EXÍLIO E GEOGRAFIA PROFÉTICA: DESLUGARIZAÇÃO E RELUGARIZAÇÃO COMO BASE DA EXPERIÊNCIA DO POVO HEBREU NA BABILÔNIA

EXILE AND PROPHETIC GEOGRAPHY: DISPLACEZACION AND REPLACEZATION AS THE BASIS OF THE EXPERIENCE OF HEBREW PEOPLE IN BABYLON

EXILIO Y GEOGRAFÍA PROFÉTICA: DESLUGARIZACIÓN Y RELUGARIZACIÓN COMO BASE DE LA EXPERIENCIA DEL PUEBLO HEBREO EN BABILONIA

Diego Oliveira Montenegro
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

E-mail:
professordiegomontenegro@gmail.com

Resumo:
O presente artigo trata acerca da experiência do povo judeu com o exílio babilônico no século VII a.C. Buscamos compreender essa experiência de exílio, identificar elementos simbólicos e suas formas de representação espacial. Adotamos a perspectiva fenomenológica que enfoca as experiências dos sujeitos, acessadas nos relatos bíblicos, o que caracteriza este trabalho como prática hermenêutica. Chegamos inicialmente à compreensão de que o exílio é vivenciado por Israel como um ataque ao núcleo de sua Geografia Profética (deslugarização), o que leva à reestruturação da representação que se faz da relação povo-terra. Passa-se de uma Geografia da Habitação para uma Apocalíptica, o que significa a transferência (relugarização) do papel simbólico de Jerusalém como centralidade para o horizonte escatológico. Isso nos chama a atenção para o cuidado que a Geografia científica deve ter para com outras formas de representação, aliadas de nosso fazer geográfico.

Palavras-chave: Exílio, Deslugarização, Relugarização, Fenomenologia, Geografia.

Abstract:
This article deals with the experience of the Jewish people with the Babylonian exile in the 7th century B.C. We seek to understand this experience of exile, to identify symbolic elements and their forms of spatial representation. We adopted the phenomenological perspective that focuses on the experiences of the subjects, accessed in the biblical reports, which characterizes this work as hermeneutic practice. We come at first to the understanding that the exile is experienced by Israel as an attack on the core of its Prophetic Geography (displacezation), which leads to the restructuring of the representation that is made of the people-land relation. It moves from a Geography of Dwelling to an Apocalyptic one, which means the transfer (replacezation) of the symbolic role of Jerusalem as centrality to the eschatological horizon. This draws our attention to the care that the scientific Geography should have for other forms of representation, allied to our geographical doing.

Keywords: Exile, Displacezation, Replacezation, Phenomenology, Geography.

Resumen:
El presente artículo trata acerca de la experiencia del pueblo judío con el exilio babilónico en el siglo VII a.C. Buscamos comprender esa experiencia de exilio, identificar elementos simbólicos y sus formas de representación espacial. Adoptamos la perspectiva fenomenológica que enfoca las experiencias de los sujetos, accesibles en los relatos bíblicos, lo que caracteriza este trabajo como práctica hermenéutica. Llegamos inicialmente a la comprensión de que el exilio es vivenciado por Israel como un ataque al núcleo de su Geografía Profética (deslugarización), lo que lleva a la reestructuración de la representación que se hace de la relación pueblo-tierra. Se pasa de una Geografía de la Vivienda a una Apocalíptica, lo que significa la transferencia (relugarización) del papel simbólico de Jerusalén como centralidad hacia un horizonte escatológico. Esto nos llama la atención sobre el cuidado que la Geografía científica debe tener para con otras formas de representación, aliadas de nuestro hacer geográfico.

Palabras-clave: Exilio, Deslugarización, Relugarización, Fenomenología, Geografía.

Introdução

Emigração, exílio, multiculturalismo e conflitos étnicos já não são temas novos sob a abordagem geográfica. A Geografia das populações e a demografia já têm abordado esses fenômenos sob diversos ângulos e a partir de diversos contextos espaciais e temporais. Justamente por haver não uma só forma de abordar o fenômeno da migração e da mobilidade humana é que a Geografia -por meio de pesquisas como esta[1] - tem muito a contribuir para com as ciências humanas e sociais. Um dos pontos a partir dos quais se origina a multiplicidade de abordagens com as quais a Geografia se permite operar é a sua própria natureza multidisciplinar, isto é, sua facilidade de integrar temas diversos como religião, política, economia e antropologia, por exemplo, a partir da dimensão espacial destes, ou seja, da religiosidade, dos espaços sagrados ou da territorialidade dos sujeitos/povos. A espacialidade que se revela em cada característica peculiar que perpassa o fenômeno da mobilidade humana encontra nas categorias de análise da Geografia formas de recortar, objetivar e, por fim, representá-la. Longe de essa interdisciplinaridade da geografia nos obrigar a escolhas mutuamente excludentes entre si, pensamos que a abrangência teórica, metodológica, conceitual e temática da ciência geográfica dá mais ensejo para complementação, colaboração e mesmo transgressão dos métodos e perspectivas entre si do que para conflitos polarizados. O rumo dessas discussões,

[1] Este trabalho é fomentado pelo Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) com Bolsa de Estudo, sendo parte do projeto do Programa de Apoio à Pós-Graduação stricto sensu – POSGRAD – Edição 2021-2022.

contudo, parece estar reservado para as próximas páginas da "História do Pensamento Geográfico".

Nosso tema específico é a experiência do exílio e da migração forçada vivida pelo povo Hebreu (Israel e Judá) no sétimo século antes de Cristo. Nos indagamos acerca das bases sobre as quais essa experiência se assenta em termos espaciais e acerca de como - considerando as possibilidades metodológicas e a interdisciplinaridade da Geografia - definir a abordagem e o recorte mais apropriado a fim de compreender o fenômeno no que diz respeito aos modos experienciais envolvidos nessa relação entre homem e terra. Assim, temos por objetivos 1) compreender as bases da experiência de exílio, tomando a experiência judaica do exílio babilônico e analisando os textos da bíblia hebraica, além de fontes extra-bíblicas, 2) identificar elementos simbólicos envolvidos na geografia profética de Israel (povo e terra) que possibilitaram a compreensão das relações construídas e impactos sofridos e, por fim, 3) inferir e identificar formas de representação espacial advindas dessa experiência, bem como mudanças que essas formas possam ter sofrido.

Procedimentos metodológicos

Temos em foco, portanto, a experiência humana com o fenômeno do exílio, da expatriação. Em termos metodológicos, entendemos que a abordagem fenomenológica seja bem adequada para a presente jornada, tendo em vista os objetivos supracitados. Na busca pelas bases da experiência citada, a fenomenologia se apresenta crítica ao olhar medidor e objetivador do espaço, mas não no sentido de que não lhe considere parte do interesse geográfico, mas no sentido de que lhe

considera posterior à base essencial das geografias do homem, isto é, das geografias vividas entre homem e mundo e do mundo entendido enquanto entidade ontológica com a qual temos contato antes de ou sem mesmo refletir e teorizar sobre seu funcionamento. Se, como sustentamos hipoteticamente, as bases dessa experiência são bases afetivas e políticas mediadas pela revelação divina, há que se pensar sobre como tal experiência (pelos sujeitos em seus relatos) expressa uma geograficidade carregada de política e afetividade espacializadas e, ao mesmo tempo, como a Geografia científica as representaria.

Longe de ser só um extremo subjetivista (contrária ao extremo positivista), a perspectiva fenomenológica na Geografia é um convite ao enfoque na concretude do mundo da vida (lebenswelt), conforme já alertava Husserl (1962). A concretude, nessa perspectiva, não se apresenta ao homem na forma de dados estatísticos que lhe convencem racionalmente acerca das medidas e extensões do mundo em que vive. Concretude seria, portanto, a essência e o sentido da relação que se constrói na vivência do homem como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1986). O concreto é aquilo que é construído na vivência, experiência e percepção. O mundo concreto é o mundo que se revela à consciência do sujeito como alguém que lhe abraça e lhe recebe no lar.

Para não findar tornando-se em um outro viés autoritário é que a fenomenologia propõe um limite para suas descrições acerca das experiências do mundo. Notadamente, as descrições via relatos de sujeitos e exercícios hermenêuticos a partir de fontes diretas são a esfera de atuação pela qual se entende ser possível essa aproximação

com relativa (jamais absoluta) segurança e precisão. A hermenêutica surge - ao lado da fenomenologia-existencial - como uma forma (teórica e prática) de descobrir significados através da obra, no caso escrita, tendo em vista a ausência dos autores e sujeitos (SEAMON, 2000). Portanto, nossos procedimentos de pesquisa resumem-se ao levantamento bibliográfico (bíblico e extrabíblico), análise do material, interpretação (hermenêutica) e representação espacial. Isso significa que procederemos levantando, organizando e descrevendo as fontes que nos permitem compor nosso quadro de relatos experienciais. Após isso, a interpretação e a identificação do teor (essência) do fenômeno será nosso indicativo para inferir e deduzir possibilidades em termos de representações geográficas possíveis. Assim, da atitude fenomenológica - encarar o fenômeno como experiência pré-teórica - até a descrição desse fenômeno em sua forma espacial, temos os procedimentos que asseguram o andamento da pesquisa dentro do rigor esperado pela Geografia Científica.

Contextualização

A experiência judaica com o exílio começa por volta do ano de 606 a.C quando o império babilônico ampliou seus territórios invadindo, pilhando e dominando diversos povos. Os relatos bíblicos sobre esse conflito podem ser encontrados sobretudo no capítulo 24 do Segundo Livro dos Reis (2Rs). Em 605 a.C os judeus já enfrentavam investidas babilônicas sob o comando do recém coroado Rei Nabucodonosor II, vindo a tornar-se vassalos do império babilônico. A resistência dos judeus, liderados pelo rei Jeoaquim, não teve sucesso. Em 598 a.C Jeoaquim foi vencido e capturado. No mesmo ano, seu filho Joaquim foi coroado, mas reinou apenas alguns meses. Em 597 a.C Jerusalém,

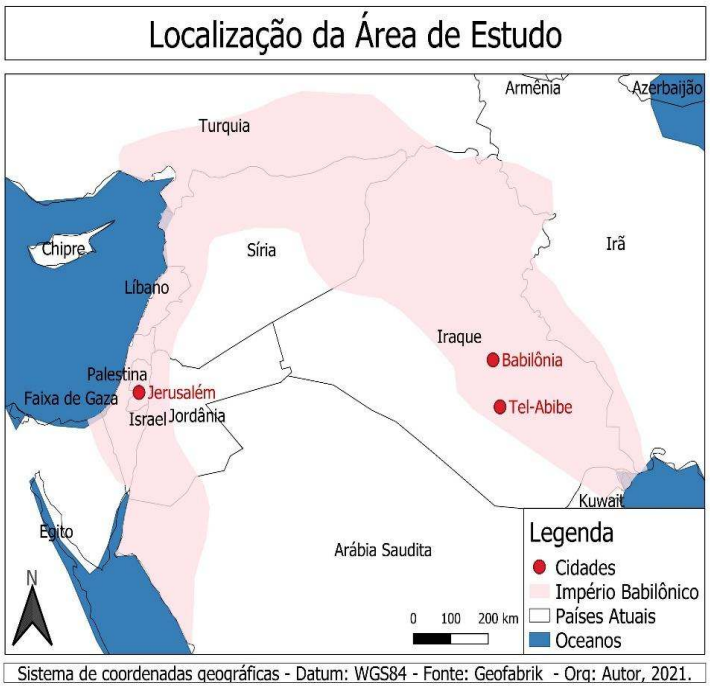
capital do reino de Judá, foi cercada, invadida e tomada pelos babilônios, com a prisão do rei Joaquim.

A partir daí inicia-se o processo de lidar com a derrota. A forma como povos vencedores lidavam com os perdedores poderia variar entre destruição total, saque, colonização ou modelos intermediários. No caso específico, os babilônios optaram por deportação, ainda que "os babilônios não faziam uma deportação em massa como os assírios, mas traziam para a Babilônia apenas as elites conquistadas" (REINKE, 2019, p. 160). A "lógica" dessa estratégia entendia que "(ricos e militares) e também trabalhadores habilidosos [...] poderiam ser empregados a um baixo custo na Babilônia" ao passo que os "mais pobres eram considerados sem utilidade, além de não serem vistos como uma ameaça caso permanecessem na terra de Judá" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 537). Após Joaquim, o livro dos Reis na bíblia Hebraica aponta Zedequias que teria reinado de 597 a 586 a.C já sob a autoridade babilônica sobre Judá. Para que essa submissão ficasse clara, os babilônios cegaram a Zedequias pois "Furar os olhos era uma forma comum de tratar os escravos rebeldes (até mesmo os reis vassalos) no antigo Oriente Próximo" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 534).

O Templo de Salomão, símbolo máximo da fé, cultura e geopolítica judaica foi destruído e profanado no ano de 587 a.C. A partir do comando de Nebuzaradã, alto funcionário de Nabucodonosor II, iniciou-se a destruição e pilhagem de Jerusalém. Nebuzaradã também executou mais uma deportação, já em 582 a.C. Assim, a elite judaica fora transportada para Babilônia (figura 1), passando a viver em cidades como a capital homônima do império, centros culturais

como Nipur e em centros rurais como Tel-Abibe a fim de servir aos interesses do império nas suas diversas áreas.

Figura 1. Localização do Império Babilônico

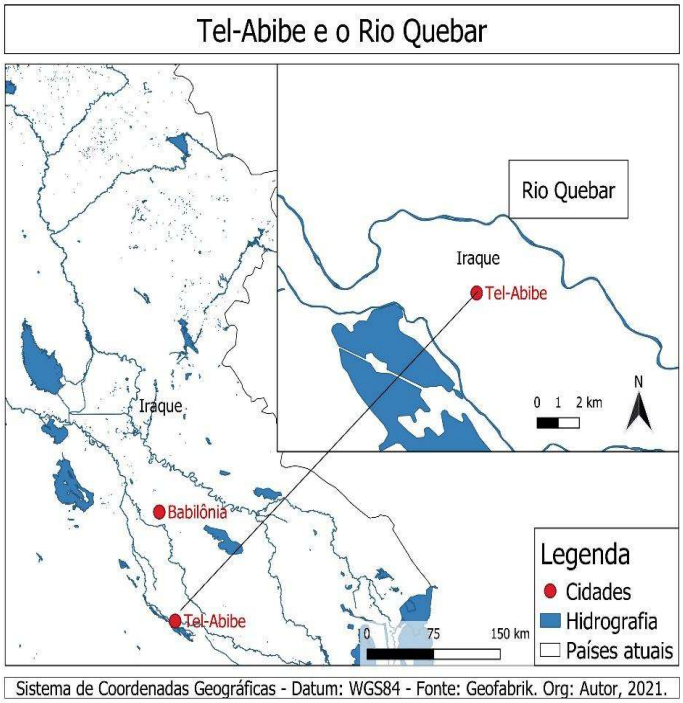


Org: Autor, 2021.

Já por volta do ano de 593 a.C, no "quinto ano do exílio do rei Joaquim" (Ez 1,1) iniciam-se os relatos proféticos da lida do povo judeu em babilônia, especificamente sitiados às margens do Rio Quebar, que era um canal do Rio Eufrates (figura 2). Essa comunidade judaica, provavelmente sitiada em uma cidade chamada Tel-Abibe, teria cerca de dez mil pessoas. Contudo, o contexto da escrita profética de Ezequiel (e também de Daniel) é menos histórica do que teológica. Há mais intenção em apontar uma função narrativa do exílio do que relatá-lo como fato histórico e condição geográfica. Ainda assim, essa menção aos rios da Babilônia está longe de ser

uma questão casual. Antes, ao descrever a "rede de irrigação e os canais de transporte [que] eram conhecidos como 'águas da Babilônia'" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 892), Ezequiel se assemelha ao Livro dos Salmos (Sl 137,1) em que o povo é representado em pranto melancólico às margens dos rios da babilônia. Assim, essa localização à ribeira é tanto uma localização geográfica como a posição do povo de Judá em relação à narrativa teológica, isto é, chorando e esperando que Deus mude o rumo da história.

Figura 2. Localização de Tel-Abibe



Fonte : Autor (org.), 2021.

O elemento toponímico aqui é digno de nota pois

Tel-Abibe significa "lugar criado pelos restolhos de um dilúvio". Tell é o termo usado para qualquer lugar onde se acumularam as ruínas de uma cidade. Logo, as famílias exiladas de Judá talvez tenham sido colocadas em

um lugar que fora destruído, pela guerra ou por uma inundação, a fim de reconstruí-lo e fazer com que a área de Nipur, perto do canal Quebar, voltasse a ser produtiva (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 895).

Dentro desse contexto profético é preciso lembrar que já haviam profecias que prediziam o exílio de Israel, especificando inclusive sua duração de 70 anos (Jr 25,11). Assim, a preocupação central do escritor profético exilado é apontar esse evento como sendo não fruto do acaso, mas uma punição e consequência lógica de condutas imorais e pecaminosas sobre as quais o povo já havia sido advertido. A visão do profeta sobre o exílio babilônico é de que esse período representa um tempo para a disciplina e aprendizado do povo judeu. Ezequiel (Ez 22,20) utiliza uma analogia em que o povo aparece sendo o metal trabalhado e purificado na fornalha. A fornalha nesse texto "e em outros contextos, portanto, é o cadinho da mudança social e religiosa idealizada como veículo de Deus para purificar uma nação teimosa e desobediente" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 917).

A escrita profética também denuncia a assimilação que os judeus estariam sofrendo no exílio com relação à cultura mesopotâmica. A literatura profética teria assim a função de apontar os erros que levaram o povo à situação de exílio, mas também de ensiná-los como viver de forma santa[2] em meio à idolatria pagã. O exílio, portanto, é vivenciado como, além de evento histórico, evento cósmico, simbolizando punição e santificação. No capítulo 14 do livro de Ezequiel há a narrativa de autoridades judaicas que vão à procura

[2] Cabe notar que santificação no contexto da Bíblia Hebraica, etimologicamente, tem a ver com separação. O objeto ou pessoa santa é aquele que mantém sua separação daquilo que é ordinário.

do profeta em busca de oráculo espiritual. A resposta do profeta, portanto, é a confirmação dessa assimilação: "Convertei-vos, e apartai-vos dos vossos ídolos, e dai as costas a todas as vossas abominações" (Ez 14,6).

Finalmente, a escrita profética em Ezequiel também denuncia a apatia espiritual de Israel (Judá) por não darem testemunho de sua fé e do seu Deus aos babilônios. Ezequiel (Ez 33,32) em palavra profética afirma "Eis que tu (Judá) és para eles como quem canta canções de amor, que tem voz suave e tange bem; porque ouvem as tuas palavras, mas não as põem por obra". É possível que o autor bíblico esteja usando uma analogia comparando o povo judeu aos cantores de cânticos eróticos que "havia muito tempo tinham sido uma diversão para os moradores da cidade" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 933). Contudo, é possível também que haja certa literalidade nessa crítica, pois no Salmo 137 volta-se a mencionar que "aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções, e os nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo: Entoai-nos algum dos cânticos de Sião" (Sl 137,3). Assim, judeus poderiam estar profundamente envolvidos com a esfera lúdica, cultural e artística na cidade, mas isso em detrimento do seu papel de evangelistas, o que se pode perceber mais claramente quando o próprio Deus hebreu diz ao Profeta: "Filho do homem, profetiza contra os pastores de Israel; profetiza e dize-lhes: Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos!" (Ez 34,2).

Outro profeta judeu que viveu no exílio babílônico foi Daniel, o qual fora cooptado ainda na juventude para servir ao rei Nabucodonosor.

O texto bíblico (Dn 1,4) afirma que esses jovens recrutados eram "sem nenhum defeito, de boa aparência, instruídos em toda a sabedoria, doutos em ciência, versados no conhecimento e que fossem competentes para assistirem no palácio do rei e lhes ensinasse a cultura e a língua dos caldeus.", treinamento esse que duraria provavelmente cerca de três anos. Contudo,

> É difícil ter certeza se o treinamento que receberam incluía uma ampla bibliografia, como a educação geral e dos escribas, ou se esse treinamento se concentrou na literatura especializada usada pelos adivinhos. [...] Esses profissionais se especializavam em identificar o perigo de diversos agouros (acontecimentos astronômicos, sonhos, nascimentos anômalos) e providenciar os rituais de proteção contra eles. (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 945).

Após o treinamento, Daniel serviu como alto funcionário do palácio do Rei Nabucodonosor II (governante de toda a província, Dn 2,48), provavelmente servindo-o por cerca de 65 anos, até 539 a.C, quando da invasão Persa em Babilônia. Novamente, o relato de Daniel demonstra as dificuldades da vida no exílio. Apesar do status privilegiado diante do imperador, Daniel (assim como outros personagens coadjuvantes do seu livro) enfrentam resistências por conta de sua fé (o que inclui hábitos litúrgicos, devocionais e alimentares). Ainda que pudessem se tornar cidadãos na babilônia, os judeus fiéis aos seus costumes e religião tenderiam a enfrentar problemas graves. Por fim, esse exercício de contextualização nos leva a apresentar o exílio como um fenômeno histórico, com movimentos e locações espaciais específicas, mas que, mais do que isso, apresenta implicações teológicas para os judeus.

Exílio como "deslugarização"

O conteúdo da mensagem profética de Jeremias, Ezequiel e Daniel sugere que o exílio adquire um sentido moral na narrativa bíblica. O

exílio tem uma função, não foi um acaso trágico, mas um instrumento dentro da história que está sendo contada. Há alguns elementos que precisam ser abordados para que esse sentido mais amplo do exílio fique claro. Desses elementos talvez o principal seja a centralidade do templo de Jerusalém. O Templo de Salomão teria sido construído por volta de 966 a.C, após uma longa tradição nômade do povo hebreu que possuía um tabernáculo móvel. A construção do templo, portanto, atua dentro da mentalidade judaica como a concretização da sedentarização do povo, que adentra a esfera religiosa. Após o processo de concretização do seu território (casa para o povo) era chegada a hora de concretizar o domínio do Deus de Israel, "casa ao SENHOR" (1Rs 5,3). Aqui dois pontos se tornam evidentes: 1) Jerusalém se concretiza como capital do reinado da dinastia de Davi e 2) como capital da morada do Deus soberano da nação. Assim, "Jerusalém e o Templo não são apenas um ponto de encontro conveniente: são o lugar da promessa, o lugar da presença, o lugar da terra onde o Deus vivo escolheu viver" (WRIGHT, 2020, p. 65). Jerusalém se concretiza, portanto, como espaço central tanto na esfera territorial como na esfera da religiosidade.

O fato de abrigar a dinastia davídica eleita por Deus e, ao mesmo tempo, o próprio Deus em Sua Casa, faz com que Jerusalém passe a significar mais que um lócus para os israelitas. Jerusalém é o centro do mundo - questão que Eliade (1992) aponta como parte do que configura um espaço sagrado. Não só a centralidade, mas a rotura que o sagrado causa. Jerusalém passa a se tornar também um marco de um nacionalismo israelita. Sobretudo durante o reinado de Davi e Salomão, as narrativas bíblicas concentram-se nas grandes vitórias

de Israel e no massacre de nações pagãs, idólatras. Jerusalém, centro do mundo, tem poder centrífugo; ela domina, purifica e converte os vizinhos das suas iniquidades. A "Cidade do nosso Deus" e "Cidade do Grande Rei", como é chamada no Salmo 48, é representada como centro de irradiação espiritual, a "alegria de toda a terra" (Sl 48,2). Na experiência judaica o templo é uma indicação ontológica, um chamado para "viver na intersecção entre espaço sagrado, o Templo e a terra santa que o circunda, e o restante do espaço humano, o mundo onde idolatria e injustiça ainda causam sua miséria" (WRIGHT, 2020, p. 67). Esse centro urbano não é uma coisa, é uma revelação, uma dádiva e uma fonte espiritual.

Jerusalém se torna a centralidade política e religiosa de Israel e essas coisas, na experiência do povo, são uma coisa só. A dinastia Davídica é mais que uma linhagem política, é representação da presença divina no cosmos. Davi, o escolhido, o homem de quem Deus se agradou (1Sm 13,14), inicia a linhagem de reis que representam o reinado do próprio Deus em Israel. Assim, essa dinastia significava também uma espécie de teocracia mediada. Yahweh, o Deus de Israel, reinava no templo e delegava esse governo ao seu povo na figura do Rei. O Templo e o Palácio Real em harmonia seriam símbolos de que tudo estava bem na ordem cósmica mais ampla. A ordem cósmica deriva, portanto, do compasso e da harmonia entre o Rei e o SENHOR (Yahweh), entre o palácio real e o templo. O templo atua nessa cosmovisão e percepção judaica do mundo como a pedra de toque e a porta de conexão do mundo celeste com este mundo terreno. Ou seja, "céus e terra estão realmente destinados a se encontrar no Templo". O Templo é "a porta de entrada para o novo

mundo de Deus" neste mundo (WRIGHT, 2020, p. 114). É por meio do Templo que o governo de Deus entra no mundo e permite o Reinado justo e harmonioso que diferencia (separa, santifica) Israel das demais nações. Assim, a experiência perceptiva e afetiva dos israelitas para com a cidade de Jerusalém não distinguia um pertencimento nacionalista de uma sacralidade religiosa. Ambas as experiências fazem parte de uma só coisa: Israel. O nome do povo e do reino são uma só coisa: Israel, povo. Israel, Reino.

Na narrativa bíblica, quando o rei se desvia do caminho dos mandamentos divinos, toda essa ordem cósmica é abalada. O Reino de Deus e o Reino de Davi precisam ser um só, caso contrário o mundo desabará. Já temos visto algo disso quando abordamos a leitura profética acerca do exílio. Para os profetas Jeremias e Ezequiel a causa do exílio foi a contaminação de Israel. Os reis deixaram de governar observando a Lei de Deus (Torá). Israel abandonou sua missão de ser a alegria de toda a terra. A experiência amarga daqueles milhares de sujeitos deportados surge como uma espécie de desenraizamento. Não é apenas expatriação, mas desilusão existencial e ontológica. O céu e a terra se desconectaram, o mundo desabou. A deportação é sentida como se não só o lugar terreno estivesse sendo arrancado dos sujeitos, mas o lugar no mundo. Os israelitas já souberam o que é ser nômades; sua sedentarização ocorre no contexto de encontro da "Terra prometida". O encontro entre Israel (povo) e Israel (terra) é um evento teleológico: um foi feito para o outro e um dá sentido ao outro. A deportação é, portanto, a perda do lugar cósmico. Do único lugar em que vale a pena estar

assentado, isto é, a terra que Deus teria escolhido para pôr fim à peregrinação.

Assim, podemos classificar - a partir do que os relatos bíblicos sugerem - que o exílio, na experiência judaica, surge como uma "deslugarização" mais do que uma desterritorialização. Essa nossa escolha terminológica não surge por um mero recorte metodológico. Não se trata de pôr lugar e território como duas possibilidades conceituais sobre as quais tenhamos que nos decidir. Essa escolha considera mais especificamente a lugaridade como centro dessa experiência. A lugaridade aqui expressa a microterritorialidade, aponta para um recorte fenomenológico que se faz da terra para além do seu caráter locacional, pois

> A geograficidade, que expressa a materialidade do espaço geográfico, é compartilhada em nossas vivências cotidianas com a lugaridade que, por sua vez, expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços (HOLZER, 2013, p. 24).

A deslugarização, portanto, é mais que a perda do lugar como lócus em que as vivências se situam. A deslugarização é a perda da lugaridade. Ausentes de Jerusalém e do templo, o povo é arrancado dessa microterritorialidade que lhe constitui enquanto povo peculiar. Essa microterritorialidade vai além das fronteiras e dos muros da cidade. É uma dimensão acessada apenas por quem goza desse pertencimento e convivência íntima, sendo invadido pelo sentido existencial para o qual a terra aponta. O exílio judaico e a deportação do povo para a babilônia rompe o elo entre Israel como povo e Israel como terra. Como um poderia ser sem o outro?

A vulnerabilidade é nítida. E os babilônios não tardaram em perceber que tipo de violência seria eficaz para causar esse enfraquecimento.

Desde os primeiros momentos, diversas ações parecem buscar exatamente enfraquecer a lugaridade. O nome do Rei Jeoaquim foi mudado para um nome mesopotâmico, Matanias (2Rs 24,17). Os nomes em Israel tinham significado teológico, assim, esse é um ataque profundo, pois "mudar o nome de alguém era uma forma de exercer autoridade sobre a pessoa e seu destino" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 946). Os babilônios mudaram a capital de Israel - agora província ocupada - para Mispa , cerca de 13 quilômetros de Jerusalém (2Rs 25,23). Os utensílios sagrados do templo foram transportados para a capital do império babilônico. Aqui é necessário entender que o saque de objetos sagrados eram realizados "não apenas por serem de metais preciosos, mas por terem sido dedicados ao Deus Yahweh para uso nos rituais do templo", assim, por essa prática, "Demonstrava-se ter o controle da divindade cujos objetos importantes eram tomados" (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 944). Esses objetos eram transportados para templos babilônicos como "Uma forma de demonstrar a superioridade do deus da nação vitoriosa sobre os deuses dos povos conquistados [e] profanar seus objetos e lugares sagrados, colocando-os em uma posição de submissão" (ibidem).

Essas formas de agressões (físicas e simbólicas) desestabilizaram a ordem cósmica e a harmonia ontológica entre o Israel povo e o Israel terra. O que pensar sobre origem, destino e verdade? Os jovens judeus eram educados nas ciências mesopotâmicas, tinham nomes alusivos aos deuses mesopotâmicos, mantinham novas práticas alimentares e, dentro de uma geração talvez não restasse nada daquilo que foi plantado, da semente celeste que habitou o mundo.

Em termos de experiência mental e espiritual, a deslugarização leva o sujeito à um enorme exercício de neuroplasticidade. Há que se aprender tudo de novo: é uma refundação ontológica. O que é Israel crescendo em Tel-Abibe sem o templo, sem a Torá? Os profetas denunciaram a assimilação cultural; o projeto babilônico aparentemente estava sendo bem sucedido, mas os remanescentes apontavam para uma corrente otimista no exílio. A deslugarização produziu nos judeus tanto a melancolia como a esperança e talvez nenhuma outra passagem bíblica demonstra isso como o Salmo 137, o que faz necessário sua transcrição por completo aqui:

> **Às margens dos rios da Babilônia**, nos sentávamos e chorávamos, lembrando de Tsión. Sobre seus salgueiros, penduramos nossas harpas, pois os que nos capturaram nos exigiam canções, e nossos atormentadores pretendiam que os alegrássemos, dizendo: 'Cantai para nós algum dos cânticos de Tsión.' Como poderíamos entoar o cântico do Eterno em terra estranha? Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que perca minha destra a sua destreza! Que se cole minha língua ao palato, se não me lembrar sempre de ti, se não mantiver a recordação de Jerusalém acima da minha maior alegria. Quanto aos filhos de Edom, lembra contra eles o dia da destruição de Jerusalém, porque diziam: 'Arrasai-a, arrasai-a até seus alicerces.' Ó filha da Babilônia, destinada estás a ser devastada; bem-aventurado será aquele que retribuir a ti todo o sofrimento que nos infligiste. Sim, bem-aventurado será aquele que teus filhos esmagar contra uma rocha (Sl 137, grifo nosso).

O salmo vai da melancolia mais profunda ao seminal nacionalismo revanchista em instantes. O Salmo de lamento relata a incapacidade do povo de entoar os cantos que recordam Sião (o monte sobre o qual o templo está fundamentado), mas, ao mesmo tempo, o salmista conjura: “se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém”. A deslugarização impossibilita e/ou dificulta a prática litúrgica, os hábitos culturais e outras coisas, mas o zelo e a paixão resistem em luta. A topofilia de que tratou Tuan (1980) é um sentimento de amor, mas que pode produzir ânimo para a vingança. A topofilia incentiva o salmista a

continuar lembrando e orando por Jerusalém, mas, ao mesmo tempo, já antecipa e maquina a destruição dos inimigos. Um ato de profanação tamanho, na experiência do salmista, não poderia permanecer impune; seria ilógico. A despeito da narrativa de o exílio ser um instrumento divino para disciplinar Israel, o Salmista prevê: Babilônia será punida. Na narrativa bíblica, Ciro, Rei e líder da invasão Persa que incorporou o império neobabilônico e "libertou" os judeus por meio da sua política de retorno, teria sido um "ungido de Deus" (Is 45,13). Assim, olhando em retrospecto, entendemos o livro dos salmos, que contém o Salmo 137, como

> "poemas coletados e modelados na época do exílio babilônico (começando no século VI a.C.), quando, paradoxalmente, pessoas às quais era impensável entoar o cântico do Senhor em uma terra estranha descobriram que, na verdade, entoar essas canções (e compor novos poemas) era uma das poucas coisas capazes de preservar sua sanidade e lhes dar esperança" (WRIGHT, 2020, p. 13).

Para os judeus, cantar não era apenas uma forma de recordação, de voltar o pensamento à terra roubada e arrasada. O cântico era parte da experiência de fé nas promessas, de que todo o processo de nomadismo até chegar à "Terra prometida" não poderia ser em vão e de que o mesmo Deus que os teria livrado da escravidão no Egito - conforme o relato mosaico que origina a páscoa, a celebração central do calendário judaico - iria livrar o povo novamente, agora, das mãos dos babilônios. Os Salmos focam em Jerusalém e no templo, pois o encontro entre céus e terra que ele representa (espaço sagrado e mundo profano) também é a sobreposição dos tempos (passado, presente e futuro).

Apesar da esperança, as feridas causadas por essa experiência do exílio, da deslugarização, são feridas que demoram para serem curadas. Os judeus retornaram à sua terra, mas as experiências com

invasões e profanações continuaram a acontecer (com os persas, com os gregos e, posteriormente, com os romanos). A partir daí a fé judaica passa por uma reestruturação. Apesar da construção do segundo templo, narrada na saga de Neemias e Esdras, o último livro do Antigo Testamento no cânon cristão (Malaquias) segue com o elemento da esperança:

> Eis que eu envio o meu mensageiro, que preparará o caminho diante de mim; de repente, virá ao seu templo o Senhor, a quem vós buscais, o Anjo da Aliança, a quem vós desejais; eis que ele vem, diz o Senhor dos Exércitos (Ml 3,1)

Malaquias escreveu após o retorno e reconstrução do templo, mas suas palavras sugerem algo inacabado. Suas críticas agudas ao sistema sacerdotal soam tão agudas quanto as dos profetas exilados. A restauração tão sonhada por Ezequiel, Daniel e outros parecia não ter chegado ainda, mesmo com o retorno. A experiência judaica de retorno pode ter lhes aproximado de uma reterritorialização, mas não de uma relugarização. Em 167 a.C o judaísmo foi proibido em Israel pelos seus novos opressores, liderados por Antíoco IV. O templo foi profanado e todo o processo traumático do exílio parecia se repetir sem que houvesse deportação, o que é narrado em 1 Macabeus (1Mac 1,56-64). Esse processo se concretiza com a destruição do segundo templo em 70 d.C pelos romanos e com o início da diáspora, a dispersão dos judeus pelo mundo que, por sua vez, só pareceu ter alguma alteração no seu status a partir da formação do Estado de Israel, 20 séculos depois.

A reestruturação da fé judaica, portanto, passou pela adaptação do estilo de vida judeu aos vários contextos culturais por onde o povo judeu passou a viver. O sistema de culto nas sinagogas começou a se espalhar, o que fez com que a liturgia e adoração judaica fosse

descentralizada do elemento unificador do templo de Jerusalém (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 666). Em termos teológicos

> Uma das táticas que o povo de Israel usou para lidar com essa tristeza e perplexidade foi, de diversas maneiras e sem marcadores claros, a inversão do imaginário. Em vez de pensar em um lugar ao qual YHWH pudesse vir e descansar, às vezes eles pensavam no próprio YHWH como o 'lugar' aonde um adorador pudesse ir para descansar (WRIGHT, 2020, p. 72)

A deslugarização produz esperança e mira em uma "Nova Jerusalém", mas como realidade escatológica que vem ao encontro e irrompe no mundo terreno. Essa realidade pode não ser governada pela dinastia davídica que se perdeu, então Yahweh terá de renovar essa dinastia e trazer um Rei Poderoso que irá iniciar um governo espiritual, global, superior e eterno. A "ideologia" do Messiado, isto é, a espera pelo Messias, o ungido, leva-nos ao contexto do Novo Testamento, em que os judeus oprimidos pelos romanos viviam uma espera intensa desse Rei, Militar, Libertador que viria para pôr um fim à experiência amarga da deslugarização. Os muitos messias revolucionários dos séculos I e II d.C (como Simão bar Kochba e seu levante antiromano fracassado em 135 d.C) são fruto dessa experiência. O gosto amargo do exílio babilônico jamais se foi, de forma que os judeus que se apegam ainda hoje à estrutura remanescente do templo (o muro ocidental) e lamentam, aguardando ainda o Reino de Deus voltar a se espalhar no reino terreno. O Muro das Lamentações é a face concreta e um resquício da deslugarização.

Elementos da geografia profética

Relatar a "passagem" de uma geografia à outra é mais que descrever ideias em mutação. Essa passagem envolve cosmovisões e cosmogonias, portanto, ontologias. Pensando no surgimento da

Ciência e, em certo sentido, da geografia científica, Gomes (1996) afirma que a

> separação entre sujeito e objeto colocou o homem como a mente conhecedora que passaria a buscar conhecer uma totalidade (o universo) no qual ele próprio era nada mais que um elemento (espécie). Com isso rejeita-se a finalidade e o sentido das coisas (teologia) e cria-se uma nova crença (novas cosmogonias "novos céus e terra" e etc). Tudo pode ser conhecido logicamente pela razão somente (GOMES, 1996, p.70).

Paralelamente, a vivência desses sujeitos que experimentaram a deslugarização no exílio babilônico modifica toda uma forma de ver o e ser no mundo. Essa vivência passa pela sensação mista de abandono e medo, vergonha e raiva e, ao mesmo tempo, esperança resiliente, o que funda um novo patriotismo, baseado em uma escatologia política viva. Choro e esperança atravessam os milênios nessa experiência e os elementos que identificamos nos levam a compreender essa experiência desses sujeitos como sendo indícios de um tipo específico de relacionamento entre homem e terra. A relação entre Israel (povo) e Israel (terra) é entendida aqui a partir da mesma categoria que Eric Dardel (2015) descreveu como Geografia que surge por uma interpretação profética da terra.

A Geografia Profética de que tratou Eric Dardel em seu clássico "O homem e a terra" de 1953 aparece no contexto de um insight do autor de entender a Geografia como, antes de uma disciplina científica, formas relacionais de representação que os homens fazem da terra. Nessa perspectiva, essas geografias precedem a Geografia científica não somente em termos históricos, mas, sobretudo, pela profundidade com que desvelam o ser humano e produzem ligações igualmente profundas deste com a terra. Na organização de Dardel (Geografia Mítica, Profética, Heróica, das Velas Desfraldadas e Científica) as geografias parecem mais com algo que ocorre ao

homem por meio de suas experiências relacionais com o mundo, do que com construções racionais entre um sujeito e um objeto. Essa experiência geográfica que irrompe ao homem é definida por Dardel como uma "inquietude geográfica que precede e sustenta a ciência objetiva" (DARDEL, 2015, p. 1). As geografias como entendidas por Dardel são fundadas nessa inquietude, na geograficidade. A geograficidade está "na fronteira entre mundo material, onde se insere a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbólico à liberdade do espírito", isto é, trata-se de uma "geografia interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo" (DARDEL, 2015, p. 5).

A Geografia Profética, nesse contexto sucede a Geografia mítica e surge como uma revolução em comparação com sua "antecessora". A geografia profética surge da revelação divina, aqui, no caso do judaísmo, das teofanias, de Yahweh falando com Abraão, Moisés, com os Juízes, Reis e Profetas do seu povo. A Geografia profética tem uma outra fundação e cosmogonia, ou seja, outra teologia da criação. A Geografia Profética não mais entende a terra como origem e fonte da vida, dos elementos que dão forma ao universo e, em alguns casos, aos prórprios deuses. A Geografia Profética recebe a revelação de que "No princípio, Criou Deus os Céus e a Terra" (Gn 1,1). O Deus que se revela a Israel não tem início nem fim, não está sujeito aos processos naturais. Ao contrário, ele é eterno e soberano. Diversos textos bíblicos apontam para a terra como estando aos pés desse Deus soberano (p. ex. Sl 11,4 e Is 66,1).

Dessa forma, a terra não poderia, como em outras culturas, ser adorada como divindade ou ícone sagrado. A terra (o mundo) sob a perspectiva da revelação profética, no máximo, toma parte no coral que reconhece a grandeza desse Deus soberano. Aqui é entendido que "Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos" (Sl 19,1). Mesmo assim, a visão ontológica sobre a terra aparece na bíblia hebraica sempre sob o gênero textual poético ou profético e, assim, não tem sentido literal, ou seja, "Não há linguagem nem fala onde não se ouça a sua voz" (Sl 19,3). A terra comunica sim algo ao homem, mas simbolicamente. A terra aqui é criação, obra de Deus, logo, ela aponta para Ele, como o Monte Sião e o Templo apontam para os céus. Essa é, sem dúvidas, mais uma das dificuldades que os israelitas enfrentaram no exílio, pois

> no caso mesopotâmico, os próprios deuses tinham origem no caos pré-existente, de onde eles emergiram para então criarem o universo, o mundo, os humanos e toda a natureza. Já no caso bíblico, Deus criou tudo *ex nihilo*, isto é, a partir do nada (REINKE, 2019, p. 63).

Dessa forma é possível entender que a narrativa da cosmogonia hebraica é também uma resposta e refutação da cosmogonia mesopotâmica, ainda que por uma "crítica velada" (REINKE, 2019). Há elementos comuns, como o dilúvio, mas a geografia profética assume mais distinções que semelhanças em relação à geografia mítica. A terra, na Geografia Profética, é uma dimensão criacional, logo, temporal. Tem início, desenvolve-se. Há um objetivo (teleologia) e fim (escatologia). Assim, o valor da terra está associado à história que se desenvolve nela. A história de Israel perpassa pelos feitos de Yahweh sobre a terra, de forma que "os lugares marcados pela ação de Jeová, o monte Sinai, o monte Sião, o Jordão, a 'Terra Prometida' não possuem por si só virtudes mágicas ou valor sagrado. São

somente o lugar de uma 'história'" (DARDEL, 2015, p. 69). Essa história se constrói e tem seu ápice da consagração do Templo de Jerusalém justamente pelo seu peso simbólico. A Torá, o Tabernáculo e, posteriormente, o Templo são a porta de entrada do Divino e do Sagrado no mundo que passa a se sacralizar, então, "assim como as águas cobrem o mar, a terra se encherá do conhecimento da glória de Yahweh, o SENHOR" (Hc 2,14).

A escatologia judaica comunica que a terra é um grande e vasto território em que impera a idolatria e a impureza das nações. Israel é percebido pelos seus como a semente plantada que, a seu tempo florescerá, abençoando as outras nações ensinando-as a viver sob a Torá de Deus, até que todo o mal seja eliminado do mundo. Israel é o povo que recebe o "mandato cultural" dado à humanidade no Jardim do Éden. É, em especial, sobre o povo de Israel que recai a ordem: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra" (Gn 1,28). Israel (o povo) enxerga a terra como um campo de trabalho a ser trabalhado e sacralizado. A revelação é, portanto, fonte de orientação para todas as áreas da vida.

Assim, para o tipo de experiência do mundo que é própria dessa Geografia Profética, a experiência do exílio atua como uma desorientação geral (espacial, cultural, ontológica e escatológica). Quando a terra prometida é invadida, o templo profanado e saqueado e o povo oprimido, todos os marcadores do divino neste mundo terreno parecem desaparecer como vapor. A promessa de conquista feita a Abraão, a promessa do reino milenar feito a Davi e a promessa de redenção final feita ao povo que aguarda a "nova Jerusalém"

parecem mais distantes no exílio. Assim, a Geografia Profética é essa geografia em que a orientação básica vem ao homem a partir de uma outra dimensão, fora da terra. A terra é interpretada, entendida, vivida e trabalhada, a partir da revelação profética. Quando a profecia cessa, a terra volta a ser "sem forma e vazia" e o caos volta a engolir os sujeitos no nível existencial.

Representações espaciais

Resta, portanto, demonstrar como a experiência do exílio se traduz em termos de organização e orientação espacial. A organização espacial do povo de Israel teve na experiência do exílio, como vimos, uma experiência que foi paradigmática para toda a sua cosmovisão. A deslugarização marcou a relação entre Israel povo e Israel terra de modo a produzir uma outra representação do ser-no-mundo. Há, portanto, duas representações identificadas a partir da experiência do exílio narrada nas várias passagens bíblicas estudadas. A primeira representação é a que antecede o exílio e, ao mesmo tempo, a que alimenta a fé e a esperança do povo durante o exílio. A segunda representação é a que surge a partir do exílio e orienta a saga teológica de Israel em rumo a outros caminhos. À primeira representação chamaremos de "Geografia da Shekinah". À segunda representação chamaremos de "Geografia Apocalíptica". Ambas representações demonstram organizar o mundo a partir de categorias que tem a ver com a revelação divina e com a vivência do povo de Israel durante sua jornada.

No que diz respeito à "Geografia da Shekinah", trata-se de uma organização do espaço em círculos concêntricos em que no centro do mundo está o Templo de Jerusalém, a Arca da Aliança e a Presença

de Deus na terra (figura 3). O termo "Shekinah" (שכינה) é mais conhecido na cabala judaica e em algumas orações específicas. Na Bíblia, o verbo Shakhan (שָׁכַן) aparece apenas em Êxodo 40,38. Nesse texto bíblico é narrado a construção do tabernáculo, isto é, o modelo móvel do que viria a ser o templo em Jerusalém. Shekinah é entendida pela tradição judaico-cristã como sendo a Presença Divina. Dessa forma, o Shakhan, o tabernáculo, poderia ser entendido como o lugar da habitação, repouso.

Figura 3. Representação da Geografia da Shekinah



Org : Autor, 2021.

A Geografia da Shekinah, portanto, é a Geografia da terra que recebe o céu. A terra, especificamente Jerusalém e o Templo, figuram como o ponto central da realidade criada, pois é onde cai a gota celeste.

Deus habita nesse ponto da terra, por isso as demais cidades e vilas de Israel afluem sazonalmente e alegremente para lá:

> Alegrei-me quando me disseram: Vamos à Casa do Senhor. Pararam os nossos pés junto às tuas portas, ó Jerusalém! Jerusalém, que estás construída como cidade compacta, para onde sobem as tribos, as tribos do Senhor, como convém a Israel, para renderem graças ao nome do Senhor. Lá estão os tronos de justiça, os tronos da casa de Davi. Orai pela paz de Jerusalém! Sejam prósperos os que te amam. Reine paz dentro de teus muros e prosperidade nos teus palácios. Por amor dos meus irmãos e amigos, eu peço: haja paz em ti! Por amor da Casa do Senhor, nosso Deus, buscarei o teu bem (Sl 122).

Todo o empenho do salmista buscando o bem de Jerusalém e sua alegria ao saber que era chegada a hora da peregrinação até a grande capital não devem ser confundidos, como já mencionamos, com mero nacionalismo e nem tampouco com mero apego ao espaço sagrado. Jerusalém é a habitação de Deus e isso faz dela uma cidade gloriosa, seus muros, seus palácios e seu povo são a face visível do céu tocando a terra. O Templo, acima de tudo, é a porta de entrada dessa habitação divina na terra. Estar em Jerusalém, ainda que anualmente, é estar na habitação divina, sob o reino do ungido de Deus (Davi e sua linhagem). É habitar o centro do mundo, o espaço privilegiado em comparação com os espaços caóticos onde reinam a idolatria e os ídolos. Jerusalém chama também os povos ao redor para a epifania. Em um conhecido episódio bíblico, a Rainha de Sabá se deslumbra com a pompa e glória do reinado de Salomão (1Rs 10). Assim, o mundo aflui de suas periferias para o centro, para ver o que o Deus dos céus tem feito na terra.

A Geografia da Shekinah encontra eco, por exemplo, no conceito de habitar de Heidegger (dwelling), como sendo "o fim que se leva a todo construir" (SUESS e LEITE, 2017, p. 155). Para Heidegger (1986) a própria existência humana está fundada nesse habitar como uma

"expressão da espacialidade do ser, enquanto forma de ser-e-estar-no-mundo" (NASCIMENTO e COSTA, 2016, p. 45). A Geografia Profética parece apontar na direção de que a própria habitação divina é fonte e de uma maneira de ser e estar no mundo que também está fundamentada na habitação. Foi Merleau-Ponty quem afirmou que "nossas relações com o espaço não são as de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo, mas as de um habitante do espaço com seu meio familiar" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 16). Ainda citando Merleau-Ponty, "O espaço não é ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 327-328). O espaço é, portanto, o meio em que a centralidade do mundo é demarcada a partir da Shekinah, da habitação de Deus. A partir dessa centralidade é que o sujeito entende o mundo ao redor, as áreas pelas quais passou (as terras da peregrinação) e que ficaram de alguma forma marcada nessa trajetória até a conquista da terra prometida. Essas terras próximas tem um valor associado ao peso narrativo, sempre presente na transmissão oral das histórias fundantes. Além disso há o mundo caótico, não porque seja desconhecido, mas porque não conhece Israel, como a Rainha de Sabá pôde fazê-lo.

Por fim, a representação da Geografia da Shekinah dentro dessa experiência do exílio estabelece, a partir da centralidade do Templo de Jerusalém, relações com o mundo. Essas relações são mediadas qualitativamente. O espaço é, portanto, aquela vasta amplidão que está para além do espaço "lugarizado" (que possui lugaridade). Há uma transição aqui no sentido inverso daquela proposta por Tuan,

quando diz que "o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor" (TUAN, 2013, p. 14). Aqui, o lugar é que vai se tornando em espaço conforme perde conexão com a Shekinah.

Passando à nossa segunda forma de representação da relação entre Israel (povo) e Israel (terra), abordamos a representação que chamamos de Geografia Apocalíptica. Essa representação, como mencionamos, é oriunda da experiência do exílio e orienta a reorganização do povo de Israel nesse contexto pós-exílico. Como também demonstramos, a experiência dos sujeitos, mesmo após o retorno a Jerusalém, não foi como se tudo voltasse a ser como antes. Pairava sempre a sensação de obra inacabada. Surge ou se intensifica então a teologia messiânica, a ideia de Jerusalém como um modelo de habitação que não está necessariamente fundamentada nas experiências pretéritas. Surge um ideal de rei e reinado que não encontraram seu ápice necessariamente em Davi. Israel passa a desenvolver uma teologia mais voltada para o futuro e isso tem implicações em como sua Geografia passa a ser representada. Jerusalém, ainda o espaço mais significativo para esse povo, deixa de ser o centro do modelo em volta do qual estavam os círculos concêntricos. Jerusalém passa a possuir mais um caráter profético. Esse modelo é apocalíptico porque, como que num abrir sucessivo de cortinas, vai desvelando e revelando a habitação celeste de Israel que vem com o Reinado definitivo de Yahweh quando chegar o ápice da história do povo.

O "Grande e Terrível Dia do Senhor" (Is 2,12) passa a surgir como um sol nascente no horizonte escatológico de Israel. A esperança e a

expectativa parecem ter surgido como algo que Israel aprendeu ao longo do tempo, sobretudo no exílio. Israel passa a transferir todo o peso de sua relação existencial no mundo do passado (dos grandes feitos de Davi e do templo) para o futuro. Aparentemente "O Dia do Senhor" é uma projeção escatológica que Israel faz de um rito mesopotâmico:

> Todo ano na Mesopotâmia havia um festival de entronização para o rei dos deuses. Durante esse festival akitu, a divindade determinava o destino de seus súditos e restabelecia a ordem, como fizera havia muito tempo quando derrotara as forças do caos. De fato, o relato da criação Enuma Elish, que conta a derrota de Tiamat diante de Marduque e a elevação deste como chefe do panteão, era lido durante essa festa. Embora os textos nunca se refiram ao festival akitu como "O dia de Marduque", existem algumas semelhanças. "O dia do SENHOR" é uma referência à ocasião em que Yahweh ascenderia ao seu trono com o objetivo de amarrar as forças do caos e trazer justiça e ordem ao mundo. O destino de seus súditos seria determinado, na medida em que os justos seriam recompensados e os ímpios sofreriam as consequências de sua rebeldia e pecado (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 984).

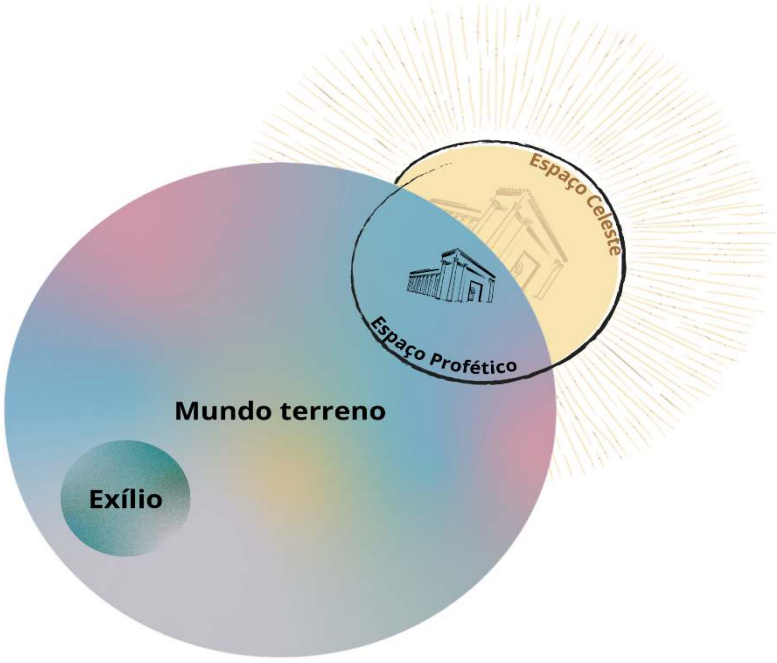
Assim, o "Dia de Marduque" passa a ser projetado, no caso de Yahweh para o futuro:

> Não há evidências de que o dia do Senhor fosse representado em rituais regulares em Israel; ao contrário, **ele refletia a expectativa histórica de um evento vindouro**. Como acontece com frequência, então, Israel parece haver dado um **caráter histórico** a algo que pertencia à esfera do mito e do ritual (WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 984, grifo nosso).

A centralização do tempo futuro (Dia) faz também com que o espaço seja projetado no futuro. A Jerusalém tantas vezes arrasada e profanada não é necessariamente o lugar do descanso absoluto (shabbat) do povo. Israel (o povo), novamente almeja o Dia do Senhor (tempo), quando a Nova Jerusalém (Lugar Prometido) virá ao seu encontro trazendo salvação. Há uma convulsão nesse modelo escatológico: o futuro vem em direção ao passado e ao presente para consumar os tempos e os espaços. O Dia do Senhor é terrível para

quem não encontrar abrigo no Santo Monte de Yahweh. Conforme pode ser visto na figura 4, a verdadeira Jerusalém e o verdadeiro templo se escondem (ou se revelam) atrás do espaço e do tempo atual. O Dia do Senhor e a Nova Jerusalém sorriem para o povo de Israel como um raiar de um novo dia.

Figura 4. Representação da Geografia Apocalíptica



Org : Autor, 2021.

A Geografia Apocalíptica desvela a partir de progressões sucessivas o Lugar e o Dia do Senhor. O exílio, momento mais baixo e distante, é um espaço-tempo denso, obscuro e negativo. O mundo terreno é uma contingência de ser e estar no mundo em espera. Aliás, a própria Jerusalém terrena agora é vista como mais um espaço do mundo terreno e, por isso, acaba sofrendo com os levantes e as profanações

dos povos pagãos. Mas, ainda assim, Jerusalém é tida como um espaço diferenciado e simbólico. É essa cidade e é esse templo terrenos que revelam (ou escondem atrás de si) a página final que dá início ao Dia do Senhor, a intervenção final de Yahweh. Assim, o espaço geográfico nessa Geografia Apocalíptica é uma espécie de referência que serve tanto para o espaço como para o tempo, um espaçotempo que serve como referência para o céu. Como afirmou Christofoletti:

> A espessura do espaço é vista na concepção do 'aqui', que é um sistema de relações com outros lugares, semelhante à espessura dos conceitos temporais, tais como 'agora', que envolve aspectos do passado, presente e futuro" (CHRISTOFOLETTI, 1982, p. 22).

Jerusalém ainda é a mediadora de posições geográficas, mas não goza de uma centralidade. Ela agora é o espaço que tanto ajuda a medir os espaços profanos mais distantes, como também é o espaço que dirige a consciência, os sentimentos e os corpos dos sujeitos para o futuro. Por fim, lidar com a perda, com a dor e com a humilhação mudou não só a forma de o povo de Israel pensar sua teologia, dando ênfase na escatologia. Essas experiências geraram uma nova ênfase existencial. A deslugarização cria o desejo e a expectativa por uma relugarização, por uma nova terra (lugar) prometida, talvez a "Jerusalém de Ouro" imaginada no cântico que marcou o reencontro entre Povo e Terra de Israel já no século XX quando da criação do Estado de Israel. Uma certa leitura judaica apontava que esse evento, já na modernidade, pós-holocausto, foi mais uma etapa em direção dessa concretização escatológica. Voltar a Jerusalém representou também um passo da Jerusalém celeste vindo em direção desta realidade terrena. A experiência da deslugarização, por

fim, transportou Jerusalém, esse Lugar Sagrado, do centro do mundo para um horizonte periférico no espaço e no tempo.

Considerações finais

Temos visto, portanto, como se deu a experiência do exílio pelo povo judeu quando da invasão babilônica. Um processo de humilhação, deportação e assimilação cultural que marcou profundamente a vida espiritual e política do povo de Israel. Uma vez que essas esferas política e espiritual eram uma mesma coisa, as feridas do exílio deixam marcas com consequências mais complexas do que se imaginaria em uma abordagem superficial.

Então, chegamos à compreensão de que o exílio foi para a experiência daqueles sujeitos o que chamamos de "deslugarização", ou seja, da perda não só do lugar, mas sobretudo da lugaridade. O templo de Jerusalém foi profanado e saqueado, vários outros símbolos foram ressignificados pelos invasores mesopotâmicos. Esse processo de ressignificação como violência simbólica, dentro do contexto da deslugarização, abala as estruturas do povo de Israel. O templo não era apenas um monumento religioso ou político, mas a porta de entrada da eternidade neste mundo terreno, visto que era (o templo) a morada do Deus eterno. A queda do templo põe em cheque o papel do povo judeu nessa narrativa de um Deus que estava estabelecendo seu reino sobre o mundo, expandindo-o às nações pagãs. Como entender seu papel como ser-no-mundo se a porta de entrada do eterno foi fechada? Como sentir pertencimento no plano divino se a Shekinah foi embora? Como cantar canções de esperança se tudo foi posto abaixo e não sobrara "pedra sobre pedra"? A resposta, dentro da narrativa bíblica, foi transferir o motivo da esperança para uma

geografia apocalíptica. A deslugarização conduz o povo à uma relugarização, à geografia celeste. Jerusalém deixa de ser o centro do mundo para se tornar o limite do mundo, o ponto culminante que aponta para o porvir. O espaço sagrado é o palco do grande e terrível Dia do Senhor.

Assim, vemos que uma experiência como a do exílio, das deportações, expatriações e migrações forçadas não é meramente uma experiência de "mobilidade humana". A Geografia Científica pode criar objetivações e recortes teóricos para quantificar e qualificar objetivamente esses fenômenos, contudo, isso não significa que se deva fechar os olhos sem perceber as consequências mais profundas desse fenômeno e dessas vivências. É possível, por meio da Geografia Científica, dar visibilidade a outras geografias - como aqui se fez com esse exemplo da Geografia Profética dos hebreus no contexto em questão. Conforme mencionamos, essas geografias são seminais, antecedem e sustentam a Geografia Científica, logo, toda Geografia científica pressupõe geografias, isto é, formas múltiplas de representação da terra que irão contribuir para o estudo científico do Espaço Geográfico. Aqui, compreender as nuances do exílio enquanto processo de deslugarização nos possibilitou perceber representações espaciais que vão além de questões territoriais, étnicas e políticas. Buscar algum aprofundamento na experiência judaica com o exílio babilônico nos permitiu compreender como, em termos espaciais, há um processo de reestruturação nas representações (geografias) envolvidas. Por outro lado, enfatizamos também que a transição para a geografia profética surge a partir do contato dos judeus com outros povos e culturas. Essa dialética é que gera novas geograficidades,

logo, o lugar como esse núcleo essencial do povo judeu - ou como categoria analítica que a representa – não é uma mera resistência identitária conservadora ou reacionária, mas a síntese de vivências e assimilações multiculturais.

Foi assim que, por fim, entendemos que às margens dos rios da babilônia, a melancolia e todos os sentimentos presentes estavam produzindo uma nova forma de ver o mundo. Às margens dos rios da babilônia as lembranças de Sião se tornaram sonhos de uma nova Jerusalém que vem do futuro, do Dia do Senhor que se aproxima.

Resta, por fim, indagar quantas possibilidades essas nossas conclusões abrem para o estudo de outros fenômenos. Longe de se estar buscando padronização ou transformar este estudo particular em uma espécie de modelo para encaixar outras vivências e experiências, pensamos, antes, em como este estudo pode auxiliar a Geografia a buscar dar voz e representar espacialmente essas outras geografias que estão por trás ou raiando em movimentos humanos e reestruturações demográficas que já são conhecidos por nós enquanto dados estatísticos. Enfim, este texto ambiciona mais do que tirar conclusões, gerar inquietações para transformar e aprofundar estatísticas e apresentar representações de vivências e experiências geográficas.

Referências

CHRISTOFOLETTI, Antônio. As perspectivas dos estudos geográficos. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, p. 11-36, 1982.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo - parte 1**. Petrópolis: Ed Vozes, 1986.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. **Revista Cidades**, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 18-29, jan./dez., 2013.

HUSSERL, Edmund. **Husserliana 9**: Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925. Haia: Martinus Nijhoff, 1962.

MERLEAU-PONTY, Maurrice. **Fenomenologia da Percepção**. 2° Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurrice. **Conversas, 1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NASCIMENTO, Taiane Flores do.; COSTA, Benhur Pinós da. Fenomenologia e geografia: teorias e reflexões. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, vol. 20, n. 3, p. 43-50, set/dez., 2016.

REINKE, André Daniel. **Os outros da Bíblia**: fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

SEAMON, David. The Life of the Place: A Phenomenological Commentary OnBill Hillier's Theory of Space Sytax. **Nordisk Arkitekturforskning**, Oslo, vol 7, n. 1, p. 35-48, 1994. Disponível em:<http://arkitekturforskning.net/na/article/view/719/664>. Acesso em: 17 ago. 2021.

SUESS, Rodrigo Capelle.; LEITE, Cristina Maria Costa. Geografia e fenomenologia: uma discussão de teoria e método. **Acta Geográfica**, Boa Vista, v. 11, n. 27, p.149-171, set./dez., 2017.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente. São Paulo: DIFEL, 1980.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

WALTON, John.; MATTHEWS, Victor.; CHAVALAS, Mark. **Comentário histórico-cultural da Bíblia**: Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **Salmos**: contextos históricos, literário e espirituais para resgatar o significado do hinário do antigo Israel. Thomas Nelson Brasil: Rio de Janeiro, 2020.

Submetido em: 19 de agosto de 2021.
Devolvido para revisão em: 14 de outubro de 2021.
Aprovado em: 17 de janeiro de 2022.

Como citar este artigo:

MONTENEGRO, D. O. Às margens dos rios da Babilônia: deslugarização e relugarização como base da experiência do exílio em uma Geografia profética. **Terra Livre,** v. 1, n. 56, p. 208-245, Jan.-Jun./2021.