *a priori* implicaria que os seres humanos têm não apenas uma aptidão para estabelecer as ligações sintéticas dos acontecimentos, mas também uma predisposição que os obrigaria a estabelecer ligações específicas e a construir os conceitos correspondentes, tais como “tempo”, “espaço”, que apresentam o caráter do não aprendido e do imutável. Esta hipótese não é sustentável, segundo o referido autor, em virtude do fato de que “todas as ligações específicas que estabelecemos e todos os conceitos que utilizamos em correspondência com elas, ao falarmos e ao refletirmos, são resultantes da aprendizagem e da experiência”.

Para Milton Santos (2008, p. 61), o espaço é um “conjunto de fixos e fluxos”, onde os elementos fixados em um determinado lugar permitem ações que modificam o próprio lugar, e os fluxos novos ou renovados “recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar”. Assim, “os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua

significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam” (SANTOS, 2008, p. 61-62).

Segundo o referido autor, no início da história do homem, a configuração territorial era simplesmente o conjunto dos complexos naturais. À medida que a história vai fazendo-se, a configuração territorial é dada pelas obras em que se caracterizam as intervenções humanas. “Cria-se uma configuração territorial que é cada vez mais o resultado de uma produção histórica e tende a uma negação da natureza natural, substituindo-a por uma natureza inteiramente humanizada” (SANTOS, 2008, p. 62). Neste contexto, segundo Santos (2008, p. 63), o espaço é formado “por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos³² e sistemas de ações³³, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”.

Sistemas de objetos e sistemas de ações interagem. De um lado, os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistemas de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes, É assim que o espaço encontra sua dinâmica e se transforma. (SANTOS, 2008, p. 63).

2.2 A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO

Coube a Mircea Eliade a descrição da sacralidade do meio em que se vive, como uma experiência de ruptura de nível onde o espaço³⁴ é percebido de forma não-homogênea, como uma experiência primordial correspondente a uma “fundação do mundo”. Segundo ele, para o *homo religiosus*, “o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p. 25-26), permitindo assim a constituição do mundo, porque tal rotura revela o ponto referencial, o eixo central de toda orientação futura.

³² “... um objeto é tudo aquilo a que se pode dirigir a nossa consciência” (MESSER *apud* SANTOS, 2008, p. 67).

³³ “A ação é um processo, mas um processo dotado de propósito, segundo Morgenstern, e no qual um agente, mudando alguma coisa, muda a si mesmo” (SANTOS, 2008, p. 78).

³⁴ Adoto a concepção de espaço geográfico elaborada por Milton Santos (1982) que se refere a esta categoria como, “a acumulação desigual de tempos”, o que significa conceber espaço como heranças. “O mesmo Milton Santos (1997) vai se referir a espaço-tempo como categorias indissociáveis, nos permitindo uma reflexão sobre espaço como coexistência de tempos. Desta forma, num mesmo espaço coabitam tempos diferentes, tempos tecnológicos diferentes, resultando daí inserções diferentes do lugar no sistema ou na rede mundial (mundo globalizado), bem como resultando diferentes ritmos e coexistências nos lugares. Constituindo estas diferentes formas de coexistir, materializações diversas, por consequência espaço(s) geográfico(s) complexo(s) e carregado(s) de heranças e de novas possibilidades”. (SUERTEGARAY, *Scripta Nova*, 2001).

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (ELIADE, 1992, p. 26).

Assim, o nosso mundo é percebido como um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou estabelecendo um momento cosmogônico: “o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 1992, p. 33).

O caos pode ser precisado no espaço não-estruturado. Isso é possível porque o espaço mesmo não é um lugar, mas a possibilidade de todos os lugares. O caos diferencia-se do nada, pois não tem como anticonceito do ser, a existência. O caos é um estado específico do ser, não em uma forma objetivada, mas dinâmica, abrindo-se a todas as possibilidades. A ordem, ao contrário, define lugares e mostra alternativas claras para as mudanças de posição. (BRÜSEKE, 1993).

O significado da relação constitutiva da consciência com o referencial cosmológico que a envolve condiciona toda dimensão qualitativa na qual o espaço é avaliado, estabelecendo-se, assim, um gradiente de sentido descritivo ou de significação estabilizadora, que oscila entre as reações de indiferença ou deslumbramento por parte dos indivíduos, seja num horizonte de consideração pessoal ou de ordem coletiva. Tal gradiente é condicionado pelas consciências individuais, na medida em que cada organismo tem o conhecimento próprio da intensidade com a qual o seu estado foi afetado pelo objeto que é considerado ou por sua representação.

Vem alguém à minha propriedade e fala: “Aqui é muito pobre. Só tem algumas pedras, algumas árvores e algumas cabras”. Ele não viu a minha propriedade. Aquilo era só o território. O principal estava invisível. O que faz minha propriedade é aquilo que não se vê e que liga as pedras, as árvores e as cabras e me liga a tudo. (SAINT-EXUPÉRY *apud* BUZZI, 1989, p. 11).

Assim, em termos de meio de coexistência, podemos definir o *homo religiosus* como aquele que, mediante sua herança sócio-cultural, tende a conceber qualitativamente o espaço que o cerca, dentro de uma referencialidade voltada para o caráter axiológico de suas funções básicas de autotranscendência e

autopreservação, garantindo-lhe, então, uma melhor adaptabilidade na estruturação do novo quadro de referência cuja transição ou atualização é imposta pela ação exploratória do pensamento ou pela ação solidária da consciência.

A consciência introduz a possibilidade de construir na mente algum equivalente das especificações reguladoras ocultas no “núcleo do cérebro”, um novo modo de o ímpeto de viver impor suas demandas e de o organismo agir com base nelas. A consciência é o rito de iniciação que permite a um organismo equipado com a capacidade de regular seu metabolismo, com reflexos inatos e com a forma de aprendizado conhecida como condicionamento tornar-se um organismo com mente, o tipo de organismo em que as reações são moldadas por um interesse mental pela vida do próprio organismo. Espinosa afirmou que o esforço da autopreservação é o primeiro e único fundamento da virtude. (DAMÁSIO, 2000, p. 44-45).

Assim, segundo Eliade (1992, p. 30-31), “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”. A hierofania transforma-se num sinal que aponta para um centro, e que põe fim “à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação”.

O centro, no espaço sagrado, não é pois apenas uma realidade geométrica ou topográfica, nem uma simples construção ritual. Ele é o ponto de início absoluto em que as energias divinas irrompem, e ao mesmo tempo é o lugar em que o homem faz a experiência dessa realidade total. Origem, raiz, germe dessa última realidade, o centro que delimita o espaço sagrado é ao mesmo tempo o ponto mais profundo de cada ser humano e o lugar de referência para o qual, continuamente, devemos voltar. (MESLIN, 1992, p. 135).

2.3 O ESPAÇO RELATIVIZADO

Na realidade, o mundo em que vivemos é extremamente complexo, e várias propostas, modelos ou articulações teóricas procuram de alguma forma explicá-lo, traduzindo seu multiforme aspecto ao nível da inteligibilidade humana. Em termos da realidade de um mundo cuja descrição se enquadra, desde junho de 1915, em um modelo proposto por Albert Einstein em sua teoria da relatividade geral³⁵, a ciência

³⁵ “A nova teoria do espaço-tempo curvo foi denominada relatividade geral, para distinguir-se da teoria original que não falava sobre a gravidade, conhecida agora como relatividade restrita. Ela foi confirmada espetacularmente em 1919, quando uma expedição britânica à África Ocidental observou uma pequena deflexão da luz ao passar perto do Sol durante um eclipse. Foi uma evidência direta de que o espaço e tempo são deformáveis, e isso provocou a maior mudança em nossa percepção do

reconhece o fato de que “o tempo não está inteiramente separado e independente de espaço, e sim combinando com ele para formar um objeto [sic!] chamado espaço-tempo” (HAWKING, 2005, p. 42). Abordando a heterogeneidade do tempo, Eliade (1993, p. 313) refere-se a esta questão como um dos problemas mais difíceis da fenomenologia religiosa. “A dificuldade não está apenas numa diferença de estrutura entre tempo mágico-religioso e o tempo profano; ela reside ainda no fato de a própria experiência do tempo como tal nos povos primitivos não equivaler sempre à experiência do tempo de um ocidental moderno”, conforme foi objetivada em nossa análise. Assim, “o conceito de tempo, no uso que fazemos dele, situa-se num alto nível de generalização e de síntese, que pressupõe um riquíssimo patrimônio social de saber no que concerne aos métodos de mensuração das seqüências temporais e às regularidades que elas apresentam. É claro que os homens dos estágios anteriores não podiam possuir esse saber, não porque fossem menos ‘inteligentes’ do que nós, mas porque esse saber exige, por natureza, muito tempo para se desenvolver” (ELIAS, 1998, p. 35).

O espaço é, na verdade, uma categoria que descreve a acumulação desigual de tempos (SANTOS *apud* SUERTEGARAY, 2001). Tal concepção físico-geográfica encontra seu correspondente religioso na expressão *templum-tempus* interpretada por Usener.

Cabe a Hermann Usener o mérito de ter sido o primeiro a explicar o parentesco etimológico entre *templum* e *tempus*, ao interpretar os dois termos pela noção de intersecção. Investigações ulteriores afirmaram ainda mais esta descoberta: “*Templum* exprime o espacial, *tempus* o temporal. O conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal”. (ELIADE, 1992, p. 68).

Segundo Hawking (2005, p. 43), no espaço-tempo da relatividade, qualquer evento – isto é, qualquer coisa que aconteça num dado ponto do espaço e num dado tempo – pode ser especificado por quatro números ou coordenadas, ressaltando-se que não existe uma distinção real entre as coordenadas de espaço e de tempo, exatamente como não existe diferença real alguma entre quaisquer coordenadas espaciais. Para Davies (2002, p. 56), entretanto, a participação

universo onde vivemos desde que Euclides escreveu os *Elementos da geometria*, por volta de 300 a.C. A teoria da relatividade geral de Einstein transformou espaço e tempo de um palco passivo onde os eventos ocorrem a participantes ativos na dinâmica do universo”. (HAWKING, 2001, p. 19-21).

diferenciada do espaço e do tempo em nossa experiência cotidiana é estabelecida por meio de uma distinção que se constitui na “base do conceito chave de causalidade, evitando que causa e efeito se confundam de forma insolúvel”. Na concepção relativista, porém, o espaço e o tempo deixam de ser entidades absolutas invariáveis para todos os observadores, conforme a rígida definição da teoria de Newton, para se converter em categorias condicionadas à velocidade relativa entre os seus observadores (GLEISER, 2001, p. 224). Em um universo assim, onde a percepção dos eventos é marcada pela relatividade, onde “a distinção entre passado, presente e futuro é apenas uma ilusão, embora persistente” (EINSTEIN *apud* DROSNIN, 1997, p. 30), a desorientação se constitui numa ameaça sempre presente, e o cosmo sagrado emerge como um espaço absoluto e estável, e por isto, como sinal ou reduto de segurança.

O cosmo sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação “correta” com o cosmo sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa “relação correta” é ser abandonado à beira do abismo da incongruência. Não é fora de propósito observar aqui que o vocábulo “caos” deriva de uma palavra grega que quer dizer “voragem” e que “religião” vem de uma palavra latina que significa “ter cuidado”. (BERGER, 1985, p. 40).

Neste mesmo contexto espacial relativista descrito por Milton Santos (SUERTEGARAY, 2001), tendo como referência o fato de que num mesmo espaço coabitam tempos diferentes, a sacralidade do espaço para o homem religioso pode ser compreendida também, neste quadro de referência, não como uma mudança nos valores de suas coordenadas, mas sim, na ressignificação sensoperceptiva de um novo (ou velho) tempo, o tempo da hierofania primordial. Ou seja, o tempo sagrado aponta para um espaço sagrado e vice e versa³⁶.

³⁶ A filosofia moderna apresentou duas versões que estabelecem um elo para relacionar as categorias de tempo e espaço. As definições de que o “espaço é tempo”, de Hegel, e de que o “tempo é espaço”, de Bergson. Para Hegel, o espaço é entendido “como uma pluralidade abstrata de pontos que, apesar de estarem mesclados, se distinguem um fora do outro, este ‘ser’ espaço só pode ser revelado como tempo. Para Hegel, o tempo é na verdade espaço, o ponto do iminente agora, - o momento absoluto do ser presente”. Por outro lado, na concepção de Bergson, Castoriadis também “conclui que o tempo contém o espaço, uma vez que é no tempo que emergem ou são criadas as formas” (JARDILINO, 2001, p. 17-18).

O homem religioso vive assim em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. (ELIADE, 1992, p. 64).

Nesta cosmogonia encerra-se a repetição de “um ato primordial: a transformação do caos em cosmos, pelo ato divino da criação”. Neste particular, pode-se referir ao espaço como uma instância que possibilita um ponto de apoio ou de forças no qual o *homo religiosus* se encontra e se supera. No esforço por organizar o espaço, em que se encontra inserido, o ser humano orienta-se numa atividade onde, segundo Eliade (1992, p. 34-35), “reitera-se a obra exemplar dos deuses”.

A esse respeito, todo ato se mostra apto a tornar-se um ato religioso, da mesma maneira que todo objeto cósmico se mostra apto a tornar-se uma hierofania. O que é o mesmo que dizer que qualquer instante se pode inserir no Grande Tempo e projetar o homem em plena eternidade. A existência humana realiza-se, pois, simultaneamente, em dois planos paralelos: o do temporal, do devir, da ilusão, e o da eternidade, da substância, da realidade. (ELIADE, 1993, p. 374).

Assim, em termos operacionais, pode-se afirmar que a sacralização do espaço se constitui, na verdade, numa técnica de orientação elaborada pelo ser humano, na qual seu desejo de “viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão” (ELIADE, 1992, p. 32). Tal percepção do caráter efêmero da vida se constitui no elemento comum que tende a influenciar ao longo do tempo, a rotina diária e a consciência das pessoas.

O que existe além da fronteira relativamente demarcada do conhecimento acreditado e que se avulta como pano de fundo na rotina cotidiana da vida prática é justamente o que coloca a experiência humana ordinária num contexto permanente de preocupação metafísica e levanta a suspeita difusa, oculta, de que se pode estar perdido num mundo absurdo. (GEERTZ, 1989, p. 117).

2.4 A DESSACRALIZAÇÃO DA TERRA

Segundo Mircea Eliade (1992, p. 99), “para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente ‘natural’ [...]. O mundo está impregnado de sacralidade” ou ainda,

“algumas experiências religiosas superiores identificam o sagrado ao universo inteiro. Para muitos místicos, a integralidade do cosmos constitui uma hierofania” (1993, p. 373). Segundo o referido autor, a primeira valorização religiosa da Terra ocorreu de forma indistinta, ou seja, “ela não localizava o sagrado na camada telúrica propriamente dita, mas confundia numa única unidade todas as hierofanias que se tinham realizado no meio cósmico envolvente – terras, pedras, árvores, águas, sombras, etc.” (ELIADE, 1993, p. 196). Toda cratofania³⁷ e toda a hierofania têm o poder de transfigurar o lugar que lhes serviu de teatro, elevando-o da categoria de espaço profano (ou caótico) para espaço sagrado. (ELIADE, 1993, p. 295).

Contudo, a postura do ser humano em relação à natureza sofreu um forte impacto após a revolução científico-tecnológica e industrial. Segundo Eliade (1992, p.126), “a experiência de uma natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência”. Para Arcângelo Buzzi (1989, p. 100-102), diferentemente do homem de fé, o homem de ciência vive de pé confrontando-se com a realidade, aprofundando-se nela, buscando o conhecimento das causas que a regem para exercer seu controle e domínio. A ciência é a ferramenta com a qual vencemos a resistência da realidade; “é a aprendizagem de dominação da natureza. Está na antítese da aprendizagem religiosa. A religião suplica forças para acolher o que acontece. A ciência acumula forças para dominar”.

Segundo Weber (1982, p. 165), o progresso científico é a mais importante fração do milenar processo de intelectualização do ser humano. Assim, a intelectualização e a racionalização da sociedade acabaram por produzir um mundo dessacralizado, ou, no dizer de Weber, um mundo desencantado:

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa intelectualização. (WEBER, 1982, p. 165).

³⁷ “... manifestações da força e, por conseqüência, são temidas e veneradas” (ELIADE, 1993, p. 21).

Sem a percepção de um espaço em que se evidencie o aspecto de “sobrenatura”, a que se referiu Eliade (1992, p. 100), a natureza perde o seu poder de referencialidade para a consciência humana, tornando-se num espaço de profanidade. Assim, graças à ciência, “na experiência contemporânea do espaço, já não há mais um ponto fixo que funda o mundo, mas uma pluralidade de pontos em que o homem se movimenta” (JARDILINO, 2001, p. 21).

Prigogine acusa a ciência moderna de estar sendo contra a natureza, pois nega a complexidade e o devir do mundo em nome de um mundo cognoscível e eterno, ditado por um pequeno número de leis simplistas e imutáveis. Segundo os autores, essa postura, infelizmente, conduz a uma visão mecanicista da natureza, na qual a ciência é apenas um instrumento de domínio e onde o cientista, assim como toda a humanidade, não faz parte desse seu objeto de domínio. (FRÓIS, 2004, p. 6).

2.5 A MÍTICA RESSACRALIZAÇÃO DA TERRA

Potencializada por uma perspectiva antropocêntrica, séculos de dominação e distanciamento do homem em relação à sacralidade da natureza produziram sérios efeitos colaterais no meio ambiente. Agora alguns cientistas reconhecem as ameaças a que os seres humanos foram conduzidos por esta postura isolacionista e se voltam para a religião, como mecanismo de cura das seqüelas ambientais³⁸ que o progresso produziu. Segundo Toolan (1994, p.9), homens como Carl Sagan, Hans Bethe, Freeman J. Dyson e Stephen Jay Gould assinaram, no início da década de 1990, uma carta intitulada “Preservando e cuidando da Terra; Apelo a um compromisso conjunto na Religião e na Ciência”, na qual faziam um comovente apelo:

Em nosso entender, o que é tido como sagrado tem mais probabilidade de ser tratado com respeito e cuidado. Nosso lar planetário deveria ser considerado assim. Os esforços para salvaguardar e preservar o meio ambiente devem ser impregnados de uma visão do sagrado.

³⁸ “Poluição é uma alteração indesejável nas características físicas, químicas ou biológicas da atmosfera, litosfera ou hidrosfera que cause ou possa causar prejuízo à saúde, à sobrevivência ou às atividades dos seres humanos e outras espécies ou ainda deteriorar materiais. Para fins práticos, em especial do ponto de vista legal de controle da poluição, acrescentamos que o conceito de poluição deve ser associado às alterações indesejáveis provocadas pelas atividades e intervenções humanas no ambiente” (BRAGA, 2005, p. 6).

Seguindo esta tendência, as atuais abordagens que mesclam religião e ecologia³⁹, em sua maioria, procuram reconstruir um vínculo quebrado entre o homem e a criação, ao enfatizarem nosso “parentesco” com a comunidade biológica do planeta e o destino comum que partilhamos, apelando sempre para uma visão de sacralidade da mãe Terra, ou, como diria Thomas Berry (*apud* TOOLAN, 1994, p. 11), para “a qualidade numinosa de toda a realidade terrena”. Para alguns, esta percepção emerge até mesmo como elemento de legitimação da consciência ecológica.

Por isso falamos da necessidade de um verdadeiro resgate do sagrado. A profanidade reduziu o universo a uma realidade inerte, mecânica e matemática e a Terra a um simples repositório de recursos entregues à disponibilidade humana. [...] Se não conseguirmos refazer o caminho de acesso ao sagrado, não garantiremos o futuro da Terra. A ecologia se transformará numa técnica de simples gerenciamento da voracidade humana mas jamais em sua superação. (BOFF, 2004, p. 161).

Porém, estas reaproximações são conduzidas sem que seja levado em consideração o aspecto autotranscendente da própria realidade⁴⁰, definido por Paul Tillich (1987, p. 250-251) como estado correlato ao êxtase, e que aponta para a experiência do sagrado enquanto este transcende a experiência ordinária sem que a mesma seja anulada.

Na pluralidade de pontos em que o ser humano hoje se movimenta pode-se destacar um elemento de singularidade em relação à natureza: a sacralidade da vida em sua solidariedade cosmobiológica com a terra que, em toda a sua abrangência foi, desde o início, a matéria-prima fundamental que propiciou ao ser humano a elaboração da sacralidade que um dia estaria confinada aos limites de sua própria existência.

A terra, com tudo o que ela sustém e engloba, foi, desde o começo, uma fonte inesgotável de existências, que se revelavam ao homem. O que nos prova que a estrutura cósmica da hierofania da Terra precedeu a sua estrutura propriamente telúrica – que só com o aparecimento da agricultura se impôs definitivamente. (ELIADE, 1993, p. 196).

³⁹ Na compreensão do formulador do termo, Ernst Haeckel (1834-1919), ecologia é “o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos e não-vivos entre si e com o seu meio ambiente. Não se trata de estudar o meio ambiente ou os seres bióticos (vivos) ou abióticos (inertes) em si mesmos. A singularidade do discurso ecológico não está no estudo de um ou de outro pólo, tomados em si mesmos. Mas na interação e na inter-relação entre eles. Isso é o que forma o meio ambiente, expressão cunhada em 1800 pelo dinamarquês Jens Baggesen...” (BOFF, 2004, p. 16).

⁴⁰ Refiro-me aqui, ao “itinerário platônico para o qual qualquer realidade sensível conduz, pela ascese fenomenológica, à realidade transcendente” (PETRELLI, 2001, p. 19).

É desta solidariedade orgânica que emerge o sentido da complementaridade, e que se propicia aos seres humanos, a possibilidade de “renúncia do monopólio do modo moderno de decifrar o mundo que nos cerca” (BOFF, 2004, p. 26), abrindo espaço para outras contribuições simbólicas, construídas por diferentes versões culturais, em suas diversificadas formas de acesso à natureza.

É por isso que há entre a terra e as formas orgânicas por ela geradas um laço mágico de simpatia. Em conjunto elas constituem um sistema. Os fios invisíveis que ligam a vegetação, o reino animal e os homens de uma certa região ao solo que os produziu, no qual vivem e do qual se alimentam, foram tecidos pela vida que palpita tanto na mãe (terra) como nas suas criaturas. A solidariedade que existe entre o telúrico de um lado, o vegetal, o animal e o humano do outro, é devido à vida, que é a mesma por toda a parte. (ELIADE, 1993, p. 206-207).

A relação da Divindade com o mundo é percebida como uma realidade transcendente e não significa que se deva estabelecer um “super-mundo” de objetos divinos, mas significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo. Sem esta percepção em relação à natureza, acaba-se produzindo uma espécie de naturalismo dissimulado pelo aparato ecológico. As limitações desta concepção já ficaram evidentes ainda no século passado, quando Paul Tillich (1987, p. 250) asseverava no segundo volume de sua obra *Teologia Sistemática*:

O principal argumento contra o naturalismo em qualquer uma de suas formas é que ele nega a distância infinita entre a totalidade das coisas finitas e seu fundamento infinito, com a consequência de que o termo “Deus” se torna substituível com o termo “universo” e, portanto é semanticamente supérfluo. Essa situação semântica revela o fracasso do naturalismo em compreender um elemento decisivo na experiência do sagrado, a saber, a distância entre o homem finito, por um lado, e o sagrado em suas numerosas manifestações, por outro lado. Por isso, o naturalismo não pode ser levado em conta.

Com isto, as atuais abordagens ecológico-religiosas, por não levarem estes aspectos em consideração, apelam para uma teofania ou para uma hierofania que se apresentam como instrumentos de dissimulação, pois tentam resgatar uma visão sacralizada do espaço profanado, sem reduzir o distanciamento produzido pelo imediatismo de nossas conveniências, ou pela valoração exclusividade da vida

humana em detrimento às demais formas de vida, como muito bem observara Mircea Eliade (1992, p. 108): “Descobrimo a sacralidade da vida, o homem deixou-se arrastar progressivamente por sua própria descoberta: abandonou-se às hierofanias vitais e afastou-se da sacralidade que transcendia suas necessidades imediatas e cotidianas”.

Desvalorizando-se ou revalorizando-se o processo de manifestação do sagrado, a história das religiões é escrita. História que é, desde a experiência do sagrado, mediada pela linguagem fonológica do símbolo. “O símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa” (CROATTO, 2001, p. 118) que adquire no mito uma de suas expressões máximas.

O mito é um modo de interpretar realidades significativas. O sucedido não é o que o mito diz e sim aquilo (histórico e real) que o relato recolhe e ressignifica imaginando um acontecimento primordial que o instaura. O mito desempenha também a função de oferecer modelos para a *práxis* humana. (CROATTO, 1996, p. 16).

Assim, segundo o referido autor,

O imaginário está ‘no que é narrado’, enquanto relato que é; mas ‘o que é narrado’ e que nunca aconteceu é na verdade a interpretação de uma realidade dada do presente, que pode ser desde um acontecimento até uma lei ou uma norma. Portanto, o ‘histórico’ do mito não está no que é relatado, mas naquilo a que o relato se refere, e cujo sentido este quer manifestar. (CROATTO, 1996, p. 17).

A finalidade básica do mito é dar sentido a uma realidade significativa (CROATTO, 2001, p. 209), não de uma forma exclusiva, visto que o rito é o equivalente gestual do símbolo. Rito é um símbolo em ação, e se constitui numa linguagem primária da experiência religiosa (CROATTO, 2001, p. 329). Porém, a experiência do sagrado também ocasiona uma *práxis*, que não pode ser reduzida ao ritual, mas incide na conduta social e individual do ser humano. “Por esse motivo, toda parcialidade humana, caracterizada por uma cultura, uma cosmovisão e normas ético-sociais, tem também um conjunto de ‘textos’ (orais ou escritos) que orientam suas práticas na dimensão religiosa” (CROATTO, 2001, p. 395).

Um ciclo de mitos já constitui uma cosmovisão, isto é, uma maneira de compreender a realidade global (o divino, o mundo e o homem) que se caracteriza por uma coerência interna – no pensamento – refletida na práxis ritual e social (leis costumes, tradições). Daí a tendência, constatável nas religiões literárias, de recolher seus “textos” em um *corpus* de escrituras sagradas. Estas são produzidas em um longo processo criativo até se cristalizarem em um *cânon* ou algo semelhante. Seu conteúdo é interpretado como revelação, o que lhe dá um valor fontal específico. (CROATTO, 2001, p. 398).

Em se tratando do contexto religioso predominante na cultura ocidental, cuja caracterização não pode ser concebida como uma forma hermética ou fechada, não restam dúvidas de que qualquer tentativa de retorno a uma visão de sacralidade (religiosa) da terra implica, necessariamente, em uma releitura ecológica da Bíblia Sagrada. A Bíblia teve uma função generativa relativamente à cultura ocidental, tornando-se para ela uma espécie de léxico iconográfico e modelo ideológico. Também contribuiu para formar a consciência histórica e crítica de nossa sociedade. “Quem quer que explore as artes, a civilização e a história dos dois milênios do ocidente a qualquer nível de profundidade reconhece a Bíblia como chave para as compreender e interpretar” (DIAS; HUGHES *apud* VAZ, 2008). É neste contexto que podemos ressaltar a importância da análise dos textos bíblicos; eles são fontes de pensamento pré-moderno não secularizado. Segundo Paden (2001, p. 50), para os ocidentais, a Bíblia Sagrada é considerada “não apenas a âncora da religião, mas a premissa e a estrutura de todo entendimento histórico”, onde as ações e pensamentos estão pautados em uma vivência moldada na atitude de respeito (reverência) do ser humano para com o meio hierofânico, bem como na sabedoria em gerir os escassos recursos de seu ecossistema.

Textos bíblicos são expressões de pensamento pré-moderno. Seus contextos de vida originários são marcados por uma visão teocêntrica ou cosmocêntrica, em que os eventos do cotidiano são vistos em conexão direta com a Divindade, entendida como criadora e mantenedora do cosmo. [...] Textos bíblicos devem ser fontes, a partir das quais se pode iluminar e abastecer criativamente pensamento e ações nos tempos presentes. (REIMER, 2006, p. 13).

Ou ainda, em outros termos:

Desde o princípio, autores bíblicos sentiram-se livres para rever os textos que haviam herdado e deram-lhes significados inteiramente diferentes.

Exegetas posteriores apresentaram a Bíblia como um modelo para os problemas de seu tempo. Por vezes permitiam que ela moldasse sua visão de mundo, mas podiam também alterá-la e fazê-la versar sobre condições contemporâneas. Em geral, não estavam interessados em descobrir o significado original de uma passagem bíblica. A Bíblia “provava” ser sagrada porque as pessoas descobriam continuamente novos meios de interpretá-la e julgavam que esse conjunto difícil e antigo de documentos lançava luz sobre situações que seus autores jamais poderiam ter imaginado. A revelação era um processo incessante; não ficara confinada a uma teofania distante no monte Sinai; exegetas continuavam a tornar a Palavra de Deus audível em cada geração. (ARMSTRONG, 2007, p. 11).

A sacralidade da terra, evocada na perspectiva bíblica dos antigos hebreus (*hapiru*⁴¹), emerge de uma postura que nos permite superar as contradições da idolatria, da iconoclastia ou do naturalismo, pois aponta para o projeto de reordenamento da criação segundo princípios revelados na Torá, que legitimam “a tarefa de trabalho e cuidado na criação (Gn 2,15), bem como a relação intrínseca entre o ser humano (*‘adam*) com a mãe-terra (*‘adamah*)” (REIMER, 2006, p. 14), sem que se abra mão do “direito” de dominá-la ou de sujeitá-la ao seu projeto de vida (WALDMAN, 1992, p. 3-4).

Naturalmente, a realidade dos tempos bíblicos é bem diferente da atual, e não se pode fazer simplesmente uma transposição do contexto bíblico para o nosso. Seria anacronismo. Contudo terra é um conceito fundamental e possui sentido vital para toda a humanidade. Como símbolo universal, terra, assim com água e mesmo ar, pode ser sempre ressimbolizado. (SILVA, 2003, p. 69).

Segundo Waldman (2003, p. 50), as antigas civilizações orientais fundamentavam-se pela apreensão de compartimentos territoriais específicos, tais como as bacias dos grandes rios, sistemas lacustres, ecossistemas montanhosos, trilhas naturais pontilhadas de oásis, etc., originando um aspecto de espaço fechado que circunscrevia estas antigas cidades-estados. “Os habitantes das demais terras eram desprezados não pela ‘raça’, mas sim como excluídos de um arranjo celestial, que no plano do imaginário, presidia a espacialidade concreta”.

Neste sentido, salientamos o imaginário do espaço como matriz de paradigmas, formulações e orientações, incluindo nestas, para recordar

⁴¹ “No antigo Crescente fértil diversos grupos pertencentes a diferentes origens étnicas, que foram colocados ou colocaram-se à margem dos processos sociais, políticos e econômicos então em curso, originaram enormes e incontroláveis concentrações de *hapiru* – hebreus” (SCHWANTES *apud* WALDMAN, 2003, p. 56).

outra soberba contribuição da Geografia, os assim considerados fluxos espaciais. É no plano do imagi-nário que estas inferências são gestadas, antecede-dendo sua própria materialização. O Arquétipo Espacial transparece assim como uma fonte de prefigurações e de processos de significação que poderão (*ou não*) estar mais tarde materializados no espaço concreto. (WALDEMAN, 2003, p. 48).

2.6 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

Pode-se definir o espaço como uma categoria formada por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual as ações interagem e a história se dá. De um lado, o sistema de objetos condiciona a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. Segundo Santos (2008, p. 63), é assim que o espaço encontra sua dinâmica e se transforma.

Nesta perspectiva, destaca-se a hierofania como uma ruptura de nível na qual o espaço é qualitativamente alterado, e transforma-se em sinal que aponta para um centro, o ponto de início absoluto em que as energias divinas irrompem, e ao mesmo tempo é o lugar em que o ser humano faz a experiência dessa realidade total; local marcado pela suspensão da tensão provocada pela relatividade sem fim e da ansiedade nutrida pela desorientação. A sacralização do espaço se constitui, na verdade, numa técnica de orientação elaborada pelo ser humano, na qual seu desejo de “viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão” (ELIADE, 1992, p. 32).

Esta perspectiva sacralizante abrangia os arranjos celestiais também a todos os locais de peregrinação, aos quais se atribuía o status de local de manifestações hierofânicas por meio de sua legitimação simbólica. “Espaços e objetos que são focos de peregrinação geralmente têm um texto (escrito) ou um mito (oral) sagrado de referência que lhes confere força de autoridade” (STEIL, 2003, p. 36).

No próximo capítulo, apontaremos alguns lugares sagrados e os textos da Bíblia Sagrada que conferiram legitimidade ao mito do Sinai, fornecendo elementos de identidade religiosa, valores e pertencimentos que influenciaram profundamente as relações do *homo religiosus* com sua terra

3 TERRA SANTA: TEXTO E CONTEXTO

A tradição bíblica faz uma descrição linear e genealógica das origens de Israel na qual os patriarcas Abraão, Isaque, Jacó e seus doze filhos são considerados os seus ancestrais. Contudo, a legitimidade histórica desta narrativa é questionável, uma vez que a mesma não encontra respaldo na realidade, pois, segundo descreve Gunneweg (2005, p. 73), “essa forma narrativa não tem base histórica, pelo simples fato de que nenhum povo descende de um único ancestral”. Assim, diante dos dados literários e da história das tradições pode-se inferir que:

Três complexos tradicionais originalmente independentes em torno dos personagens Abraão, Isaque e Jacó se atraíram e se influenciaram mutuamente, tendo sido combinados de tal maneira que se formou uma linha genealógica. Esse complexo de tradições de patriarcas por sua vez foi combinado com a tradição de Israel acerca de uma federação de doze tribos. Essa federação se compreendia como descendente do epônimo Israel, que conferia o nome à federação tribal e que se estruturava na proporção e conformidade com os nomes dos doze filhos de Israel. Essa tradição de cunho diferente foi ligada de tal maneira com as tradições combinadas dos patriarcas que Jacó e Israel se tornaram idênticos; precisamente essa identificação se reflete na mudança do nome de Jacó. Historicamente se processam, nessa evolução da história das tradições e da literatura, a recepção das tradições dos patriarcas por parte do posterior Israel e a confluência do conjunto Israel a partir de elementos heterogêneos com tradições igualmente heterogêneas. (GUNNEWEG, 2005, p. 73-74).

Com isto pode-se avançar nesta análise ciente de que, em termos da interação do “israelita” com o espaço que o circunscrevia e dos aspectos de paisagens narradas nos textos, evidencia-se o fato de que as tradições contidas no Pentateuco acerca de “uma saída de Israel do Egito, uma migração de Israel pelo deserto, uma ocupação da terra por Israel em Canaã e finalmente acerca de uma revelação e celebração do pacto no monte Sinai (Horebe, o monte de Deus) são tradições que Israel elaborou no território cananeu” (GUNNEWEG, 2005, p. 85). Ou seja:

Israel não esteve no Egito, não esteve no Sinai, e a ocupação da terra não foi um ato coeso das tribos unificadas de Israel. Nos referidos temas se trata muito antes de tradições de distintos grupos, clãs e tribos, nas quais a princípio foram registradas somente as vivências e experiências de cada um deles. Depois que esses grupos confluíram na organização geral de Israel e se dissolveram dentro dela, eles eram entendidos de forma pan-israelita, sendo reformulados de acordo. (GUNNEWEG, 2005, p. 86).

Percebe-se, assim, a importância destas tradições na configuração do espaço sagrado ou no estabelecimento de seus futuros contornos, bem como, na hierarquia dos valores práticos da interação do *homo religiosus* com o meio que o circunscrevia, como os fatores determinantes na consolidação dos processos sincréticos.

Além do mais é provável que, no curso da sedentarização dos grupos que os reverenciavam, os deuses dos pais que migravam com o grupo foram identificados com os deuses dos santuários da terra cananéia. Este estágio proto-israelita ainda é refletido pelas narrativas dos pais quando atribuem os santuários da terra cananéia à instituição pelos patriarcas. É esse o sentido das narrativas que afirmam que Jacó erigiu altares em Betel e Siquem (Gn 28.18s; 35.6s; 33.18ss). De maneira semelhante a conhecida lenda da luta noturna de Jacó com um adversário sobre-humano estabelece uma ligação entre o patriarca e a localidade de Penuel. Sobre Abraão se informa que ele fundou um altar no bosque-santuário Mamre perto de Hebrom (Gn 13.18; 14;13; 18.1-16; 35.27). Por fim, a lenda de Isaque tem conhecimento de uma ligação do patriarca com a localidade de Berseba. (GUNNEWEG, 2005, p. 86-87).

Tais fatores também puderam ser observados até mesmo em períodos posteriores como na monarquia, onde os interesses religiosos estavam concatenados aos interesses políticos de uma forma mais intensificada.

Por meio da monarquia em Jerusalém descortinaram-se para Israel muitas concepções até então desconhecidas, bem como novas dimensões religiosas. Cidade dos jebuseus, Jerusalém tinha suas próprias tradições pré-israelitas. Através da monarquia em Jerusalém, no entanto, a cidade se tornou cabeça-de-ponte para muitas idéias até então desconhecidas em Israel e novas dimensões religiosas. O novo Estado e sobretudo também a nova capital Jerusalém já não englobavam como cidadãos apenas israelitas, mas justamente também cananeus e filisteus. Um sincretismo veio a ser inevitável consequência, pelo menos o Estado teve de tolerar que ao lado de Javé também se venerassem outros deuses, particularmente Baal. Pelo que parece, havia na própria Jerusalém um culto autóctone a El-elyon. (GUNNEWEG, 2005, p. 172).

3.1 A HISTÓRIA

A história da Terra Santa foi condicionada por sua posição espacial-geográfica. A santidade de seu nome está associada ao fato de ser o local do surgimento das grandes religiões da civilização ocidental - o Judaísmo e o Cristianismo, embora também o Islamismo faça importantes reivindicações sobre a Terra Santa e seus lugares sagrados. Segundo Kochav (2006, p. 24), geograficamente, a Terra Santa é definida como Palestina, nome derivado da palavra hebraica *Pheleshet* ou *Philistia*.

Ainda segundo a referida autora, “historicamente, foi por muito tempo conhecida como Palestina, mas desde 1948, quando o povo judeu obteve uma pátria independente e própria, a Terra Santa é chamada Israel, nome que remonta ao tempo dos patriarcas judeus”.

Em termos cronológicos, o período arqueológico do “bronze final na Palestina corresponde ao Império Novo no Egito” (KOCHAV, 2006, p. 42). Segundo Albright (*apud* McKENZIE, 1983, p. 75), este mesmo período pode ser subdividido em outros dois: a) Bronze Recente I: 1600-1400 a. C. e b) Bronze Recente II: 1400-1200 a. C. Contudo, este período é marcado na região da Palestina por dois grandes eventos: a “chegada dos chamados ‘povos do mar’ ao longo da costa e pelo aparecimento dos israelitas nas regiões montanhosas” (KOCHAV, 2006, p. 42).

Conforme descreve Schwantes (2008, p. 14), no espaço do ecossistema montanhoso ocorre uma integração entre os vários grupos que iriam compor o Israel produto da Palestina. Dentre eles, transmigrantes como o grupo de Abraão oriundo da Mesopotâmia, pastores palestinos, de Cades e do Sinai; o grupo do êxodo e os *hapiru*, “camponeses que empreenderam a fuga das cidades-estado logo de permanecer fora da lei, fizeram-se mercenários e sobreviviam de outras formas. Elegeram ir ao território da montanha e começar uma nova vida, longe do alcance dos reis”. Mesmo contestando esta teoria da revolta camponesa, Finkelstein e Silberman (*apud* SILVA, 2005) ratificam o fato de que uma densa rede de povoados montanhosos descoberta em 1967: cerca de 250 comunidades habitando as colinas, apareceram como os primeiros israelitas.

Percebe-se que o êxodo ou instalação nas montanhas só foi possível em virtude do desenvolvimento de várias técnicas construtivas, dentre as quais se evidencia a de construção de cisternas (SCHWANTES, 2008, p. 13).

Após este período arqueológico, a Palestina avança para a Idade do Ferro marcada pela descoberta de novas técnicas metalúrgicas. Com a utilização deste material, a colonização das montanhas outrora incipiente é acelerada e intensificada. Assim, de uma forma definitiva, “Israel integra, portanto, a montanha à história” (SCHWANTES, 2008, p. 13).

Construindo-se uma visão de mundo a partir da montanha, tendo-a como referencial ou “centro do mundo”, cria-se um ambiente propício para o surgimento ou incorporação de um simbolismo exógeno todo peculiar, articulado principalmente pela idéia de que: “no centro do mundo encontra-se a ‘montanha sagrada’, e é aí

que o Céu e a Terra se encontram” (ELIADE, 1993, p. 302). Em todas as partes do planeta, desde as épocas mais remotas até os dias de hoje, seres humanos das mais variadas culturas e tradições atribuíram a algumas montanhas e formações rochosas uma condição de sacralidade; muitas delas continuam atraindo pessoas em grande número até os dias de hoje: Monte Agung (Indonésia), Ayers Rock/Uluru (Austrália), Monte Fuji (Japão), Monte Kailash (Tibet), Monte Tai (China), Monte Nebo (Jordânia), e Monte Sinai (Egito), são alguns exemplos. Assim, pode-se perceber porque as elevações ou montanhas da região da Palestina e entorno, tais como o Hermom, Ebal, Gerizim, Moriá, Sião e tantos outros, puderam receber conotações religiosas, com significações específicas, até mesmo em épocas mais recentes:

Tabor, o nome da montanha palestina, poderia muito bem ser *tabbûr* e significar “umbigo”, *omphalos*; o monte Gerizim era designado “o umbigo da terra” (*tabbûr eres*). A Palestina, graças à sua condição de lugar mais elevado – encontra-se, efetivamente, perto do topo da montanha cósmica -, não foi inundada pelo dilúvio. Para os Cristãos, o Gólgota achava-se no centro do mundo: era, ao mesmo tempo, o cimo da montanha cósmica e o lugar onde Adão tinha sido criado e enterrado. De forma que o sangue do Salvador havia banhado o crânio de Adão, enterrado precisamente ao pé da Cruz, e o resgatado. (ELIADE, 1993, p. 302).

Para Zenger (1989, p. 62), “embora também os cananeus tivessem suas montanhas de deuses e do mundo, Israel insistiu em que o verdadeiro monte do seu Deus estava situado no deserto e que era uma imagem permanente de Israel ser totalmente dependente de Javé”. A rigor, segundo descreve Schwantes (2008, p. 113), “Javé não é um nome próprio. É uma afirmação a respeito da divindade. *Yhvh/yahveh* certamente está relacionado a um imperfeito do verbo *hyh* ‘ser’, ‘acontecer’, ‘acionar’ e significa ‘ele age/é/acontece’. Este Javé se torna compreensível e experimentável em seu agir na história”.

Segundo Dreher (1988, p. 64), a tradição do Sinai está indissolúvelmente ligada a Javé, um Deus que habita em uma montanha. Para comunicar-se com esta divindade, era preciso peregrinar até a montanha que provavelmente se localizava em algum lugar ao sul do mar Morto, no território que coincide com o dos madianitas, quenitas e beduínos shasu. Segundo o referido autor, estes grupos devem constar entre os mais antigos adoradores de Javé e foi possivelmente, através do contato com estes grupos que Israel conheceu Javé. “O próprio nome

'Isra-el' indica que, na sua origem, este povo nem conhecia Javé. O elemento teofórico que lhe dá o nome é 'El', o nome de uma das divindades cananéias" (DREHER, 1988, p. 60). Para Zenger (1989, p. 61-62), a tradição de uma montanha sagrada na península do Sinai apresenta algumas dificuldades que tornam as conclusões históricas muito duvidosas, dentre elas, o fato de que "até agora não foram encontrados testemunhos arqueológicos de montanha sagrada como centro de peregrinação na península do Sinai no terceiro e segundo milênio a.C.", bem como o fato de que, "na tradição bíblica do Antigo Testamento o Sinai nunca foi alvo de peregrinação". Contudo, isto não exclui o fato de que uma montanha (Sinai/Horeb), mesmo que situada fora da península do Sinai, tenha servido para compor o quadro religioso, como um referencial de legitimação simbólica. "Afinal, há comprovantes egípcios do séc. XIII de que o nome Javé era nome de um monte ou uma montanha na Transjordânia meridional e ao mesmo tempo de um deus ali venerado por beduínos" (GUNNEWEG, 2005, "a", p. 95).

Após algum tempo, Javé - o Deus da montanha, não é mais percebido como tal por Israel e torna-se um Deus histórico (DREHER, 1988, p. 60), e um Deus presente na história não pode mais estar fixo a um local. Assim, "sabe-se que alguma vez, no passado, Javé foi percebido como uma divindade da montanha, fixa a um local.[...] Todos sabem que Javé 'vem' do monte sagrado. De lá Ele 'marcha'. O Sinai é o seu ponto de partida." (DREHER, 1988, p. 60).

3.2 O SINAI

No caso da tradição pré-exílica, o evento da montanha de Deus (Sinai) ocupa o papel principal, como forma concreta daquele que se tornaria o construto querigmático que atravessaria toda a Bíblia: o êxodo.

Em todas as tradições pré-exílicas, o Sinai é o monte da salvação, porque ele é o lugar do Deus salvador. Se a Torá está ancorada no Sinai, com isso ela é entendida como um feito de salvação. O evento Sinai, portanto, não pode ser visto como alternativa para o êxodo, nem mesmo como consequência ou como aspecto do ato libertador. O evento do Sinai é a forma concreta do êxodo. (CRÜSEMANN, 2001, p. 64).

O atual Sinai é uma península montanhosa e desértica do Egito, com cerca de 60.000 km² de extensão, entre os golfos de Suez e Aqaba. Segundo Zenger (1989,

p. 29-30), apresenta o formato de um triângulo isósceles onde, sua linha básica no norte, de aproximadamente 250 km de comprimento, é formada pela costa do Mar Mediterrâneo; seus lados de 400 km de comprimento no oeste e no leste são limitados pelos dois braços do Mar Vermelho e sua continuação em linha reta; o canto do nordeste (linha reta entre Eilat e Gaza) passa pelo Negueb. Segundo alguns pesquisadores (HALLEY, 2001, p. 117), o nome Sinai tem sua origem associada ao deus *Sin*, o deus-lua da Babilônia, divindade comum entre os povos semitas; por isso se diz que Sinai é a "Terra da Lua".

Quanto ao monte Sinai (Ex 19,2), não se sabe ao certo onde ele se situa. A partir do século IV, a tradição cristã o situa na cadeia montanhosa do Sinai do sul, numa montanha chamada *Jebel Musa* (2.300m), perto do atual mosteiro de Santa Catarina, ou ainda, segundo outros, *Jebel Sin Bisher*, embora alguns eruditos prefiram localizá-lo na extremidade norte, no monte *Ras es-Safsafeh* (2.020m) e até mesmo na região de Madiã, numa montanha chamada *Jebel al-Lawz*. A "montanha de Deus" é comumente identificada com o monte Horeb, expressão hebraica cujo sentido etimológico está associado à raiz *harab* que significa "ser árido", um lugar desolado, uma ruína e, por conseguinte, um deserto (CHOURAQUI, 1996, p. 50). Alguns estudiosos preferem localizar o monte Sinai na região de Edom, a sudeste do mar Morto.

Para esta região também apontam alguns outros indícios, encontrados em outros textos que fazem referência ao Sinai/Horeb. Trata-se da referência a fenômenos vulcânicos que acompanham a manifestação de Deus. Assim, Ex 19,16 nos fala de "trovões" e "relâmpagos"; 1Rs 19,11s refere-se a "vento", "terremoto", "fogo"; Jz 5,4-5 nos diz que "a terra treme" e os "montes escorrem"; Ex 3,2 menciona o "fogo" em meio à sarça; e, finalmente mais explícito, Ex 19,18 indica que "todo o monte fumegava...sua fumaça subiu como fumaça de fornalha, e todo o monte tremia grandemente". Se tais indicações brotam da experiência com um vulcão em erupção, só podem apontar para a região a leste do Golfo de Acaba, no noroeste da península Arábica, única área na qual ocorrem fenômenos vulcânicos em tempos vétero-testamentários. A esta região também corresponde o território dos madianitas, que em algumas passagens são referidos em conexão com o Sinai (cf. Ex 3,1; 18,1s). (DREHER, 1988, p. 59).

Diante das evidências acima descritas, pode-se inferir que o monte Sinai seria, na verdade, "um vulcão, com o qual Javé possivelmente foi identificado nos tempos mais antigos, ou onde Javé aparecia como erupção vulcânica. Posteriormente todo este complexo de concepções foi intelectualizado e a erupção vulcânica entendida

como mero fenômeno colateral da teofania de Javé”. (GUNNEWEG, 2005, p. 95). Contudo, diante desta e das várias tentativas de explicação histórica para o Sinai, os argumentos de Martin Buber continuam reverberando de forma mais convincente.

Houve várias tentativas de atribuir a imagem de um acontecimento natural, como tempestade enorme ou a erupção de vulcão, mas a pluralidade de fenômenos que lhe são inerentes opõe-se a esta explicação. O que acontece lá é o encontro de dois fogos, do terreno e do celeste; e a supressão de um deles tira da imagem o que mais entusiasmou a geração do povo de Israel e as gerações dos povos cristãos. Ainda mais importante do que isto é hoje outra coisa...Nós, os tardios, sentimos em nossa mente, dominada pela cruel busca da verdade, o estranho e tardio eco do protesto, que é levantado na narrativa sobre a revelação do Sinai perante Elias (1Rs 19,11ss): A voz que lhe fala não sai da tempestade, nem do barulho, nem do fogo, mas do “murmúrio de uma brisa suave”. Qualquer ousadia de alcançar por trás da imagem bíblica um acontecimento real, talvez encoberto por ela, é vã. (BUBER *apud* ZENGER, 1989, p. 60).

Nota-se que a expressão Horeb ocorre na fonte Eloísta e Deuteronomista do Pentateuco, enquanto Sinai ocorre nas fontes Javista e Sacerdotal. “Mas, embora os dois nomes sejam cenários do mesmo acontecimento, não é certo que as diferentes fontes tenham localizado o acontecimento no mesmo local” (McKENZIE, 1983, p. 427).

Em textos da Bíblia com surgimento associado à época pré-exílica, o Sinai/Horeb é o monte de onde Deus vem para salvar seu povo. É o caso do cântico de Débora e Barac em Juízes 5,4-5, cujos acontecimentos podem ser datados para antes de 1150 a.C. ou seja, nos primórdios da formação de Israel (DREHER, 1988, p. 57):

lahweh! Quando saíste de Seir,
Quando avançaste nas planícies de Edom,
A terra tremeu,
Troaram os céus, as nuvens desfizeram-se em água.
Os montes deslizaram na presença de lahweh, o do Sinai,
Diante de lahweh, o Deus de Israel.

O segundo texto trata-se da benção de Moisés, em Deuterônimo 33,2, onde se descreve a vinda de Deus em favor de seu povo a partir de uma região desértica e que é considerado por Jeremias, como “o texto mais antigo do Antigo Testamento a falar do reinado de Yhwh” (CRÜSEMANN, 2001, p. 59):

lahweh veio do Sinai,
Alvoreceu para eles de Seir,

Resplandeceu do monte Farã.
 Dos grupos de Cades veio a eles,
 Desde o sul até às encostas.

O terceiro texto compreende a perícopre de Elias no monte Horeb, em 1 Reis 19,8-9s. Uma “narrativa que parece guardar a memória de que é preciso chegar ao Sinai/Horeb para comunicar-se com Deus. Aponta para o monte santo como morada de Deus. Ali ele está, ali é encontrável” (DREHER, 1988, p. 60):

(...) Levantou-se, comeu e bebeu e, depois, sustentado por aquela comida, caminhou quarenta dias e quarenta noites até à montanha de Deus, o Horeb.
 Lá ele entrou na gruta, onde passou a noite. E foi-lhe dirigida a palavra de lahweh nestes termos: “Que fazes aqui, Elias?” (...).

Há finalmente, o relato de Moisés e a sarça ardente em Êxodo 3, que segundo Dreher (1988, p. 66), se constitui num longo e complexo tratado teológico que “busca juntar sob o tema do êxodo, memória teológica de distintos grupos”. Segundo o referido autor, nesta narrativa, ocorre um interessantíssimo processo de redução que aponta para a sacralidade dos meios de produção: “o lugar em que trabalhas é santo! Onde produzes, aí está Deus!” (DREHER, 1988, p. 67). Em sua reserva de sentido o texto pode também apontar para uma perspectiva ecológica: “Do monte santo, o leitor é dirigido para a planta santa; da planta santa, para o chão santo. Que se passa no texto?” (DREHER, 1988, p. 66). Na estrutura da perícopre percebe-se algumas pistas:

De início, ao mencionar Horeb, o texto se coloca na melhor tradição do Sinai. Leva Moisés até ao monte de Deus. Sabe que só ali se pode conhecer Javé. É ali que se celebra a teofania. Para lá é preciso peregrinar para obter a salvação. [...] Há fogo, sim. Mas está na sarça! Nossa atenção é desviada da montanha para a planta. Combinam-se antigos fenômenos cúlticos. Também as plantas santas são conhecidos instrumentos de revelação e de culto. Deus aparece a Abraão nos carvalhais de Mambé (Gn 18); Abraão planta tamareiras em Bersabéia, e junto a elas invoca o Deus eterno (Gn 21,33). Mas é realmente incomum que a revelação se dê do meio de uma sarça. [...] Isto é estranho. Compreende-se que se queira combinar tradições cúlticas. Não se compreende, porém, as diminutas proporções da sarça, nem sua transitoriedade como caracterização de um lugar sagrado. [...] A redução não pára por aí. Continua. Da pequena planta santa, o texto desce à terra. “O lugar em que estás é terra santa”. (DREHER, 1988, p. 66-67).

O que se evidencia neste processo reductivo é a “luta teológica por diminuir a tradição do Sinai” (DREHER, 1988, p. 65), e o esforço em discutir-se a tensão entre o Deus da montanha, imponente e inacessível, e o Deus libertador, que ouve o gemido dos mais fracos, e que estabelece uma aliança com seu povo através da Torá.

Segundo Crüsemann (2001, p. 92), a vinculação da Torá ao Sinai esta condicionada a um contexto histórico marcado pelo fim do Reino do Norte, ao movimento deuteronomico que reage a este acontecimento, ao desafio teológico do exílio e, finalmente, às possibilidades da autorização pelo império persa. Paralelamente ao surgimento dos textos, cria-se, assim, um lugar para uma alternativa em lugar do direito divino e do culto real, corroborando-se com a declaração de Wellhausen: “O verdadeiro e antigo significado do Sinai é totalmente independente de qualquer legislação. Ele era o lugar da divindade, o monte sagrado” (*apud* CRÜSEMANN, 2001, p. 52).

Na medida em que o culto e o direito são situados no lugar de onde sempre saiu a libertação através deste Deus, a própria Torá torna-se uma forma decisiva da libertação. A sobrevivência real de Israel, apesar da subjugação através de grandes impérios, tem a ver com um lugar fictício de um passado fictício, o qual está fora do espaço de domínio de qualquer poder e por isso também está pré-ordenado a todo tipo de poder. (CRÜSEMANN, 2001, p. 92).

A sobrevivência de Israel e de seus referenciais simbólicos caracteriza-se pelo gerenciamento de tensões, conflitos e interesses que influenciaram até mesmo, as diferentes denominações dadas ao monte de Deus.

Esse problema, dois nomes para um único monte, pode ser resolvido da seguinte forma: o nome original do monte da revelação de *Yahweh* era Sinai. É justamente por isso que *Yahweh* pode ser chamado “aquele do Sinai”. Esse monte fica perto do Golfo de Acaba, portanto, na região dos midianitas. Quando aconteceu a recepção da tradição do Sinai na terra cultivada, ganhando então um significado exclusivamente israelita, o antigo vínculo com Midiã e os midianitas deve ter se tornado, por assim dizer, “dogmaticamente escandaloso”. Desde essa época, o nome “Sinai” foi evitado e se falava apenas do “monte de Deus”, ou o monte de *Yahweh* foi identificado com o Horebe, uma localidade que hoje já não pode ser identificada. (GUNNEWEG, 2005, “b”, p. 63).

Assim, confirmando-se a hipótese de que o monte Sinai seja o mesmo palco de acontecimentos que, por vezes, é atribuído ao monte Horeb, o nome Sinai pode também estar relacionado à expressão hebraica *seneh* (*sené*), que significa “sarça”⁴² ou “arbusto”.

O termo “sarça” é uma tradução aproximativa, já que existem numerosos arbustos espinhosos no deserto. Constitui-se numa planta espinhosa da família das fabáceas e gênero Acácia. Mais especificamente chama-se de “ardente” a sarça quando parasitada pela planta *loranthus acaciae*, cujos frutos e inflorescências avermelhados dão, de longe, a impressão de chamas sobre a sarça.

Alguns exegetas supuseram que o *sené* fosse um *rubus fruticosus* ou *rubus sanctus*, que crescem em abundância nos leitos das torrentes e cujas flores são de um rosa muito pálido. Hoje admite-se uma outra tese: tratar-se-ia da *acácia nilótica*, ou do *loranthus acaciae*. Estes arbustos possuem grandes flores vermelhas que, de longe, parecem labaredas. Podem ser encontrados em todo o vale do Jordão, na região que vai do Egito à península arábica, como também nas margens do Mar Morto. Esta planta é denominada *sint* ou *sinè* em árabe, duas palavras próximas ao *sené* bíblico. (CHOURAQUI, 1996, p. 51).

Independentemente de seu contexto histórico, o Sinai é, ainda hoje, um lugar de espiritualidade e de mística, e o atual texto de Êxodo 3 com toda a sua densidade, talvez seja proveniente de uma “narração pitoresca, mesmo que de teor histórico-teológica, em página de um livro de orações para o santuário do Sinai, que logo se tornará meta de peregrinação para Israel” (RAVASI, 1985, p. 37).

“A narração da sarça ardente era repetida a todo o grupo de israelitas que chegava em peregrinação ao monte de Deus. Os peregrinos provavelmente ouviam repetir: Não te aproximes! Tira o calçado dos pés! O lugar, de fato, em que estás, é terra sagrada!” (PLASTARAS *apud* RAVASI, 1985, p. 37).

No plano do imaginário religioso, Ravasi (1985, p. 37) assevera que “na visão oriental do sagrado, o espacial é como uma área de energia que preexiste à consciência do homem, o qual, para não sofrer uma influência muito forte e insuportável, deve purificar-se levando a efeito um rito de espoliação e de

⁴² “Outro parecer bastante semelhante ligando Horev com Sinai encontramos em Pirkei de Rabi Eliezer: Rabi Eliezer de Modin dizia – desde o dia da criação do céu e da terra aquela montanha foi chamada com o nome de Horev, mas quando o Santo-bendito-ele se revelou a Moisés no meio da sarça, por causa do nome da sarça, o Horev passou a ser chamado de Sinai” (BRITO, 2008, p. 76).

humilhação” simbolizado no texto de Ex 3, pela descrição do gesto de se retirar as sandálias. Tal percepção marcada pelo *tabu* fica evidente ainda hoje, no costume de se tirar os calçados para ingressar nas mesquitas. “E não é sem risco que todo aquele que pertença à esfera profana, isto é, não preparado ritualmente, se aproxima de um objeto impuro ou consagrado” (ELIADE, 1993, p. 21).

Assim, podemos deduzir que o relato da sarça ardente serviu como elemento de legitimação da sacralidade do espaço, através da construção simbólica de princípios, valores e pertencimentos que atuaram na geração da identidade social do povo israelita, contribuindo para que o Sinai/Horeb fosse reconhecido como terra sagrada e posteriormente, como local de peregrinação.

3.3 ANÁLISE DA PERÍCOPE DE ÊXODO 3,1-5

Segundo E. Sellin e G. Fohrer (1977, p. 132-133), os cinco primeiros livros do Primeiro Testamento, por causa da “instrução” ou da “lei” neles contida, como fundamento obrigatório da vida e do comportamento dos integrantes da comunidade, receberam no judaísmo o nome complexo de *Torah*, a Lei ou Ensino, que aparece também sob formas compostas como: *hattora*, “A Lei”; *torat-mosheh*, “A Lei de Moisés”; *seper hattora*, “O Livro da Lei”, e *seper torat mosheh*, “O Livro da Lei de Moisés”.

A divisão quinqüepartita dos livros, feita com a finalidade, talvez de se obter seções que pudessem ter a mesma extensão dos rolos de cada um dos demais livros, teve lugar o mais tardar no século IV a.C. e já era conhecida dos LXX. O título mais antigo até agora conhecido, e que exprime esta divisão, é de origem grega e já se encontra em Tertuliano, no século II d.C.: *He pentáteuchos [biblos]*, “O [livro] composto de cinco rolos”. Esta designação bem cedo aparecerá sob a forma latina masculinizada: *pentatheucus*, da qual deriva o nome “Pentateuco”.

Os nomes de cada um dos livros do Pentateuco foram tomados, respectivamente, no hebraico, das palavras iniciais; ao contrário do grego, em que as denominações foram tomadas de acordo com o conteúdo básico de cada livro, e é delas que derivam, por sua vez, as formas latinas ou latinizadas. No caso do livro de Êxodo, sua designação em hebraico é *Shemot* que significa “Nomes”; em grego é *êxodos* que significa saída, e em latim *Exodus*, que também significa “saída” ou “partida”.

Segundo Pixley (1987, p. 5), o êxodo como acontecimento histórico e o Êxodo como relato são o fundamento do Primeiro Testamento. Esta descoberta deu-se nos meios acadêmicos dos países desenvolvidos e depois veio a encontrar-se com uma leitura mais popular surgida nos países dependentes do Terceiro Mundo, especialmente na América Latina. O Êxodo é o relato básico do Primeiro Testamento, porque a libertação que nele se narra é o fato fundante do povo de Deus e que será o tema de todos os livros da Bíblia.

Com relação à autoria do conjunto, apenas de determinadas partes do texto do Pentateuco afirma-se explicitamente terem sido escritas por Moisés (p. ex., Ex 7,14; 24, 4; 34, 27-28; Nm 33,2). Há forte implicação no sentido de que o autor não considera Moisés como o autor de livros extensivos, mas apenas o autor de alguns materiais encaixados em relatos mais amplos, visto que, salvo quando ele fala, a referência a Moisés é feita na terceira pessoa.

3.3.1 O Texto de Ex 3,1-5

Segundo Mainville (1999, p. 16), todos os livros do primeiro testamento foram escritos em aramaico ou hebraico, língua semítica cuja existência é atestada há três milênios. A redação ocorreu de forma escalonada entre os séculos VIII e o I a.C. O caractere gráfico utilizado, o paleo-hebraico era do tipo fenício e a escrita dita quadrada, tal como é conhecida atualmente, é de origem pós-exílica.

A Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) tem como base para sua edição o manuscrito de Leningrado B19^A. Conhecido pela abreviação “L”, o códice de Leningrado é datado de 1009 d.C., foi copiado na cidade do Cairo no Egito por Aaron Ben Moses Asher, o instrutor, e atualmente encontra-se em São Petersburgo (a antiga Leningrado). O códice de Leningrado apresenta uma vocalização semelhante ao códice de Alef (MAINVILLE, 1999, p. 22) e é considerada a mais antiga e completa cópia das Escrituras Hebraicas do mundo.

Segue o texto massorético de Êxodo 3,1-5 observando-se que é somente a partir do momento “em que os aparatos de vocalização, de acentuação e de notas massoréticas foram acrescentados às consoantes, no começo do período medieval, que se pode realmente falar de texto massorético” (TOV *apud* MAINVILLE, 1999, p. 20).

שמות 3

1 ומִשֶׁה הָיָה רֹעֵה אֶת־צֹאן יִתְרוֹ חֹתְנוֹ כִּהְנֵן מִדֵּינָו וַיִּנְהַג אֶת־הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא
אֶל־הַר הָאֱלֹהִים תְּרַבֵּה:

2 וַיֵּרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלִבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנֶה בֵּיעָר בְּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה
אֵינְנוֹ אֵפֶל:

3 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה־נָּא וְאֶרְאֶה אֶת־הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מִדּוּעַ לֹא־יָבֵעַ הַסֵּנֶה:

4 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר לְרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר
הֲנִי:

5 וַיֹּאמֶר אֶל־תִּקְרַב הֵלֶם שַׁל־נַעֲלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו
אֲדַמַּת־קֹדֶשׁ הוּא:

3.3.1.1 Transliterations do texto hebraico

Para fins de integralidade da narrativa, segue a devida transliteração do texto em hebraico, embora com limitada contribuição em termos de conteúdo.

Êxodo 3:1 umosheh hâyâh ro`eh 'eth-tso'n yithro chotheno kohên midhyân vayinhagh 'eth-hatso'n 'achar hammidhbâr vayyâbho' 'el-har hâ'elohiyim chorêbhâh

Êxodo 3:2 vayyêrâ' mal'akh Adonay 'êlâyv belabbath-'êsh mittokh hasseneh vayyar' vehinnêh hasseneh bo`êr bâ'êsh vehasseneh 'êynennu 'ukkâl

Êxodo 3:3 vayyo'mer mosheh 'âsurâh-nâ' ve'er'eh 'eth-hammar'eh haggâdhol hazzeh maddua` lo'-yibh`ar hasseneh

Êxodo 3:4 vayyar' Adonay kiy sâr lir'oth vayyiqrâ' 'êlâyv 'elohiyim mittokh hasseneh vayyo'mer mosheh mosheh vayyo'mer hinnêniy

Êxodo 3:5 vayyo'mer 'al-tiqrabh halom shal-ne`âleykha mê`alraghleykha kiy hammâqom 'asher 'attâh `omêdh `âlâyv 'adhmash-qodhesh hu'

3.3.2 Traduções

3.3.2.1 Proposta de tradução própria

1 E Moisés se tornou pastor do rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midiã; e conduziu o rebanho para trás do deserto, e chegou ao monte de Deus, Horebe.

2 E apareceu-lhe um Mensageiro de Yahweh para ele em uma chama de fogo, de dentro do arbusto; e olhou, e eis: o arbusto ardendo no fogo, mas o arbusto não existindo para ele ser consumido.

3 E disse Moisés: Vou me aproximar, solicito-lhe para ver esta grande visão; por qual motivo não se queimará o arbusto?

4 E viu Yahweh já que ele se aproximou para ver, Deus bradou para ele, de dentro do arbusto, e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui!

5 E ele disse: Não te aproximes daqui; Tira as sandálias dos teus pés, já que o lugar sobre o qual tu estás pisando, terra santa é.

3.3.2.2 Tradução de João Ferreira de Almeida (ARA)

1 Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midiã; e levando o rebanho para o lado ocidental do deserto, chegou ao monte de Deus, a Horebe.

2 Apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça; Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo e a sarça não se consumia.

3 Então disse consigo mesmo: Irei para lá e verei essa grande maravilha; por que a sarça não se queima?

4 Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui!

5 Deus continuou: Não te chegues para cá; tira a sandália dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa.

3.3.2.3 Tradução da Bíblia de Jerusalém - Paulus

1 Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. E conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou a Horeb, a montanha de Deus.

2 O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia.

3 Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome”.

4 Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés! Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui”.

5 Ele disse: “Não te aproximes daqui; Tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa”.

3.4 CRÍTICA TEXTUAL E APARATO CRÍTICO

Segundo Odete Mainville (1999, p. 39), a etapa preliminar de todo e qualquer estudo científico do texto bíblico consiste em estabelecer, com a maior fidelidade possível, o teor original desse texto. Logo, a ciência da crítica textual tem como objetivo propiciar o acesso ao texto que mais se aproxime do seu estado primitivo.

Com base no aparato crítico elaborado pelos editores da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e da Bíblia Hebraica de Kittel (BHK), pode-se relacionar:

3.4.1 Primeiro versículo

Segundo os editores, o nome *yitrô* (Jetro) está ausente no texto grego da Edição Septuaginta LXX (*ex recensione Luciani*).

A expressão *há'elohîm* [(de) o Deus] está ausente no texto da Versão Grega Septuaginta Original.

3.4.2 Segundo versículo

No Pentateuco samaritano a expressão é *belahbat* (em chama). Porém tal variante, em comparação com o texto massorético, aponta-nos para as outras seis mil variantes de valor desigual, cujas modificações os samaritanos introduziram no seu texto-base motivados por fatores de ordem cultural e ideológico. Por isso mantivemos o texto massorético da BHS.

3.4.3 Terceiro versículo

Na Versão Grega Septuaginta em lugar da expressão *mado'a* (por que? Por qual motivo? Por qual razão?), a expressão é *kî* – partícula que introduz orações principais, completivas ou subordinadas: que, pois, porque, posto que, já que, quando, se, em caso de, embora, por mais que, de modo que. Porém, em termos valorativos, o texto Massorético e o Pentateuco Samaritano sobrepõem ao conteúdo da Septuaginta. Por isso mantivemos a expressão do texto Massorético.

3.4.4 Quarto versículo

No Pentateuco Samaritano a expressão é *'elohîm* – Plural gramatical de *'eloah* que pode significar: (a) Deuses ou divindades, no plural; (b) a natureza divina, compartilhada ou não, divindade; (c) Deus no singular ou Deus supremo, o Único. Porém o texto Massorético é superior.

Na Versão Grega Septuaginta em lugar da expressão *'elohîm* (Deus), a expressão é *Kúrios* – SENHOR. Na Versão Vulgata Latina, a expressão *'elohîm* esta ausente. Porém, em ambos os casos, prevalece o texto Massorético.

3.4.5 Quinto versículo

No Manuscrito 33, no Pentateuco Samaritano, na Versão Grega Septuaginta, na Versão Latina Vulgata e no Targum, a expressão é *gaa'lek* da mesma raiz *gaa'l* que significa ter aversão, ficar desonrado.

No Manuscrito 53 e no Pentateuco Samaritano, a expressão é *ragleika* – teu pé.

3.5 CRÍTICA DAS FONTES

Para Odete Mainville (1999, p. 66), os dois grandes nomes que marcaram a prática da crítica das fontes do Primeiro Testamento foram respectivamente J. Astruc (1684-1766) e J.G. Eichhorn (1752-1827). Segundo ela, foram estes dois pesquisadores os primeiros a propor a hipótese de narrativas paralelas no Pentateuco, baseados na observação dos diferentes nomes atribuídos a Deus – *Elohim* e *Yahweh*. Contudo, coube a J. Wellhausen (1844-1918) a elaboração da hipótese documental como a conhecemos hoje, constituída de quatro fontes de tradições distintas: Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal.

No processo redacional do Pentateuco, baseado na teoria das fontes, Briend (1980, p. 48) propõe que a perícope de Êxodo 3,1-5 tenha sido composta por fontes de duas tradições distintas:

A Tradição Javista (J) do sul, composta por volta de 950 a.C., que inclui Êxodo 3,1a;2-4a e 5.

“E Moisés se tornou pastor do rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midiã; E apareceu-lhe um Mensageiro de Yahweh para ele em uma chama de fogo, de dentro do arbusto; e olhou, e eis: o arbusto ardendo no fogo, mas o arbusto não existindo para ele ser consumido. E disse Moisés: Vou me aproximar, solicito-lhe para ver esta grande visão; por qual motivo não se queimará o arbusto? E viu Yahweh já que ele se aproximou para ver, e ele disse: Não te aproximes daqui; Tira as sandálias dos teus pés, já que o lugar sobre o qual tu estás pisando, terra santa é.”

A Tradição Eloísta (E) do norte, composta por volta de 750-850 a.C. que inclui Êxodo 3,1b e 4b.

“E conduziu o rebanho para trás do deserto, e chegou ao monte de Deus, Horebe. [...] Deus bradou para ele, de dentro do arbusto, e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui!”.

Há várias indicações neste trecho de que o texto atual é o resultado da combinação das tradições javistas e eloístas: a alternância de “*lahweh*” com “Deus”; o nome “Jetro” para o sogro de Moisés (depois de chamá-lo Raguel no relato da fuga de Moisés para Midiã) e Horebe como nome do monte de Deus (e não Sinai, como em outros lugares). Supõe-se que a fusão destas duas fontes tenha ocorrido em Jerusalém, logo após a queda de Samaria, por volta de 722 a.C.

Contudo, segundo Crüsemann (2001, p. 63), ainda existem convincente motivos para se aceitar a tese de que Ex 3,1-4,18, excetuando-se 4,13-16, constituem uma unidade literária e o que permanece indiscutível é a constatação de que esta perícope “trata-se de uma tradição que no seu cerne é prédeuteronomista”.

A essa tradição deve-se, em todo o caso, atribuir a relação com Madiã, com o monte de Deus, com a tarefa da libertação/êxodo e com a revelação do nome. O texto que ora temos na Bíblia, contudo, claramente encontra-se em forma e versão deuteronomistas. (CRÜSEMANN, 2001, p. 63).

3.6 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO

O grande expoente em matéria de crítica do gênero literário foi Hermann Gunkel (MAINVILLE, 1999, p. 90). No seu trabalho de aprofundamento da crítica das fontes no livro de Gênesis, ele acabou sendo levado a buscar as situações, a utilização e as intenções, ou seja, o ambiente vital ou o contexto que lhes deram origem.

3.6.1 A forma

Segundo Pixley (1987, p. 33), a perícopé considerada segue o esquema mais usual das vocações proféticas, esquema que se pode observar na vocação de Gedeão (Jz 6,11-17), de Jeremias (Jr 1,4-10), de Isaías (Is 6,1-13) e outros. Apresenta cinco elementos em ordem fixa: 1) A apresentação de Deus; 2) a vocação profética; 3) a objeção do escolhido; 4) a reconfirmação do vocacionado; 5) o sinal. No caso da vocação de Moisés, o esquema está ampliado e artisticamente elaborado, especialmente no que se refere aos elementos três e quatro.

Diante dos indícios aqui apontados, podemos então classificar esta perícopé do Primeiro Testamento como apresentando forma pertencente ao gênero literário denominado prosa narrativa de vocação profética.

3.6.2 O Ambiente Vital

Segundo Crüsemann (2001, p. 64), Ex 3-4, assim como 1Rs 19, deve ser lido primeiramente à luz da tradição do Sinai mais antiga: o monte de Deus em algum lugar no deserto madianita (*Jebel al-Lawz?*) está relacionado com o Deus Yahweh e por isso é o lugar de onde sai a salvação. “Depois que Moisés, quase casualmente, encontra Deus e este monte, é que acontece a decisiva tarefa de conduzir o povo para fora do Egito. O evento decisivo do êxodo, portanto, é desencadeado a partir do monte”. Com isso, temos um texto que, em essência, apresenta uma estrutura semelhante à de Jz 5. O cântico de Débora e Barac, assim como outras tradições antigas, sabidamente ainda não reconhecia o papel preponderante do êxodo.

Conforme assevera Pixley (1987, p. 33), o fato de se apresentar a vocação de um libertador segundo o esquema tradicional das vocações proféticas é tributo prestado à importância dos profetas na vida de Israel. Foram eles que mantiveram viva a memória das práticas igualitárias que Yahweh pedia a Israel durante o período em

que os reis implantaram uma sociedade de classes, segundo o modelo rechaçado pelo grupo mosaico de proto-israelitas no Egito, e pelas tribos proto-israelitas em Canaã. Aqui, no relato de sua vocação, Moisés é apresentado como profeta e não como rei, apesar da etapa final de composição deste livro ter sido concretizada justamente no período em que Israel era monarquia e estava adaptando suas tradições revolucionárias a uma realidade que tinha deixado de ser revolucionária.

3.7 LEITURA SOCIOLÓGICA

Com base nas observações de J. Pixley (1987, p. 33), se os artigos definidos “a” montanha de Deus e “o” arbusto (“a” sarça) indicam que o texto supõe que seus leitores já conheciam o lugar dos acontecimentos aí narrados, podemos presumir que o local também já se constituía num lugar de peregrinação desde os tempos clássicos de Israel.

A peregrinação religiosa pressupõe a contínua reinvenção do mito, sendo entendida como “um momento especial de construção simbólica de princípios e de valores geradores de identidades sociais” (CARNEIRO, 2003). Nesta experiência ritual, “a ênfase na legitimidade das buscas e emoções individuais torna-se o alicerce para a construção de uma expressão coletiva de valores e pertencimentos, sempre condicionados por fatores políticos, econômicos e sociais” (CARNEIRO, 2003) que predominam em cada época. Dentro de uma perspectiva funcionalista, a idéia de um grande evento religioso como unificador do social e regenerador moral do grupo deve-se ao clássico texto de Émile Durkheim, *As formas elementares de vida religiosa* (1989).

Essa perspectiva durkheimiana acaba construindo uma concepção do sagrado que o toma como uma realidade transcendente, universal e unificadora, totalmente divorciada das implicações mundanas, de modo que as crenças e práticas religiosas passam a ser vistas como produto das forças sociais que emergem de uma comunidade humana idealizada. Assim o sagrado existe não como uma realidade espiritual autônoma perante o social ou o indivíduo, mas como o próprio “social” que se expressa por meio de símbolos e rituais religiosos. [...] As peregrinações são vistas, então, tanto como um “rito local” mais amplo quanto como um meio de compensar ou complementar a introversão desses cultos, imprimindo nos participantes uma identidade mais abrangente e mais inclusiva. (STEIL, 2003, p. 39).

A períclope evidencia a prática de uma das principais atividades econômicas que predominava naquela região, no 13º século a. C. e nos tempos subseqüentes. Trata-se da atividade de pastoreio transumante do rebanho de caprinos e ovinos desenvolvida por grupos seminômades. Segundo Schwantes (1988, p. 16), um grupo pastoril que habitava os territórios semidesérticos de Midiã, a sudoeste do Mar Morto, pressionado pelos egípcios interessados nas ricas jazidas de minério e pelos edomitas que implantaram um Estado na região, vira-se forçado a migrar para o norte e se instalaram nas montanhas palestinas levando consigo o culto a lahweh, o Deus que reivindica adoração exclusiva. Esses e outros agrupamentos seminômades integraram-se aos que buscavam refúgio nas montanhas da terra de Canaã, aos quais se mesclaram ou permaneceram cultivando as tradições pastoris, em intercâmbio com os lavradores. O modo de produção da sociedade no tempo em que o texto foi redigido, abrangendo um período que vai de 1000 a 750 a.C., era o “asiático”, caracterizado por um estado forte e centralizado; monarquia teocrática; civilização hidráulica (que se desenvolveu às margens de rios); predomínio da agricultura e sociedade estamental, caracterizada pela reduzida mobilidade social (CUNHA). Contudo, para alguns autores, esta maneira de interpretar as sociedades não-capitalistas é tendenciosa.

Qualificar como de produção as relações específicas ao modo de produção tributário, assim como qualquer outro modo de produção, implica na incorporação de uma ótica economicista que se tornou hegemônica unicamente no padrão civilizatório ocidental e em nenhum outro. As formações sociais não capitalistas estabeleceram um modo de relação e não só de produção dos homens (assim como também das mulheres) com a natureza. Possivelmente, e em função de o capitalismo ter constituído a única formação verdadeiramente econômica da história, unicamente este seja um modo de produção. (WALDMAN, 1992, p. 3).

Após o período de expansão do império egípcio, a região da Palestina (Canaã) permaneceu sob seu domínio por mais de quatrocentos anos. O sistema que predominava na região não era o escravagista, mas um sistema tributário fundamentado num contrato bilateral entre os grupos produtores e o Estado egípcio. Em virtude da supremacia política e econômica assegurada por precedentes religiosos, o faraó podia dispor a seu bel-prazer tanto da terra como do povo, incluindo a força de trabalho e a produção. Com isso, o sistema tributário se tornava arbitrário, possibilitando assim que o povo fosse dominado e explorado. “Com esse

precedente político-religioso tal sistema possibilitava ao Estado (o rei e a máquina político-administrativa) apropriar-se desmedidamente da produção, tornando os grupos produtores cada vez mais empobrecidos” (BALANCIN; STORNILO, 1990, p. 7-8).

Segundo o Atlas da História Universal (1997, p. 36), pós a morte de Ramsés II, o poder egípcio foi decaindo consideravelmente e os dois reis seguintes, Mineptah (1224-1204) e Ramsés III (1184-1153), preocuparam-se quase que exclusivamente em defender o Egito dos ataques estrangeiros. A maioria destes ataques era proveniente dos líbios do deserto ocidental e do povos do mar. Como a situação interna do Egito continuava a se agravar, os assírios estabelecidos na Mesopotâmia acabaram por abortar todas as tentativas egípcias de manter o poder ao leste do Sinai. Instalou-se, então, um período de crise econômica e descontentamento social, que fez com que o império egípcio entrasse em colapso, chegando ao seu final em 1070 a.C., com a fragmentação de sua autoridade central. A fragilidade política prontamente deu lugar à dominação estrangeira, primeiramente dos reis líbios – XXII dinastia (945-715 a.C.) – e logo em seguida, os etíopes da Núbia – XXV dinastia (751-656 a.C.). É neste contexto de transição política, econômica e cultural que se insere o período de tempo em que se propagou a cosmovisão dos eventos narrados na perícopa de Êxodo 3,1-5, até o tempo de sua redação.

Tal conjuntura se constituiu num campo fértil, dentro da consciência nacional judaica, para que os elementos de vinculação do homem com a terra fossem defendidos com ardor diante das ameaças estrangeiras. Esta vinculação é consolidada principalmente através de narrativas nas quais a reinvenção do mito é permeada por uma perspectiva de sacralidade do meio ambiente, ou seja, por narrativas que podem ser revestidas por um pensamento ecológico. No que tange à viabilidade prática para o pensamento pós-moderno de uma hermenêutica ecológica dos textos bíblicos, as observações de Reimer são bastante pertinentes:

No que tange à hermenêutica ecológica de textos bíblicos, cabe situar o sujeito interpretante como partícipe de demandas advindas de uma crise ambiental generalizada no presente. Há que se estar munido também de uma nova perspectiva da realidade. O físico Fritjof Capra, um dos expoentes deste tipo de reflexão, expressou-se da seguinte forma sobre esta nova realidade e sua visão, dizendo que ela se baseia “na consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais”. Com isso se quer expressar a procura por um pensar e viver a vida como um todo,

como um conjunto de relações, como um grande ecossistema, com uma constante e incessante inter-retro-relação entre todas as partes, incluindo-se aí a vivência do Sagrado como um sistema maior de energias e trocas simbólicas e, obviamente, o ser humano como parte integrante deste todo maior. Esse conjunto de práticas e pensamentos vem sendo chamado de pensamento ecológico. (REIMER, 2009, p. 274-275).

Assim, munido deste pensamento, pode-se perceber quais os elementos de vivência do sagrado sobressaem nos discursos e narrativas estabelecendo uma idéia de vinculação do ser humano com a terra, como na perícopes de Êxodo 3,1-5, e como o ardor patriótico israelita é concatenado na promoção da figura de Moisés como o escolhido de Deus para consolidar a libertação de seu povo, possibilitando, assim, a absolutização das estruturas teocráticas que fundamentaram a existência da nação de Israel.

3.8 SÍNTESE

É inquestionável a importância das tradições bíblicas na configuração do espaço sagrado ou no estabelecimento de seus futuros contornos, bem como, na hierarquia dos valores da interação do *homo religiosus* com o meio que o circunscrevia, constituindo-se assim, no fator determinante na consolidação dos processos sincréticos que viabilizaram a sobrevivência de Israel. A história da Terra Santa foi, em grande parte, condicionada por sua posição espacial-geográfica. E neste contexto, o espaço montanhoso apresenta-se como sua variável mais importante. Construindo-se uma cosmovisão a partir da montanha, tendo-a como referencial ou “centro do mundo”, cria-se um ambiente propício para o surgimento ou incorporação de um simbolismo exógeno todo peculiar, articulado principalmente pela idéia de que: “no centro do mundo encontra-se a ‘montanha sagrada’, e é aí que o Céu e a Terra se encontram” (ELIADE, 1993, p. 302). Em todas as partes do planeta, desde as épocas mais remotas até os dias de hoje, seres humanos das mais variadas culturas e tradições atribuíram a algumas montanhas e formações rochosas uma condição de sacralidade; a montanha apontava para Deus e Deus, para a montanha. A tradição do Sinai está indissolúvelmente ligada a Javé, um Deus que habita em uma montanha. Paralelamente ao surgimento dos textos, cria-se um lugar para uma alternativa em lugar do direito divino e do culto real, um lugar fictício de um passado fictício, o qual está fora do espaço de domínio de qualquer poder e que nesta

‘função de adaptabilidade aos quadros de referência’, possibilitasse uma alternativa independente para a sobrevivência real de Israel, mesmo quando ameaçado pelos interesses externos ou pela decadência interna.

Nesse contexto, o relato da sarça ardente serviu como elemento de legitimação da sacralidade do espaço, através da construção simbólica de princípios, valores e pertencimentos que atuaram na geração da identidade social do povo israelita, contribuindo para que o Sinai/Horeb fosse reconhecido como terra sagrada e posteriormente, como local de peregrinação. Bem mais que isto, a perícopes de Êxodo 3,1-5, contribui com um interessantíssimo modelo de processo reducionista que aponta, nos dias de hoje, para uma perspectiva ecológica nas relações do ser humano com o espaço que o circunscreve: Da montanha santa, o leitor é dirigido para a planta santa; da planta santa, para a terra santa.

CONCLUSÃO

Como um fenômeno moldado na consciência dos indivíduos, o sagrado evidencia seu aspecto funcional ao propiciar a síntese do real com as construções imaginárias configuradas nos elementos simbólicos, que integram o ser social do *homo religiosus*. Reitera-se seu atributo de propiciar à consciência a consolidação de sua função essencial: de se tornar alguma coisa, que ao mesmo tempo, ela ainda não é. Nesta experiência senso-perceptiva, o caos é suplantado pelo elemento fundante do cosmo sagrado, através da criação, estruturação ou elaboração de quadros de referências que testificam o desdobramento da espécie humana sobre as coisas do mundo. Assim, o cosmo sagrado e o caos emergem respectivamente como representações que traduzem o caráter orientador da experiência pessoal dos indivíduos e a intensidade com a qual o ser humano é afetado em sua relação com os objetos que interage. O sagrado é, pois, uma experiência estrutural da consciência do ser humano, que se vê desorientado frente ao caos de suas possibilidades de existir e ao estado de tensão entre sua liberdade e sua finitude.

Diante da necessidade de interagir com os objetos que o cercam, o ser humano integra ao seu mundo um conjunto de relações nas quais a categoria espacial assume um papel preponderante, ao apontar para o determinismo geográfico de seus referenciais na construção de sua identidade individual (o homem é produto do meio), e consolidar o fato de que, ao empreender mudanças concretas em seu mundo, o ser humano também concretiza sua própria mudança. Assim, em termos operacionais, pode-se afirmar que a sacralização do espaço se constitui, na verdade, numa técnica de orientação elaborada pelo ser humano, na qual seu desejo de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar em uma realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão.

Contudo, ao empreender estas mudanças concretas em seu mundo, o ser humano rompe com o frágil equilíbrio da natureza e após a revolução científico-tecnológica e industrial, a intelectualização e a racionalização da sociedade alteraram profundamente os quadros de referências para uma perspectiva predominantemente antropocentrismo. Com isto, a sociedade acaba por produzir um mundo dessacralizado ou desencantado, em que a natureza perdeu o seu poder de referencialidade para a consciência humana, tornando-se em um espaço de

profanidade. Como resultado desta cultura de dominação e degradação, e de séculos de distanciamento do ser humano em relação à natureza, sérios efeitos colaterais foram produzidos no meio ambiente. Agora alguns cientistas reconhecem as ameaças a que os seres humanos foram conduzidos por esta postura isolacionista e se voltam também para a religião como um dos mecanismos de cura das seqüelas ambientais que o progresso produziu. Neste processo de aglutinação entre ecologia e religião, fica cada vez mais evidente, agora num contexto ainda mais alarmante, de que forma o imaginário do espaço se apresenta como matriz de paradigmas, formulações e orientações, e como o arquétipo espacial transparece como uma fonte de prefigurações e de processos de significação que poderão (*ou não*) estar mais tarde materializados no espaço concreto. Neste esquema, ressalta-se também, o papel “cartográfico” do mito como expressão máxima do referencial simbólico na mediação da experiência religiosa.

Neste contexto de uma nova ‘espiritualidade ecológica’, no ‘caminho mental’ que busca ressaltar a dimensão holística e superar as fragmentariedades do viver, o relato da sarça ardente fornece-nos alguns *insights*. Dentre estes, ressalta-se o que serviu como elemento de legitimação da sacralidade do espaço, através da construção simbólica de princípios, valores e pertencimentos que atuaram na geração da identidade social do povo israelita, contribuindo para que o Sinai fosse convertido em terra sagrada e posteriormente, em local de peregrinação. A peregrinação religiosa pressupõe a contínua reinvenção do mito, sendo entendida como um momento especial de construção simbólica de princípios e de valores geradores de identidades sociais. Tal conjuntura se constituiu num campo fértil, dentro da consciência nacional judaica, para que os elementos de vinculação do homem com a terra fossem defendidos com ardor diante das ameaças estrangeiras, principalmente através de discursos e narrativas nas quais a reinvenção do mito é permeada por uma perspectiva de sacralidade do meio ambiente.

Tais abordagens se intensificam, nos dias de hoje, na medida em que se adensam os contingentes populacionais e os espaços se tornam cada vez mais reduzidos. Intensifica-se a disputa pela água, a produção de alimentos, a necessidade de preservação da flora e da fauna, e o esgotamento dos recursos naturais torna-se uma questão de sobrevivência. O que fica evidente neste quadro de carência de sentido e ameaça da morte é que o fenômeno religioso, mais uma vez, a despeito de seu “aspecto diabólico”, sempre tende a aparecer “no campo de

significações e linguagens de uma coletividade quando esta se vê frente a frente com o problema do limite, ou seja, quando a população se defronta com a grande contradição vital: garantir a reprodução da vida nesta terra e além dela” (PARKER *apud* LEMOS, 2002, p.479-483). E este limite vivido pelos atores como incerteza coletiva requer, segundo Lemos (2002, p.479-483), “o estabelecimento de um nexos social de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado que possibilite a geração de representações coletivas que ofereçam um sentido coletivo aos atores ou à sociedade”. Este sentido deverá inscrever o esforço da produção e da reprodução sociais num referencial transcendente, que para o homem pós-moderno encontra seu significado “nas reentrâncias de uma reflexão que recompõe a imanência dos seus termos” (GARGANI, 2000, p. 130), principalmente para transformar o presente em função de um futuro qualitativamente distinto.

O que se desponta neste projeto de sobrevivência do ser humano, e que está em curso nesta perspectiva de sacralização da terra como “espaço prometido”, é “a construção de uma ‘espiritualidade ecológica’, como adequada às demandas do tempo presente no sentido de fomentar sabedoria no convívio com o meio ambiente e de tornar a ‘pegada do homem’ mais leve sobre a terra” (REIMER, 2009, p. 273), já que o lugar em que se pisa, pode ser percebido como terra santa.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luiz. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortoloni. São Paulo: Paulus, 1997.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ATLAS DA HISTÓRIA UNIVERSAL. *THE TIME BOOKS Ltda*. Editorial Santiago Ltda. Suplemento do Jornal O Popular. *A decadência do Egito*. 1997.

BALANCIN, Euclides M; STORNILOLO, Ivo. *Como ler o livro de Êxodo: o caminho para a liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1990.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAGA, Benedito e outros. *Introdução à engenharia ambiental: o desafio do desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

BRIEND, J. *Uma leitura do Pentateuco*. Tradução de Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1980.

BRITO, Jacil R. Êxodo para um encontro uma interpretação segundo escritores bíblicos e sábio judeus. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *Libertação-liberdade. Novos olhares*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008. p. 63-87.

BRÜSEKE, Franz J. Caos e ordem na teoria sociológica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, v.8, n. 22, p. 119-136, jun. 1993. Disponível em: < http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_22/rbcs22_07.htm >. Acesso em 14 out. 2008. 11h58min.

BUSTAMANTE, Patricio. *Hierofanía y pareidolia como propuestas de explicación parcial, a la sacralización de ciertos sitios, por algunas culturas precolombinas de Chile*. [artigo de divulgação científica]. 2006. Disponível em: < <http://www.rupestreweb.info/hierofania.html> > Acesso em 08 nov. 2008. 17h15min

BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1989.

CARNEIRO, S. M. C. S. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma peregrinação moderna*. [Resumo de Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia] IFCS – UFRJ. 26/05/2003. Disponível em: < http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/doutorado/doutorado2003_34.html >. Acesso em 26 out. 2007. 13h42min.

CHAUÍ, Marilena de S. Kant, vida e obra. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. V-XIX. (Coleção Os Pensadores).

CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. Tradução de Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CROATTO, José S. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. Tradução de J. Américo de Assis Coutinho. São Paulo: Paulinas, 1981.

CROATTO, José S. *Hermenêutica bíblica*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

CROATTO, José S. O mito como interpretação da realidade: considerações sobre a função da linguagem de estrutura mítica no Pentateuco. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis/São Leopoldo, 1996, vol. 23, p. 16-22.

CROATTO, José S. *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: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2001.

CUNHA, Gilberto A. *História Geral*. Portal Objetivo Itajubá. Disponível em: < <http://www.objetivoitajuba.com.br/gilberto/frmhistoriageral.html> >. Acesso em 29 out. 2007. 14h00min.

CUNHA, Paulo F. *O direito, a política e o sagrado*. [artigo científico]. Disponível em http://www.hottopos.com/mirand15/pfc_mir15.htm. Acesso em: 10 out. 2007. 22h00min.

DAMÁSIO, António. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAVIES, Paul. Esse fluxo misterioso. *Scientific American*, São Paulo, ano 1, n. 5, p. 54-59, out. 2002.

DREHER, Carlos A. As tradições do Êxodo e do Sinai. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 16, p. 52-68, 1988.

DROSNIN, Michael. *O código da Bíblia: as profecias ocultas no antigo testamento*. Tradução de Merle Scoss. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. *Origens: História e sentido na religião*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1969.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FRÓIS, Katja P. Uma breve história do fim das certezas ou o paradoxo de Janus. *Caderno de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*. Florianópolis, dez, 2004, n. 63, p. 1-12.

GALIMBERTI, Umberto. Consciência. In: GALIMBERTI, Umberto. *Diccionario de psicologia*. Siglo XXI Editores. México. 2002.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Aspectos incomuns do sagrado*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.

GARGANI, Aldo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Orgs). *A religião: o seminário de Capri*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GLEISER, Marcelo. *O fim da terra e do céu: O apocalipse na ciência e na religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.

GUNNWEG, Antonius H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs; Revisão de Haroldo Reimer. "a", São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

GUNNWEG, Antonius H. J. *História de Israel: dos primórdios até Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. Tradução de Monika Ottermann; Revisão de Nélio Schneider. “b”, São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

HALLEY, Henry H. *Manual bíblico de Halley: Nova versão internacional*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. Tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Arx, 2001.

HAWKING, S. W; MLODINOW, L. *Uma nova história do tempo*. Tradução de Vera de Paula Assis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

HEGEL, Georg W. F. A Fenomenologia do espírito. In: HEGEL. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 289-344.

JARDILINO, José R. L. O tempo e o espaço sagrado na experiência religiosa pós-moderna: alterações do campo religioso brasileiro. In: JARDILINO, José R. L.; SANTOS, Gerson T. (Orgs). *Ensaio de religião e psicologia*. São Paulo: Plêiade, 2001.

KANDEL, Eric R; SCHWARTZ, James H; JESSEL, Thomas M. *Princípios da neurociência*. Tradução de Ana Carolina Guedes Pereira. Barueri: Manole, 2003.

KITTEL, R.; KAHLE, P. E. (EDS). *Bíblia Hebraica*. 15. ed. Stuttgart: Privileg. Württembergische Biblelanstalt, 1968.

KOCHAV, Sara. A história da Terra Santa. In: ISRAEL. *Coleção Grandes Livros da Religião*. Tradução de Carlos Nougué. Barcelona: Folio, 2006. p. 24-89.

LAGO, João B. S. de F. Um pecado da Psicologia. In: JARDILINO, José R. L.; SANTOS, Gerson T. (Orgs). *Ensaio de religião e psicologia*. São Paulo: Plêiade, 2001. p.167-184.

LEMO, Carolina T. Religião e saúde: a busca de uma vida com sentido. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 12, n. 3, mai/jun, p. 479-510, 2002.

LOPES, Maria M. de F. Psicanálise e o sentido: ensaio sobre psicanálise e religião. In: JARDILINO, José R. L.; SANTOS, Gerson T. (Orgs). *Ensaio de religião e psicologia*. São Paulo: Plêiade, 2001. p. 115-138.

MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da História: Guia de exegese-histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

McKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha e outros... São Paulo: Paulus, 1983.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

MINAYO, Maria C. de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 9. ed. revista e aprimorada. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

MONTEIRO, Dulcinéia da Mata R. (Org.). *Espiritualidade e finitude: aspectos psicológicos*. São Paulo: Paulus, 2006.

MONTEIRO, Luiz F. C. *O âmbito do transcendente: o sagrado e o símbolo como elementos da vivência religiosa*. [artigo científico]. Revista Científico. Faculdade Ruy Barbosa, Ano IV, volume II. (Especial Boa Morte). Disponível em: www.frb.br/ciente/Imprensa/Psi/2004.2/BMLupi.pdf. Acesso em 24 set. 2008. 18h17min.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Del prólogo "a una edicion de sus obras", 1932, v. 6, Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983. Disponível em: <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Bibliografia/Bibliografia-Ortega.htm>. Acesso em: 25 jun. 2008. 09h46min.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

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

OVERING, Joanna. O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. Tradução de Nádia Farage. *Idéias*. Campinas, 1(2): 81-118, jul./dez., 1994.

PERRUSI, Martha S. A apropriação do conceito grego de caos no pensamento de Castoriadis. *Revista Symposium de filosofia*. Recife. vol. 1, n. 1, p. 34-41, jul./dez. 1998.

PETRELLI, Rodolfo. *Fenomenologia: teoria, método e prática*. Goiânia: UCG, 2001.

PIXLEY, JORGE V. *Êxodo*, uma leitura evangélica e popular. Tradução de J. Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1987.

RAVASI, Gianfranco. *Êxodo*. Tradução de Boanerges Baccan. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

REIMER, Haroldo. *Toda a criação: bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

REIMER, Haroldo. *O sagrado e suas mediações hermenêuticas*. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. IX SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO. Novas tendências em sociologia da religião, *Anotações*, Goiânia, 31 out. 2008. p. 1-5. (Mesa-Redonda).

REIMER, Haroldo. Sustentabilidade e cuidado. Contribuições de textos bíblicos para uma espiritualidade ecológica. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro. (Org.) *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “*Experiência do sagrado*” e “*religião*” – hiperonomia hermenêutica e atualização cultural – análise do prefácio de Orígenes: história e sentido na religião, de Mircea Eliade. 2007. Disponível em: <http://www.ouviroevento.pro.br/teologicosoficos/exp_do_sag_e_religiao.htm>. Acesso em: 16 out. 2008. 12h18min.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: UCG, São Leopoldo: Oikos, 2007.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 28, p. 123-138, 1995.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos bíblicos*. Petrópolis; São Leopoldo. nº 16, p. 9-17, 1988.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. *Breve história de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCORALICK, Klinger. A outra “voz” da fenomenologia da religião [Resenha]. *Revista Ética & Filosofia Política*, vol. 7, n. 2, Nov 2004. Disponível em: < http://www.eticaefilosofia.ufjf.br/7_2_klinger.html >. Acesso em 16 set 2009.

SELLIN, E; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de D. Matheus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1977.

SILVA, Airton José da. *Arqueologia e Bíblia*. 2005. [Resenha]. Disponível em: < <http://www.airtonjo.com/resenhas05.htm> >. Acesso em 8 out 2009. 11h06min.

SILVA, Valmor da. Concepções de terra na Bíblia. *Caminhos*. Goiânia, v. 1, n. 1, p. 67-78, 2003.

STEIL, Carlos A. Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso: Raízes Etimológicas e Interpretações Antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (org). *Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre religião e Turismo*. Campinas: Papyrus, 2003. p. 29-52.

STEIL, Carlos A. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da S.; OLIVEIRA, Irene D. (Org.) *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7-16.

SUERTEGARAY, Dirce M. Antunes. Espaço geográfico uno e múltiplo. *Scripta Nova*, Barcelona, n. 93, 15 jul. 2001. Disponível em: < <http://www.ub.es/geocrit/sn-93.htm> >. Acesso em: 29 jun 2009. 21h22min.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. 2. ed. vol. 1, 2, 3. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1987.

TOOLAN, David S. *Cosmologia numa era ecológica*. Tradução de Adail V. Sobral, Reinaldo Coutinho Simões e Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TRACCO, Mauro. Deus é coisa de sua cabeça. *Super interessante*. 223 ed., fev. 2006.

USARSKI, Frank . Os Enganos sobre o Sagrado - Uma Síntese da Crítica ao Ramo Clássica da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER* (PUCSP), São Paulo, v. 4, p. 73-95, 2004. Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm >. Acesso em 16 set 2009. 15h43min.

VALLE, Edenio. Neurociências e religião: interfaces. *Revista de Estudos da Religião*. N. 3, p. 1-46, 2001.

VAZ, Armindo dos S. A Bíblia na cultura europeia. *Sal Terrae: catolicismo sem firulas*. Disponível em: < <http://salterrae.org/2008/07/05/a-biblia-na-cultura-europeia-por-armindo-dos-santos-vaz/> > Acesso em 09 out. 2008. 15h13min.

WALDMAN, Maurício. Bíblia e Ecologia. *Bibliografia Bíblica Latino-Americana*. São Paulo: Vozes; São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião do IMES. v. 5, 1992, p. 36-47. Disponível em: < http://www.mw.pro.br/mw/rel_biblia_e_ecologia.pdf > p. 1-5. Acesso em 26 nov. 2008. 10h49min.

WALDMAN, Maurício. Imaginário, espaço e discriminação racial. *REVISTA GEOUSP*. Espaço e Tempo. São Paulo, n. 14, p. 45-63, 2003.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. A ciência como vocação. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982.

ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*. Tradução de Eva Maria Ferreira Glenk. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.