

# Judaísmo e Ecologia

Sonia Bloomfield Ramagem  
Departamento de Geografia/Unb

**Resumo:** Estudo da relação entre o sagrado e o mundo natural, através de conceitos básicos da Geografia e da Antropologia - espaço e cultura. Através do ritual de *Shavuot*, serão analisadas práticas espaciais da religião judaica enquanto elementos históricos de gestão de um território - Israel - e de criação de sua territorialidade.

**Palavras-chave:** Religião, Israel, Judaísmo, ecologia, cultura, territorialidade.

## Judaism and Ecology

**Abstract:** This study of the relationship between the sacred and the natural world focuses on space and culture, two basic concepts in geography and anthropology. By examining the *Shavuot* ritual, this article then analyzes spatial practices of the Jewish religion as historical elements for the management of Israel's territory, and the creation of its territoriality.

**Key words:** Religion, Israel, Judaism, ecology, culture, territoriality.

Os estudos sobre a religião judaica e o mundo natural não são recentes. O primeiro trabalho conhecido, de acordo com a Encyclopaedia Judaica, foi *Mehke-rei ha-Arez* (Pesquisas sobre a Terra [de Israel]) de Salomon Levisohn (1819, ap. Roth, 1967), seguido por Abraham Neuba-buer (1868, ap. Roth, 1967), que escreveu o livro *A Geografia do Talmud*; e Abraham Berliner (1883, ap. Roth, 1967) publicou o trabalho *Beitrag zur Geographie u. Ethnographie Babilonyens im Talmud u. Midrash*. Entretanto, estes trabalhos eram de cunho religioso e descritivo, refletindo o estado-da-arte dos conhecimentos de sua época, e não evidenciavam apreensão com quaisquer problemas ecológicos.

A presente crise ecológica<sup>1</sup> marca profundamente a necessidade de se gerar novos saberes, sejam eles originais ou recriações de antigos conhecimentos. O estudo da ecologia - enquanto estudo das relações dos povos com seus mundos naturais - traz implícito consigo uma fusão, pois trata-se de ir além da união de disciplinas de áreas afins, mas sim da aliança

das ciências físicas e biológicas com as humanas.

É devido a esta crise que o estudo da ecologia tem se apresentado como tópico de renovado interesse na área de estudos bíblicos (Hiebert, 1993), pois o Antigo Testamento é um dos principais pontos de partida das tradições éticas, religiosas e filosóficas do mundo ocidental (Breully & Palmer, 1992). Através de seu estudo, vários pesquisadores - lingüistas, historiadores, filósofos, geógrafos e antropólogos entre eles - vêm procurando a relação original do judaísmo com o mundo natural, de forma explícita ou implícita, empírica ou simbólica. (Azaryahu & Bar-Gal, 1994; Beitzel, 1994; Douglas, 1976; Eliade, 1959, 1962; Ehrenfeld, 1992; Felsenstein, 1994; Geiger, 1994; Grossman, 1994; Key, 1994; Leach, 1967, 1983; Maier, 1996; Meir, 1994; Ponting, 1995; Rose, 1992; Shilhav, 1994; Thomas, 1988; Wajntraub, 1994).

Um dos elementos mais importantes para o entendimento das mais variadas crises ecológicas e da ecologia - enquanto estudo das relações dos povos

com seus mundos naturais - é a questão da **gestão do espaço**, através de suas **práticas espaciais**, práticas estas derivadas de **culturas** étnicas ou religiosas específicas, balizadas pelo ambiente em que foram criadas (Bartlett, 1980; Blaikie & Brookfield, 1987; Bunker, 1988; Kelly, 1985; Netting, 1981). A gestão espacial - seja ela ambiental e/ou territorial - está intrinsecamente unida à questão cultural, pois sendo o Homem produtor e produto da cultura, o mesmo ocupa concretamente o espaço, criando-o e recriando-o, utilizando-se para tal de formas simbólicas compartilhadas com os demais membros de sua comunidade étnica ou religiosa (Correa, 1995).

Na proposição de um estudo sobre a relação entre o sagrado e o mundo natural, através de conceitos básicos da Geografia e da Antropologia - espaço e cultura - procura-se o potencial para iluminar e trazer à tona conhecimentos de um passado distante, expandindo a consciência de nós próprios frente à atual crise que assola não só o mundo "natural" como também o cultural.

### ESPAÇO E CULTURA: UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR

A Geografia, em si uma ciência interdisciplinar cujo objeto é o espaço, carrega consigo uma tentativa de superação da dicotomia entre as ciências físicas e biológicas - Geografia Física - e a área humana, Geografia Humana, (Mendonça, 1992), seja em sua vertente interpretativa ou crítica. A problemática de união das duas subáreas mostra-se de forma clara nas distintas metodologias empregadas por ambas, baseadas em pressupostos filosóficos diferenciados sobre o método (Harvey, 1969). De qualquer forma, o espaço geográfico é o espaço humano, aquele sobre o qual o homem age e com ele intera-

ge, e aquele com o qual há possibilidades futuras de interação.

A Antropologia é por excelência o estudo da cultura humana. Este estudo pode ser enfocado pelo prisma da cultura como transmissora de conhecimentos como, por exemplo, nos estudos de cunho evolucionista de Tylor (1958), do "super-orgânico" de Kroeber (1949); ou como formadora de personalidades (Benedict, 1959; Mead, 1975). A cultura pode também ser vista como um sistema adaptativo, como no trabalho neo-evolucionista sobre símbolos de White (1955), no materialismo cultural de Harris (1969), ou nos estudos sobre a "utilidade" de Sahlins (1979). Por outro lado, as teorias idealistas da cultura podem ser divididas entre os enfoques de cultura como sistema cognitivo (Goodenough, 1965), como sistema estrutural (Lévi-Strauss, 1976), ou como sistemas simbólicos (Schneider, 1968), em estudos interpretativos onde se busca o **entendimento** de um "padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos" (Geertz, 1978, p. 103).

Sendo o **espaço** o conceito-chave da Geografia (Corrêa, 1995) e **cultura** o da Antropologia (Geertz, 1978), como uni-los em um estudo que se propõe a ser uma interface entre ambas as disciplinas, levando a uma ecologia definida como estudo das relações dos povos com seus ambientes? Tal nos é dado pela noção de **território** e pelas **práticas espaciais** nele realizadas, específicas de um sistema cultural, práticas estas que estão

ancoradas em padrões culturais próprios a cada tipo de sociedade... [e] resultam, de outro lado, dos diversos projetos, também derivados de cada tipo de sociedade, que são engendrados para viabilizar a existência e a reprodução de uma atividade..., de uma cultura específica, **étnica ou religiosa** [grifos nossos]... São meios efetivos através

dos quais objetiva-se a gestão do território (Corrêa, 1995, p. 35).

Um **território** pressupõe um povo, um grupamento com unidade cultural, o qual reclama uma dada porção do espaço como exclusivamente sua; um **espaço vivido**, campo de representações simbólicas, *locus* de solidariedades territoriais, percebido "muito mais pelo sentimento do que pela lógica" (Gomes, 1995:70). Para **viabilizar a existência e a reprodução de uma cultura específica**, este território deve ser manejado através de *práticas espaciais* ligadas à cultura.

Devido à questão do **espaço vivido**, Geertz (1978) apresenta a definição de cultura mais passível de ser operacionalizada neste trabalho. Sendo a religião colocada por aquele autor como um **sistema cultural**, na mesma serão encontradas as formas assumidas pelas práticas espaciais, enquanto elementos de gestão do espaço, no sentido de criar uma **territorialidade**, a qual é "o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um território" (Rosendahl, 1994, p. 25).

É pois no campo das representações simbólicas, ou da cultura como uma **teia de significados** (Geertz, 1978), que aqui a Antropologia une-se à Geografia, resgatando uma geografia cultural, embasada nas filosofias do significado, na retomada de sua matriz historicista em um espaço dado, singular e particularizado. Se a Geografia privilegia o espaço e a Antropologia privilegia a cultura, a interface entre ambas encontra-se no conceito de **práticas espaciais** criadas a partir de **culturas específicas**.

### JUDAÍSMO E PRÁTICAS ESPACIAIS

Este trabalho privilegia o sistema religioso judaico pelas seguintes razões:

(1) esta religião deu origem ao cristianismo (Breully & Palmer, 1992) e ao islamismo (Khalid & O'Brien, 1992); (2) sendo o judaísmo parte importante na formação das tradições religiosas, éticas e filosóficas do mundo ocidental, o estudo da Bíblia - ou melhor dos cinco primeiros livros que a compõem - deve receber atenção especial por parte dos estudiosos de distintas ciências, entre os quais aqueles que se propõem a um entendimento das relações entre a cultura e o espaço como forma de compreender a atual questão ecológica (Hiebert, 1993; Rose, 1992); (3) existe uma ampla divulgação das pesquisas arqueológicas efetuadas na região de surgimento do judaísmo, proporcionando dados relevantes para a consecução da pesquisa proposta, pois traçam a existência das sociedades locais e suas culturas, com ênfase ambiental, ao longo de mais de 20.000 anos (Braidwood, 1975; Campbell Jr. & Freedman, 1970; Childe, 1951; Flannery, 1969; Kenyon, 1956; Mansoor, 1974); e (4) a autora da proposta já possui prática de pesquisa sobre o judaísmo e Israel (Ramage, 1983, 1985, 1993, 1994, 1995ab).

O objetivo primordial deste trabalho é, pois, abrir a possibilidade de estudar as **práticas espaciais** da religião judaica, encontradas em sua "Carta Mítica" - a *Torah* - enquanto elementos históricos de gestão de um território, Israel, e da criação de uma territorialidade. Para tal será analisado o **mito** e o **rito** ligados ao ritual de *Shavuot*, que comemora a entrega dos Mandamentos a Moisés, no Monte Sinai, ao mesmo tempo em que faz parte do calendário agrícola judaico (a Festa da Colheita do Trigo, bem como a das Primeiras Frutas).

Tal ritual permite que sejam analisadas duas importantes questões relativas ao espaço e às práticas espaciais que "viabilizam a existência de uma cultura específica, étnica ou religiosa" (Correa,

1995:35): (1) a questão da sacralização de um espaço, transformando-o em um território de um povo que mantém com a Divindade um "contrato", e (2) a questão da gestão do **profano** nesse espaço, ligada à questão ambiental do ciclo agrícola das terras altas do Mediterrâneo oriental.

Antes de levar-se adiante a análise da relação entre a religião, o ritual agrícola e as condições ecológicas da região, é importante lembrar que, conforme colocado por Harris (1978):

os hebreus pré-históricos - os filhos de Abraão, por volta do segundo milênio [AEC]<sup>2</sup> estavam culturalmente adaptados à existência nas áridas regiões escarpadas e pouco habitadas entre os vales fluviais da Mesopotâmia e do Egito. Até conquistarem o Vale do Jordão, na Palestina, no começo do XIII século [AEC] os hebreus eram pastores nômades, vivendo quase que exclusivamente dos rebanhos de carneiro, cabra, e gado. Como todos os povos pastores, mantinham estreitas relações com os agricultores sedentários que controlavam os oásis e os grandes rios. Com o correr do tempo, essas relações levaram a um estilo de vida mais sedentário e voltado para a agricultura (p. 40).

As condições desérticas e semi-desérticas da região a ser conquistada - Israel - com sua escassez de solos férteis, baixa densidade pluviométrica, pouca cobertura vegetal, sujeitando a região à perda da camada superior do solo frente aos fortes ventos oriundos do deserto, demonstram a importância que a agricultura e a pecuária **adequada** tinham para a conquista daquele **território**, por um povo específico - os Hebreus - necessitando, portanto, da criação de um conjunto de práticas - uma **territorialidade** - para controlá-ló, frente aos povos que já se encontravam estabelecidos na região como agricultores e urbanitas. Sabe-se (de acor-

do com a literatura antropológica) que as relações entre pastoralistas e agricultores costumam ser de complementaridade, embora muitas vezes com grande desconfiança e lutas entre as partes. Tal fato deve ter sido agravado pelo fato de que, segundo Harris (1978):

Entre 7.000 e 2.000 [AEC]... a população humana do Oriente Médio cresceu 60 vezes. Extenso desflorestamento acompanhou o crescimento demográfico, principalmente como resultado dos estragos permanentes causados pelos grandes rebanhos de carneiros e cabras [primeiros animais a serem domesticados na região, cerca de 9.000 AEC]. Água e sombra... foram ficando cada vez mais escassas. (p. 42).

Há cerca de 25 anos havia um consenso entre os estudiosos de questões bíblicas que as origens do povo de Israel eram semi-nômades, com posterior ocupação das terras de Canaã, e que posteriormente os mesmos transformaram-se em camponeses que se rebelaram contra as cidades-estados de outros povos da região, formando uma nova sociedade, baseada em tribos (Lemche, 1985, a respeito da definição de "tribos") e com uma ideologia religiosa específica. Houve uma contenda acadêmica entre Mendenhall (1962) e Gottwald (1979), oriunda das visões Weberianas e Marxistas, respectivamente, sobre qual o papel da religião nas transformações sofridas pela sociedade: o primeiro, em uma visão êmica, acreditava que as mudanças haviam ocorrido devido à nova religião; o segundo, em uma visão ética, via os textos sagrados como produto das condições materiais da sociedade israelita<sup>3</sup>.

A visão antropológica, mais aceita na atualidade (Plog & Bates, 1980, Gross, 1992), sobre a relação entre **nomadismo pastoril e agricultores** é a de que a sedentarização não é um avanço

em relação ao nomadismo, posto terem os nômades mobilidade, o que impede seu controle por governos centralizados, que não atendem às suas necessidades específicas. O mesmo aconteceu, segundo Lemchle (1985, p. 144) com relação aos hebreus, além do fato de que a relação **nômade/sedentário** não implica necessariamente uma relação de oposição violenta entre as partes envolvidas.

## FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Território, elemento base da Geografia Cultural, é palavra de origem latina - *terra, territorium* -, traduzida como **região, solo e chão** (Cunha, 1991, p. 766). No dicionário (Buarque de Holanda, 1972, p. 1170) é conceituada como **área de um país, província, cidade** etc., implicando em **sentimentos espaciais e experiência**, em um **espaço vivido** por um grupo ou um povo, tornando-se assim **lugares**, que são aqueles "centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água descanso e procriação" (Tuan, 1983, p. 4).

A atribuição de significados que leva à organização do espaço, à sua *gestão* - tem a cultura como fator explicativo, pois o "que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida em que o conhecemos melhor e o dotamos de valor" (Tuan, 1983, p. 6). A experiência do lugar, e sua posterior valorização, pode ser direta ou indireta e conceitual, sendo mediada por símbolos, ou seja, pela **cultura**.

A definição de religião elaborada por Geertz (1978), diz ser ela um **sistema de símbolos, um sistema cultural**. Como tal, ela possui o potencial para a transformação de um **espaço indiferenciado** em um **lugar**, repleto de significados dados pelos mitos e ritos que o criam e recriam, através da geração de uma realidade **performativa e persuasiva**

(Kondo, 1978; Tambiah, 1978-79). Assim, na recriação de um **espaço sagrado** através do mito e do ritual,

cada comunidade religiosa recorda o espaço à sua maneira,... ela reencontra suas lembranças (Rosendahl, 1994, p. 48).

Os símbolos religiosos são também definidos por Geertz (1978) como modelos **da** e **para** a realidade: os modelos **da** realidade sendo aqueles que expressam as concepções de um grupo sobre como o mundo é efetivamente organizado, e os modelos **para** sendo aqueles que representam como ele **deveria** ser organizado. Segundo exemplificado por Rosendahl (1994), é através da elaboração do ritual de construção de um espaço sagrado, que o homem dá uma ordem - Cósmica - ao mundo em que habita, fazendo face ao Caos inerente ao mundo natural.

O conceito de **espaço sagrado**, como um modelo **para** a realidade, remete à concepção de religião como um sistema de símbolos que contrabalança o Caos, que é o modelo **da** realidade. O Caos, parte efetiva da existência, que constantemente ameaça o homem, é assim enfrentado pelos poderes ordenadores da religião que, ao mesmo tempo em que o afirma, também nega que ele seja a característica fundamental do mundo. É na concretidade do ritual religioso, principalmente os mais elaborados e públicos, que as crenças religiosas comuns de uma sociedade são confirmadas, sendo onde e quando simbolicamente fundem-se seu **ethos** e sua **visão-de-mundo** (Geertz, 1978, p. 129).

Culturalmente o caótico tem o mundo natural como *locus*: secas, chuvas, enchentes, fogo, fome, tremores de terra, vulcões, furacões, além do processo de decomposição, da vida e da morte. A agricultura, base da sociedade que recebeu a *Torah*, exige confiabilidade e estabili-

dade. Assim, os rituais do ciclo agrícola judaico, com seus elementos de **práticas espaciais**, podem atuar como elementos de gestão do território, ao mesmo tempo em que sacralizam o espaço, tornando-o ordenado.

### A LIGAÇÃO ENTRE A TERRA DE ISRAEL E OS RITUAIS

Tal é o caso do ritual proposto para estudo, *Shavuot*, que converge práticas "profanas" (a Festa da Colheita do Trigo e das Primeiras Frutas) às sagradas (a entrega dos Mandamentos para Moisés no Monte Sinai). Pela sua realização, o **espaço** profano, indiferenciado, torna-se **lugar** através de sua sacralização, podendo então ser utilizado para a sustentação da vida material - a agricultura - de um povo. Na tradição bíblica,

A essência do ser humano e o propósito da vida humana são relacionados à agricultura na história mais antiga da criação bíblica (Gen. 2.4-3.24), na qual o primeiro ser vivente ('adâm) foi feito de solo fértil (ádâmâ), ao qual ele deve retornar após sua morte, tendo-lhe sido dada como tarefa principal a de cultivar - literalmente 'servindo' (ábād) - o solo do qual foi criado (Gen. 2.7, 15: 3.19, 23) (Hiebert, 1993, p. 550).

Para os fins propostos por este trabalho, o texto sagrado do judaísmo deve ser entendido no contexto histórico de uma sociedade agrária nas terras altas mediterrâneas orientais, com uma economia mista de cultivo de grãos e frutas, e de pastoreio de ovinos e caprinos (Davies, 1995; Frick, 1995). Os grandes rituais decorrentes daquele texto são cinco e, deles, três são festas de colheita, associadas ao Êxodo do Egito, *Pessach*, *Shavuot* e *Sukot*:

As três festas da colheita têm uma dimensão histórica de comemora-

ção do Êxodo, mas também comemoram as três estações da colheita do ano agrícola **na terra de Israel** [grifos nossos]. Assim, *Pessach* é o início da colheita da cevada; *Shavuot*... é a época da colheita do trigo e o começo da estação das primeiras frutas; e *Sukot* o tempo da colheita das uvas e demais produtos do campo (Unterman, 1992, p. 70).

A ênfase sobre a "Terra de Israel" (*Eretz Yisrael*), mostra claramente a vinculação da religião judaica - de seus ritos e mitos - com a terra, criando o que na Geografia denomina-se uma **religião de tipo local** (Tuan, 1983), ou seja, uma que vincula um povo a um **lugar**, fornecendo-lhe um sentido histórico de continuidade, criando assim um "Centro do Mundo" (Rosendahl, 1994, p. 45), de onde emana uma sacralidade passível de ser recriada - temporal e espacialmente - através do ritual.

Eliade (1959) lembra-nos que através da sacralização não só o espaço é transformado, mas também o tempo, sendo ambos diferentes da profanidade, ou seja "da nossa existência contínua e des-sacralizada" (p. 34). Assim, o tempo e o espaço das festas judaicas são "congelados" para todas as comunidades judaicas em todos os tempos e espaços da Diáspora e do território de *Eretz Yisrael*.

Os estudos Bíblicos têm demonstrado a importância da terra, *Eretz Yisrael*, tanto como fator religioso quanto econômico e ecológico. A terra,

com seus direitos e privilégios concomitantes, foi fator de grande alcance histórico e teológico para a vida e a fé de Israel. Por um lado, era a fonte primeira da riqueza econômica, fornecendo a base para a prosperidade das famílias e da nação em seu conjunto. Por outro lado, estava impregnada de sentido teológico profundo, tendo-se tornado sinal visível do relacionamento permanente que existia

entre [Deus] e seu povo... A história de Abraão começa com a promessa do dom da terra... a promessa foi significativa [pela seguinte] razão... frisava o fato de que o povo não morava numa terra a que apenas os trouxeram as vicissitudes da história, e sim numa terra que lhes fora destinada por [Deus] antes mesmo de Israel se tornar nação. A ocupação permanente da terra dependia do cumprimento por parte de Israel dos mandamentos [Divinos] (Davies, 1995, p. 335-337).

Em especial em **Deuteronômio** (em hebraico *Debarim*, "Palavras", ou seja, as Leis dadas oralmente por Moisés ao povo antes de entrarem na Terra Prometida) - escrito no exílio babilônico em sua maior parte - a importância da terra para a existência de Israel é o tema central. Fica claro nesse Livro que a terra é um dom Divino, que deve ser mantido através da obediência do povo às ordens da Divindade, entre as quais incluem-se provisões para alimentar as viúvas, os órfãos e os estrangeiros (**Dt. 26:12**); para que nos tempos da colheita sejam deixados atrás produtos agrícolas para que sejam colhidos pelos membros mais fracos da comunidade (**Dt. 24:19-21**); para que a cada três anos um décimo das colheitas sejam reservados aos necessitados (**Dt. 14:28**). Em **Levítico 25:23** (em hebraico *Vayikra*, "E Ele Convocou") encontra a lei que determina que toda terra é propriedade Divina, não podendo ser comprada ou vendida a esmo, devendo seguir normas estritas para uso. Nos escritos dos Profetas, em especial Jeremias, o significado da terra para a vida do povo é enfatizado a tal ponto que tanto a terra quanto o povo são igualmente denominados como "*nahalá* (herança) do Senhor" (**Jeremias, 12:7-13**). A perda da terra e sua infertilidade são sempre devidas à quebra das obrigações de Israel frente ao Contrato efetuado com o Divi-

no no Monte Sinai (As citações bíblicas do New English Bible, 1971).

Ao longo de toda a *Torah* encontram-se referências ao uso da terra, regulamentando seu uso por homens, plantas e animais. A regulamentação dá-se através de mandamentos diversos, vários deles ritualizados, tal como em **Deuteronômio 26:1-6** é determinado para *Shavuot*:

Quando chegarem à Terra que o Senhor seu Deus destinou-lhes para ocupação, como seu patrimônio, e nela se estabelecerem, deverão tomar os primeiros frutos de toda produção do solo, que colherem da terra que o Senhor seu Deus lhes deu, e colocarem-nos em uma cesta. Então irão ao local em que o Senhor seu Deus escolherá como um recinto para Seu Nome, e dirigir-se-ão ao sacerdote, quem quer que ele seja na ocasião. A ele deve ser dito: 'Eu dedico este dia ao Senhor nosso Deus, que prometeu esta terra aos nossos ancestrais como nossa herança'. O sacerdote deverá então tomar a cesta de suas mãos, e colocá-la frente ao altar do Senhor seu Deus. Neste momento deverão solenemente proclamar frente ao Senhor seu Deus: 'Meu pai era um arameu que foi para o Egito, com um pequeno grupo, e lá viveu até que se tornaram uma nação grande, numerosa e poderosa.

## BACKGROUND ESPAÇO-TEMPORAL

A maioria dos pesquisadores acredita que *Shavuot* era originalmente uma festa agrícola, de colheita. No entanto, uma leitura cuidadosa de **Êxodo 19** (*Veleh Shemot*, "E Estes são os Nomes") mostra que no terceiro mês, *Sivam*, teve lugar a Revelação do Sinai. Já que o sexto dia de *Sivam*, a data de *Shavuot* (50 dias após *Pessach*) e a data da Revelação do Sinai coincidem, *Shavuot* tor-

nou-se uma celebração não mais da colheita apenas, mas também da Revelação. Atualmente, nas orações do dia, *Shavuot* é sempre mencionado como "A Estação da Outorga da *Torah*".

Assim, nos tempos do Exílio, os sábios rabínicos, desejando inspirar este festival agrícola com um significado religioso maior, concluíram que a partida dos israelitas da escravidão no Egito foi, na realidade, apenas o prelúdio para a liberação e não sua realização, pois os antigos escravos não podiam ser considerados realmente livres até que eles voluntariamente tivessem tomado sobre eles mesmos a liberação oferecida pela *Torah*. Foi a aceitação prazerosa desta liberdade de *Shavuot*, que tornou o dia sagrado, e o aniversário da liberação eterna de Israel da opressão da mente e do espírito.

Assim, se em suas origens *Shavuot* era um festival agrícola, no período helenístico (Século IV AEC a II EC) o festival associou às celebrações das Primícias a renovação do Acordo efetuado entre Deus e o Povo de Israel. Após a destruição do Templo, em 70 EC, e o exílio judaico em 135 EC, os festejos começaram a perder sua associação com a agricultura e a tornarem-se inextricavelmente ligados à história sagrada de Israel, ao celebrar primordialmente a entrega da *Torah* no Monte Sinai.

Períodos históricos distintos alteraram a ênfase da celebração de *Shavuot*. Enquanto as terras bíblicas eram independentes e possuíam autonomia, o ritual foi celebrado como um festival agrícola e como um censo (*Êxodus 23:16*). Quando o processo de helenização tornou-se profundamente influente, os sábios anexaram ao ritual a celebração da Outorga da *Torah*, ou seja, do Contrato que unia todos os israelitas a Deus, entre si, e com a Terra que ocupavam em uma associação indissolúvel. Finalmente, após a destruição total do Templo (70 EC) e do reino

de Judah (135 EC), o festival adquiriu características puramente religiosas, que tinham por objetivo manter o povo unido apesar da perda do espaço físico nacional. É a partir daquela data que surge uma nova territorialidade judaica - posto que os judeus não mais tinham controle sobre sua terra, *Eretz Yisrael* - que prescindia de um território concreto para se manifestar, posto que, como nos mostraram Eliade (1969) e Rosendahl (1994), o ritual o recriava a cada performance.

No "Livro de Êxodus" (ao que tudo indica ocorrido no século XIV AEC), aparece um festival denominado *Hag Hakasir*, - "Festival de Peregrinação da Colheita" - (*Êxodus 23:16*), sendo a ocasião da colheita da cevada e, embora não lhe seja atribuída data específica, sabe-se que era realizado logo após *Pessach*; esta é a época do Primeiro Templo, construído por Salomão e destruído por Nebuchadrezar em 587-586 AEC (2 Reis 25:8-17; Jer. 52:12-23). Já em *Deuteronômio 16:9-12* (cuja maior parte foi escrita a época do Exílio Babilônico, século VI AEC) colocam-se os requerimentos à celebração da festa em um santuário central (o Segundo Templo, cuja construção foi concluída em 515, AEC, de acordo com *Ezra, 6:15*), contando-se sete semanas a partir do segundo dia de *Pessach*, sendo o festival nomeado *Hag Shavuot* - "Festival de Peregrinação das Semanas" - quando os israelitas deveriam apresentar-se no templo com as oferendas dos primeiros frutos e de trigo (*Êxodus 34:26; Deuteronômio 26:1-11; Levítico 2:14-16*), tal servindo também como um censo da população adulta masculina. (Citações do New English..., 1971).

A condensação de *Hag Hakasir* (que celebrava a colheita da cevada) com *Hag Shavuot* (que celebra as primeiras frutas e a primeira colheita do trigo, não

mais a cevada) após o retorno dos exilados à Terra de Israel, torna clara a dificuldade de se encetar duas peregrinações a localidades centrais durante a mais trabalhosa estação agrícola do ano. Veja-se que em **Levítico 23** o festival primaveril da colheita não é sequer uma ocasião de peregrinação: as primeiras frutas deveriam apenas ser entregues ao Templo central, vindas dos acampamentos israelitas. Esta celebração tornava-se mais elaborada pelos *Selamim* - presentes sagrados de saudação - sete ovelhas, um novilho, e um carneiro de um ano, juntamente com a entrega de dois pães de semolina, bebida, ervas odoríferas, e um bode expiatório. **Números 28:26-31** (em hebraico *Bemidbar*, "No Deserto") descreve o regime completo de sacrifícios a serem oferecidos no Templo (embora não mais incluía os *Selamim*).

Os sacrifícios destinavam-se ao Templo onde "Habitava o nome do Senhor", em obediência às determinações do Deuteronômio, propiciando a fertilidade do solo e a pluviosidade na região semi-árida do planalto Mediterrâneo oriental. A subsistência do Israel antigo baseava-se na agricultura de cereais, que em muito demandava do solo, cujos tipos eram: (1) terra vermelha; (2) floresta marrom; (3) rendzina; e (4) basáltico (Frick, 1995), sendo os dois primeiros adequados à exploração agrícola e os últimos, ao pastoreio. Quanto às chuvas<sup>4</sup>, as duas ocasiões mais importantes para a sua precipitação eram as de outono e de primavera, sendo elas consideradas parte da Aliança entre Deus e o Povo de Israel:

Se obedeceres aos mandamentos que hoje vos dou, amando o Senhor vosso Deus, e o servindo com todo vosso coração e alma, Eu vos darei chuva para a terra no tempo certo: as primeiras chuvas e as últimas chuvas. Podereis, assim, colher vossos grãos, vosso vinho, e vosso óleo. Proverei, também, pas-

to para o vosso gado. (**Dt. 11:13-15**).

### SHAVUOT: BREVE ANÁLISE DO RITUAL

*Shavuot*, literalmente "semanas", é também denominado em hebraico *Yom ha-Bikkurim* - Festival das Primeiras Frutas; *Hag ha-Katzir* - Festival da Colheita; *Atzeret*, Convocação; *Zeman Mattan Torahenu*, o "Tempo da Outorga da Torah". Em suas múltiplas denominações encontram-se a **condensação (fusão)** e a **redundância (repetição)** mencionadas por Tambiah (1978-79) como características dos múltiplos canais pelos quais se expressa a comunicação simbólica do ritual.

Uma das três festas da colheita, *Shavuot* é comemorado sete semanas a partir do segundo dia de *Pessach*, este último comemorando a saída dos judeus do Egito e o estabelecimento de Israel como um povo. É comemorado no sexto e sétimo dias do mês de *Sivam*, segundo o calendário lunar, em homenagem ao fim da estação da colheita e do recebimento da *Torah*.

Enquanto o Templo estava de pé, *Shavuot* era observado como o segundo dos três festivais de peregrinação. Seu ápice ocorria no altar do Santuário, em Jerusalém, com a oferta dos primeiros frutos da colheita do verão. Quando aproximava-se o tempo para trazer estas primeiras frutas para o Templo, enormes grupos de peregrinos, de todas as partes da Judéia e de vários assentamentos judaicos no exterior, enchiam as estradas que levavam ao Monte Sion.

Os que viviam perto do Templo traziam ofertas de uvas e figos frescos; os que viviam longe, no entanto, traziam-nos secos. Conforme a procissão seguia seu caminho pelos morros que circundam Jerusalém, era precedida por um novilho, festivamente adornado: seus chifres eram

cobertos com ouro e uma coroa de folhas de oliveiras cobria sua cabeça. Os peregrinos traziam este animal para ser sacrificado no altar do Templo. Segundo as descrições da *Mishnah*, em todos os caminhos para Jerusalém o *chalil* (uma gaita de fole duplo) soava. Frente às portas da cidade a procissão parava e os peregrinos eram recebidos pelos sacerdotes, que os levavam com cerimônia ao Templo adentro, ao soar de flautas e *Chalim* (gaitas).

Em tempos posteriores, após a destruição do Templo, e quando os serviços religiosos passaram a ter lugar nas sinagogas para orações comunitárias, os cerimoniais relativos à colheita foram perpetuados durante o festival de maneira simbólica. As casas, tais quais as sinagogas, eram decoradas com ramos e flores. O Festival foi alterado em seu caráter original, sendo revestido com um novo significado religioso: passou a ser observado como o dia em que Israel havia recebido a *Torah* através das mãos de Moisés, nos pés do Monte Sinai. No entanto, vale observar, ainda que de passagem, que como uma reação anti-religiosa à tradição judaica (Ramagem, 1993), hoje, em Israel, nas áreas rurais e *kibbutzim* os primeiros frutos da colheita do verão são trazidos aos centros comunitários como uma mostra de sucesso do empreendimento coletivo.

Na sinagoga, durante este Festival da Consagração de Israel para o Serviço do Senhor, o "Livro de Ruth" é lido em voz alta. Os sábios talmúdicos consideravam a estória como apropriada para a ocasião, não apenas porque ela tinha um pano-de-fundo relacionado à colheita, mas também devido à moral que trazia consigo. Seu clímax emocional é atingido quando Ruth, a Moabita, após a morte de seu marido israelita, recusa-se a abandonar sua sogra, Naomi, dizendo a ela: "Não tente me fazer deixá-la nem impe-

ça-me de segui-la; pois para onde for eu irei, onde se alojar eu me alojarei, seu povo será meu povo, e seu Deus será o meu Deus" (**Ruth 1:16**). Na noite de *Shavuot* o "Livro de Ruth" é lido, pois o ritual assim lembra o tempo da colheita, bem como o fato de que o rei David descendia de Ruth, havendo ele morrido na noite posterior à celebração de *Shavuot*; o ritual assim celebra dois heróis judeus, Moisés, o Líder, e David, o Poeta.

A mensagem que o ritual transmite através da leitura do "Livro de Ruth" é a da devoção total, que sempre é lembrada ao judeu em todas as gerações: se uma mulher pagã de Moab e bisavó do rei David, era capaz de tal perfeição em sua fé e aderência ao povo judeu, o quão mais ansiosos deveriam estar os israelitas em renovar a Aliança que seus ancestrais fizeram com Deus aos pés do Monte Sinai.

Atualmente, alguns dos mais belos costumes do ano hebraico, que relembram a origem agrícola do povo de Israel, estão associados a *Shavuot*: é costume decorar a casa e a sinagoga com ramos verdes e flores; alguns colocam grama no chão da sinagoga para representar as gramíneas sobre as quais Israel pisou quando do recebimento da *Torah*. O *Shammash* (funcionário da sinagoga que tem a obrigação de mantê-la limpa e cuidada) deve receber ervas de odor agradável e gramíneas durante o serviço da sinagoga. Alguns fiéis trançam coroas de ramagens e flores e as colocam sobre a *Torah*.

Outro costume, *Tikkun Leil Shavuot*, é o de ficar acordado durante toda a noite de *Shavuot*, estudando e discutindo a *Torah*. O *Tikkun* tradicional envolve estudo de uma pequena porção de cada livro da Bíblia hebraica e de cada seção do *Talmud*, de forma a simbolicamente estudar todo o corpo de escritos religiosos judaicos. Existem pelo menos

três razões para *Tikkun*: primeiro, porque os israelitas dormiram durante a noite do recebimento da *Torah* e tiveram de ser acordados por Moisés, assim demonstra-se a disposição para receber os Mandamentos, e também porque Moisés não mais aqui está para acordá-los; segundo, porque no *Sinai* foi realizado o casamento entre Deus e Israel, entre os céus e a terra; assim, age-se tal quais os acompanhantes de uma noiva judia, que ficam acordados durante toda a noite antes de seu casamento. A *Torah*, neste esquema, torna-se a *Kettubah*, o contrato de casamento; e, finalmente, é dito que os céus abrem-se à meia-noite, tornando a ocasião propícia para que as orações ascendam ao céu. A redundância - característica da forma de transmissão de uma mensagem simbólica através do ritual - dá ênfase à aderência aos preceitos religiosos, prosseguindo após a leitura do "Livro de Ruth".

Com relação à alimentação, é costume ingerir laticínios durante *Shavuot* porque, de acordo com a exegese nativa: (a) após o acontecido no Sinai os israelitas de então não queriam passar muito tempo preparando alimentos com carne, o que envolveria o abate cerimonial do animal e a *kasherização* de sua carcaça, etc.; (b) a *Torah* é como leite e mel; e, finalmente, (c) quando há a exibição das Tábuas dos Mandamentos, os judeus não devem ser lembrados do Bezerra de Ouro que adoraram e da subsequente quebra das primeiras Tábuas da Lei. Pães doces duplos são assados, representando os dois pães oferecidos no Templo. Ora, a ingestão de alimentos de origem láctea suspenso pelo dia o consumo de produtos agrícolas, tornando-o diferente dos demais, separando-o da existência "contínua e des-sacralizada" a que se refere Eliade (1959).

Os judeus europeus religiosos têm o costume de iniciar a educação de uma criança em *Shavuot*. Esta é uma

ocasião especial para os pais e a criança, e é cercada por vários rituais próprios. Um costume, particularmente interessante, é o de cobrir as primeiras letras que a criança é ensinada com mel ou doces; isto destina-se a encorajar a criança em seus estudos e a expressar o desejo de que as palavras da *Torah* sejam doces para seus lábios. Novamente vê-se a **redundância (repetição)**, mencionada por Tambiah (1978), do tema do estudo da *Torah*.

Não existem cerimoniais específicos para *Shavuot* conforme é costume para *Pessach* e *Sukkot*. *Shavuot* originalmente parece ter sido um adendo a *Pessach*, que também tem associações com a colheita, e como um festival acoplado a outro não haveria necessidade de rituais próprios. No entanto, mesmo quando *Shavuot* desmembrou-se e passou a ser celebrado como a outorga da *Torah*, não foram criados cerimoniais específicos para ele. Tal pode ser entendido pelo fato de que os rituais têm um propósito determinado e dão expressão a um tema particular - liberdade em *Pessach*, ou crença em Deus, em *Sukkot* - mas não existe necessidade de rituais específicos para darem expressão a *Shavuot*, uma vez que seu tema - a Outorga da *Torah* - engloba todos os demais. Ele representa a maior epifania na história do povo judeu: a revelação Divina direta a 600.000 pessoas (*Êxodus*). De acordo com a tradição, todos os judeus estiveram frente ao monte Sinai para receber diretamente a *Torah*. Nele, condensam-se todos os demais rituais.

## CONCLUSÃO

O objetivo geral deste trabalho foi o de abrir a possibilidade de estudar as práticas espaciais da religião judaica, encontradas na *Torah*, enquanto elementos de gestão de um território, Israel, e

da criação de uma territorialidade.

Para tal foi estudado o ritual de *Shavuot*, procurando analisar duas questões relativas ao espaço e às práticas espaciais que “viabilizam a existência de uma cultura específica, étnica ou religiosa” (Correa, 1995:35): (1) a questão da sacralização de um espaço, transformando-o em um território de um povo que mantém com a Divindade um Acordo, e (2) a questão da gestão do profano nesse espaço, ligado à questão ambiental das terras altas do Mediterrâneo oriental.

Com relação à primeira questão, o ritual demonstrou que efetivamente sua realização cria tanto um **território** quanto uma **territorialidade**, no sentido de enfatizar práticas desenvolvidas por um grupo no sentido de controlar uma dada porção do espaço como exclusivamente sua, enquanto campo de representações simbólicas e *locus* de solidariedades territoriais. As práticas agrícolas israelitas, ligadas à oferta de oferendas para propiciar terras férteis e chuvas abundantes em uma região semi-árida, apresentavam-se em um aspecto comunal e eram expressas através da idéia da “Aliança”, posto ocuparem terras que apenas eram suas enquanto delas cuidassem de acordo com as “instruções” dos mandamentos, principalmente aqueles contidos no **Deuterônimo**, ou seja, as Leis dadas oralmente por Moisés ao povo antes de entrarem na Terra Prometida, cuja escrita deu-se no Exílio babilônico (Século VI AEC).

Vale frisar que com o Exílio, de 135 EC até 1948 EC, o ritual teve de ser adaptado a novas condições onde a **territorialidade** assumiu um caráter simbólico, sendo o **território** recriado a cada performance do mesmo através da leitura do “Livro de Ruth”, da colocação das ramagens e das flores nas casas e sinagogas, das gramíneas no chão, e de uma constante lembrança da Aliança entre Deus e o Povo de Israel, onde o exílio era o

castigo da perda da terra.

Era tal a ênfase na Terra, *Eretz Yisrael*, que a criação do moderno Estado de Israel apenas pode ocorrer através de referência mística a um elemento geográfico, o Monte Sion, origem da palavra **Sionismo** (Ramagem, 1983). A criação do Estado só foi possível graças aos *kibbutzim* que reclamaram a terra e a dotaram de um valor de recuperação do judeu moderno, afastado das atividades produtivas durante o *Galut* (Exílio). Os *kibbutzim*, conforme já mencionado, em suas comemorações de *Shavuot* enfatizam o aspecto agrícola e, como tal nacional, da festa, embora mantenham a leitura do “Livro de Ruth”.

Com relação à segunda questão - a gestão do profano, ligada à questão do ciclo agrícola da Terra de Israel, de forma a viabilizar a existência de uma cultura étnica ou religiosa - a história do ritual também demonstrou que a religião, no caso a “Carta Mística” do judaísmo, a *Torah*, traz consigo elementos de gestão do espaço, ou seja, onde, o que, quem, e quando plantar e colher, além de regular as relações entre as pessoas que viviam naquele espaço, a ocupação do mesmo, e a assistência social aos desvalidos, provendo uma noção básica de **identidade** para os participantes desse código de conduta tão prático, como dito por Steinsaltz (1980).

As duas questões geográficas puderam ser respondidas graças ao aporte da Antropologia e sua(s) teoria(s) sobre Religião, enquanto a estuda como um sistema de símbolos capaz de transformar o espaço indiferenciado em **lugar**. É principalmente através do rito e do mito, com seus canais de transmissão caracterizados pela formalidade, estereotipia, redundância, e condensação, que tal pode ser efetuado. A religião, com seus modelos **de e para** a realidade, fornece através do mito e do rito uma visão de como

a natureza realmente é, e de como deveria e poderia ser, caso os homens seguissem seus preceitos. Assim, advoga-se a interdisciplinaridade como uma obrigação no estudo das relações entre o Sagrado e o Mundo Natural, no estudo da ecologia enquanto relações dos povos com seus mundos naturais.

É certo que houve neste trabalho uma condensação tanto da teoria quanto de períodos distintos na história do judaísmo, mas tal deve-se às limitações de apresentação propostas. Fica aqui o reconhecimento da complexidade do tema e a proposta de uma continuação do mesmo, bem como um incentivo para que outros pesquisadores busquem, em sistemas religiosos distintos, elementos de gestão espacial, tal como o caso do uso dos recursos hídricos no *Corão*, o manejo florestal no Hinduísmo e as variações católicas e protestantes no tocante ao uso dos recursos naturais, entre outras proposições.

Espera-se, essencialmente, haver contribuído com este trabalho para incentivar uma maior aproximação entre os estudos do Sagrado e do Mundo Natural, que possam gerar e/ou recriar saberes antigos, que sirvam de subsídios ao estudo e combate à atual crise ecológica.

## NOTAS

<sup>1</sup> Por "atual crise ecológica" entende-se o que foi colocado pela Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos, em sua publicação *Uma Terra, Um Futuro*: "Os seres humanos há muito vêm afetando o ambiente em que vivem, mas foi só neste século, particularmente nos últimos 50 anos, que o âmbito desta influência alcançou escala global" (Simon & DeFries, 1992, p. 2 - os grifos são nossos).

<sup>2</sup> Em respeito a outras tradições religiosas que não utilizam o ano de nascimento de Cristo como o início de seus calendários, usam-se as expressões AEC (Antes da Era Comum) e DEC (Depois da Era Comum).

<sup>3</sup> Atualmente a tendência é a de unirem-se as visões êmicas - visões-de-mundo - e éticas - estudo do ambiente, práticas agrícolas, variações populacionais - em uma tentativa de explicação e entendimento do que houve naquela época. No entanto, tais visões são claramente modeladas pela crença que cada autor possui sobre as datas e formas de escritura e composição do *Tanach*.

<sup>4</sup> Em Israel as chuvas de outono caem no final de outubro e as

de primavera, no final de março, início de abril. O pique da estação chuvosa ocorre em dezembro e janeiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZARYAHU, M. & BAR-GAL, Y. *Israeli cemeteries and Jewish Tradition*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- BARTLETT, P. F. (Ed) *Agricultural decision making: Anthropological contributions to rural development*. New York: Academic Press, 1984.
- BEITZEL, B. J. *Travel in ancient Palestine and the Middle East*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1959.
- BLAIKIE, P. & BROOKFIELD, H. (Ed). *Land degradation and society*. London: Methuen Books, 1987.
- BRAIDWOOD, R. J. *Prehistoric men*. Glenview, III. Scott, Foresman & Comp. 1975.
- BREULLY, E. & PALMER, M. *Christianity and ecology* (Rose). London: Cassell Publishers, 1992.
- BUNKER, S. G. *Underdeveloping the Amazon*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- CAMPBELL, E. F. & FREEDMAN, D. *The biblical archaeologist reader*. New York: Anchor Books, 1970.
- CHILDE, G. *Man makes himself*. New York: New American Library, 1951.
- CORRÊA, R. L. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: Castro, I. E., Gomes, P. C., Corrêa, R. L. (Org) *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

- DAVIES, E. W. Land: Its rights and privileges. In: *The world of ancient Israel: sociological, anthropological and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- EHRENFELD, D. *A Arrogância do humanismo*. Rio de Janeiro: Campus Ltda, 1992.
- ELIADE, M. L'espace sacré: Centre du monde. In: *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1959.
- FELSEINSTEIN, D. *Time-distance substitution in Halakha*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- FLANNERY, K. *Origins and ecological effects of early domestication in Iran and the Near East*. In: Ucko, P. J. & Dimbleby, G. W. *The domestication and exploitation of plants and animals*. Chicago: Aldine, 1969.
- FRICK, F. S. Ecology, agriculture and patterns of settlement. In: Clements, R. E. *The world of ancient Israel: sociological, anthropological and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GEERTZ, C. L. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEIGER, P. *Geopietty and homeland socialization in Israel*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- GOMES, P. C. O Conceito de região e sua discussão. In: Castro, I. E., Gomes, P. C. & Corrêa, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- GOODENOUGH, W. Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships. In: GOODENOUGH, W. *The Relevance of Models for Social Anthropology*. New York: Praeger Co, 1965.
- GOTTWALD, N. V. *The Tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B. C. E.* New York: , 1979.
- GROSS, D. R. *Discovering anthropology*. Los Angeles: Mayfield Publishing Co., 1992.
- GROSSMAN, D. *Biblical concepts of land tenure and the commons*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- HARRIS, M. *The Rise of anthropological theory*. Routledge and Keganor Paul. London, 1969.
- HARRIS, M. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HARVEY, D. *Explanation in geography*. London: Edward Arnold Publishers, 1969.
- HIEBERT, T. Nature and ecology. In: Metzger, D. & Coogan, J. (Eds). *The Oxford companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- KELLY, R. C. *The Nuer conquest: the structure and development of an expansionist system*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1985.
- KENYON, K. Jericho and Its setting in Near Eastern prehistory. In: *Antiquity* vol. 30. 1956, p. 184-195.
- KEY, P. *Coping with environmental variability: rain in the Talmud*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- KHALID, F. M. & O'BRIEN, J. *Islam and ecology*. London: 1992.

- KONDO, D. *The Way of Tea: a symbolic analysis*. Special Paper. Departamento de Antropologia. Harvard University - Cambridge, Massachusetts, EUA, 1978.
- KROEBER, A. O Superorgânico. In: Pierson, D. (ed). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins Editora, 1949.
- LEACH, E. Genesis as myth. In: Middleton, J. (Ed.). *Myth and cosmos: reading in mythology and symbolism*. New York: The Natural History Press - Garden City, 1967.
- LEMICHE, N. P. Early Israel. Anthropological and historical studies on the Israelite society before the Monarchy SVT 37. Leiden, 1985.
- LEVI-STRAUSS, C. *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- MANSOOR, M. *The Dead Sea scrolls*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- MAIER, E. *God, the environment and geography*. Association of American Geographers Meeting, Charlotte, NC, 1996.
- MEAD, M. *Coming of age in Samoa*. New York: William Morrow and Company, 1975.
- MEIR, E. *The concept of Makom and the name of God*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- MENDENHALL, G. E. The Hebrew conquest of Palestine. *Biblical Archeologist*, 25, 1962, 17-27.
- MENDONÇA, F. *Geografia física: ciência humana?* São Paulo: Editora Contexto, 1992.
- NETTING, R. M. *Balancing on an Alp: ecological change and continuity in a Swiss mountain community*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981.
- New English Bible (with the Apocrypha). New York: Oxford University Press, 1971.
- PLOG, S. & BATES, M. *Cultural anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- POINTING, C. *Uma história verde do mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Melhoramentos, 1995.
- RAMAGEM, S. B. *A Fênix de Abraão*. Tese de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1983.
- RAMAGEM, S. B. *O Shabat: Uma Análise Antropológica*, In: *Revista Shalom*. São Paulo: Shalom, Junho de 1985.
- RAMAGEM, S. B. *The moral economy of a Kibbutz in a time of crisis*. Doctoral dissertation. The Catholic University of America Washington, D.C., 1993.
- RAMAGEM, S. B. *A Fênix de Abraão: um estudo sobre cristãos-novos retornados ao judaísmo de seus ancestrais*. Brasília: Cultura, 1994.
- RAMAGEM, S. B. *A economia moral de um Kibbutz*. Trabalho apresentado na XIX Reunião Nacional da Associação Brasileira de Antropologia - Niterói, R.J., 1994.
- RAMAGEM, S. B. *O Brasil e a Argentina vistos sob a ótica da inserção judaica*. Apresentado no II Seminário Internacional Globalização, Regionalização e Nacionalismo, UNESP - Setembro de 1995a.
- RAMAGEM, S. B. *Jews in Latin America: Brazil and Argentina*. Trabalho apresentado na VIII Conferência Internacional da Latin American Jewish Studies Association México. Novembro, 1995b.
- ROSE, A. (Ed.). *Judaism and ecology* (ed. London: Cassell Publishers, 1992).

- ROSENDAHL, Z. *Porto das caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense*. Tese de Doutorado em Geografia. Universidade de São Paulo, 1994.
- ROSH, C (Ed.). *Enciclopédia judaica*. Rio de Janeiro: Tradição S.A., 1967.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.
- SHILHAV, Y. *Instrumentalism versus values in Jewish geography*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, Março 1994.
- SIMON, C. & DEFRIES, R. S. *Uma terra, um futuro*. São Paulo: Makron Books do Brasil Editora Ltda., 1992.
- STEINSALTZ, A. *The thirteen petalled rose: a discourse on the essence of Jewish existence and belief*. New York: Basic Books Inc., 1980.
- TAMBIAH, S. J. A Performative approach to ritual. In: *The Radcliffe-Brown Memorial Lecture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978/9.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, Editora Schwarcz Ltda, 1988.
- TUAN, Y-F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.
- TYLOR, E. *Primitive culture*. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- UNTERMAN, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1992.
- WAJNTRAUB, E. & WAJNTRAUB, G. *The Bible and Hebrew maps*. International Conference on Geography in Jewish Studies. University of Maryland at College Park, 19 a 20 de março de 1994.
- WHITE, L. The symbol: The origin and basis of human behavior. In: Morbel, C (Ed.), *Readings of anthropology*. New York: McGraw-Hill Book Co., 1955.