



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral
ISSN: 1984-3755
pistis.praxis@pucpr.br
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Ribeiro, Osvaldo Luiz

As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica
Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 1, enero-abril, 2015, pp. 227-253
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba-PR, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748255010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica¹

The women of the epha: Epilogue of the interdiction of the goddess and of the feminine in post-exilic Judah

Osvaldo Luiz Ribeiro*

Faculdade Unida de Vitória, Mestrado Profissional em Ciências das Religiões, Vitória, ES, Brasil

Resumo

Este artigo é um exercício de interpretação histórico-social de Zc 5,5-11 no contexto das “Visões de Zacarias”. A visão de Zc 5,5-11 é interpretada como a descrição dramática do culto da deusa Asherah em Judá, constituído pela imagem da deusa (a mulher no efa) e seu respectivo aparelho litúrgico (sacerdotisas?): as mulheres com asas. A despeito das eventualmente históricas reformas anicônicas dos séculos VIII e VII a.C., teria permanecido em Judá o culto icônico da deusa Asherah, que se desenvolvera ainda mais desimpeditadamente durante o período do cativeiro babilônico

• OLR: Doutor em Teologia, e-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br

¹ Artigo publicado em site pessoal do autor, em 24 de junho de 2006, disponível em: <http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/As_mulheres_do_efá.htm>.

da elite religiosa de Jerusalém. Redigida pelo contingente sacerdotal dos deportados que retornam a Jerusalém em algum momento entre o fim do século VI e início do V a.C, a visão constituiria parte do projeto sacerdotal de hegemonia político-religiosa na Judá pós-exílica, cujos traços principais são o aniconismo cíltico, a monolatria e a exclusividade de acesso a Yahweh em Jerusalém, sob um aparelho sacerdotal exclusivamente masculino.

Palavras-chave: Deusa. Asherah. Interdição feminina. Judá pós-exílica.

Abstract

This article is an exercise of social-historical interpretation of Zech 5.5 to 11 in the context of the visions of Zechariah. The vision of Zech 5.5 to 11 is interpreted as a dramatic description of the worship of the goddess Asherah in Judah, constituted by the image of the goddess (the woman in the ephah) and its respective device liturgical (priestesses?): the women with wings. Despite the eventually historical aniconic reforms of the VIII and VII BC centuries, would have remained in Judah the iconic worship of the goddess Asherah, who had developed further unimpeded during the Babylonian captivity of the religious elite of Jerusalem. Drafted by the priestly contingent of deportees returning to Jerusalem sometime between the late sixth century and beginning of the fifth, BC the vision would be part of the priestly project of political and religious hegemony in the post-exilic Judah, whose main features are the cultic aniconism, the monolatry and the exclusive access to Yahweh in Jerusalem, in an exclusively male priesthood device.

Keywords: Goddess. Asherah. Female interdiction. Post-exilic Judah.

Introdução

Em história, duas coisas são importantes: de um lado, reconhecer que, sim, *coisas* acontecem, independentemente de qualquer “modismo relativístico” que fervilhe nas revistas especializadas e nas conversas do dia a dia; e, de outro, reconhecer que, se coisas acontecem, o que se diz delas não é necessariamente (só) parte delas, mas (também) projeções hermenêuticas

com as quais cada ser humano constrói seu mundo (GINZBURG, 2002, p. 44s). Nem ceticismo, nem positivismo, como Ginzburg disse.

Levando em conta esses dois pressupostos, minha intenção (de fundo) é saber se houve mesmo, em Judá, um culto à deusa Asherah, seja simplesmente Asherah ao lado de Yahweh, seja, como *me* parece bastante provável, Asherah como consorte de Yahweh. Dizer que houve um culto dessa natureza em Judá, e não quero com isso perguntar se houve um judeu e/ou uma judia que a cultuaram — é claro que houve (FINKELSTEIN; SILBERMANN, 2003, p. 387-389; KEEL; UEHLINGER, 1993, p. 470) —, mas sim investigar a instalação de um sistema sociorreligioso, com templo(s), aparato clerical, reuniões litúrgicas, fiéis — e isso (também) no templo de Jerusalém —, significaria dizer que, em Israel, um dado concreto, histórico, *teria sido então* a adoração coletiva, institucional e sistemática de uma divindade feminina chamada *Asherah*, intimamente relacionada a Yahweh. Trata-se de uma questão objetiva, que independe de se gostar ou não da deusa, de ser ou não cristão, ateu, agnóstico: se houve o culto, houve; se não houve, não houve.

Por outro lado, se houve um culto dessa natureza em Judá, nem por isso tudo está dito: o que se disse dele, em Judá, depois que deixou de existir? Quem disse? E quem disse o quê? Por que deixou de existir? Simplesmente deixou de existir ou forças agiram nesse sentido, quero dizer, forças intencionais, programáticas, políticas? As representações condenatórias dos textos bíblicos, o que significam? Como lidar com elas? Como compreender nossas próprias representações por meio da compreensão daquelas?

“História é descrição [...]” (VEYNE, 1998, p. 104). Dizer por que o culto de Asherah foi finalmente abolido em Judá é descrever como isso aconteceu, porque não há um fenômeno histórico “x” que, dado instalar-se num lugar “y”, promova, *necessariamente*, o precipitado “w”. O que há são acontecimentos “x” que, *tendo-se dado* num lugar “y”, *geraram* precipitados “w”. Mas podiam não gerar (MORIN, 2003, p. 326-329), ou podiam gerar precipitados “k”, e não “w”. “A história não tem método, uma vez que não pode formular sua experiência sob a forma de definições, de leis e de regras” (VEYNE, 1998, p. 127). Descobrir o que aconteceu em Judá — isto é, o que aconteceu “para que o que aconteceu acontecesse” —, quais

as causas da supressão do culto à deusa em Judá, esse é meu objetivo em longo prazo.

Finalmente, *para mim*, exegese é história, ou não é exegese. Exegese não é ferramenta teológica, mas histórica. Quando “me” deito sobre o texto bíblico, não “estou” olhando para “o templo celeste de Yahweh”, mas para o templo de Jerusalém; e, se faço exegese histórica, também não a faço olhando *exatamente* para as linhas dos textos, mas *através delas*, para suas *entrelinhas*, se o que entendo por *história* é o que se considera *história*, porque o que as linhas do texto dizem não é *necessariamente* a própria realidade extraída de lá, mas a representação de uma realidade conforme ali apreendida — ou, ainda mais complexamente, conforme ali *se preten-de* que seja então apreendida. Essa representação da realidade tem, contudo, pontos de contato, *núcleos duros*, com a realidade representada. E isso mesmo no meio do olho do furacão, onde os antagonismos históricos se encontram, e, por isso mesmo, pode-se encontrar um ponto de contato entre as representações de um e de outro grupo que, porque se encontram em conflito e polêmica, precisam olhar para o mesmo ponto, ainda que, dele, tenham representações diferentes. Se conseguirmos olhar, também nós, para aquele ponto, ainda que dele tenhamos representações próprias, se conseguirmos entrar no diálogo, na polêmica, talvez tenhamos condições de pôr o pé nesse núcleo duro, de nos aproximar do que aconteceu e ver, quem sabe, o que houve... Não é que cheguemos a ver a “realidade ontológica”, que deve constituir-se de *quarks* em efervescência não cartesiana, mas que cheguemos a ver as representações dessa realidade construídas pelos atores do drama: o culto, os defensores e os detratores dele, o enfrentamento, o resultado. Lidar com exegese é ter dois pés apenas e necessitar de três, porque é necessário pisar em três mundos: biosfera — o mundo físico e biológico em que se vive (MORIN, 2003, 2001) —, sociosfera — o mundo das ações e reações humanas (MORIN, 2002a) — e noosfera — o mundo das ideias, dos valores e dos discursos humanos (MORIN, 2002b). Difícil? Certamente. Possível? “O conhecimento (mesmo o conhecimento histórico) é possível” (GINZBURG, 2002, p. 45).

Começarei aqui com Ezequiel, com a cena da glória de Yahweh deixando o templo. Mas o que quero mesmo é falar da mulher dentro do efa.

Há mais entre as duas cenas, eu penso, do que o fato de serem, ambas, representações judaicas.

“Nós e eles”: a perspectiva da *golah*

Os textos (Ez 10,18-22; 11,22-25) estão sobrecarregados, depois de inúmeras e sucessivas glosas, reformulações, adaptações, depois de tantas notas explicativas (ZIMMERLI, 1979) e de aprofundamentos plástico-teológicos (ALONSO-SCHÖKEL, 1991; HALPERIM, 1988). Mas, ainda assim — e talvez por isso mesmo —, a cena é bonita: a glória de Yahweh deixa o templo (de Jerusalém) e se coloca sobre os querubins. Esses querubins eram aqueles mesmos que Ezequiel vira às margens do Cobar (Ez 10,20); ele então o faz saber, para maior segurança dos ouvintes. Esses querubins têm quatro faces, asas, rodas, braços humanos... Com a glória de Yahweh tendo se posto sobre eles, eles abrem as asas, elevam-se nos ares e postam-se junto à Porta Oriental. Sustentando sobre eles, ainda, a glória de Yahweh, daí se deslocam para “o monte que ficava para o oriente”. Nisso, a visão se dissolve, Ezequiel é levado de volta para seu exílio e, assim, conforme nos chega a notícia, tem oportunidade de contar para os colegas de desterro a espetacular coisa de que fora testemunha: a glória de Yahweh deixou o templo e foi ter com os deportados em plena Babilônia².

A visão (para mim) é programática. Naturalmente, está, hoje, sobrecarregada, mas o núcleo duro, digamos assim, das cenas, tem uma mensagem específica: Yahweh não está (mais) no templo. Está, agora (se o texto é contemporâneo aos “eventos”), esteve, então (se o texto foi redigido posteriormente aos “eventos” narrados), com a *golah*. Ez 1 culmina justamente na declaração de que aquilo que se assenta sobre os querubins, os quais voaram até as margens do rio Cobar, na Babilônia, onde estão os deportados, é a glória de Yahweh (1,28). O deslocamento da glória de Yahweh podia, contudo, tratar-se apenas de uma visita, coisa rápida.

² Talvez não. O texto pode ser — provavelmente é — posterior aos “eventos” narrados, de modo que, nesse caso, não se trataria de propaganda político-teológica para os próprios deportados, mas, eventualmente, polêmica político-teológica com a população remanescente em Judá. De qualquer forma, é um detalhe secundário.

Ez 3,22ss tem a função de assegurar que não, não se trata de uma visita, mas de uma reinstalação — Yahweh deixa o templo, profanado que está com os “ídolos”, os “pecados”, as “abominações” (cf. 8,1ss), e vai se instalar junto dos deportados. É por conta de(sses) “insuportáveis crimes” que a glória de Yahweh deixa o Santo dos Santos, atravessa a nave principal do templo, sai dele e põe-se sobre os querubins, que, abrindo as asas, elevam-se nos ares e, tomando o caminho do oriente, saindo pela porta oriental, atravessando o monte oriental, vão dar às margens do Cobar: Yahweh não está mais no templo — está, agora/esteve, então, com os deportados.

É muito inadequado aproximar-se desses textos sem se dar conta de que transparecem teologia partidária, como toda teologia o é. Arriscadíssimo é tomar tais descrições como a própria visão e, assim fazendo, colocar-se o leitor diante de descrições objetivas, compartilhadas por todos e por todas as classes e todos os estamentos da população judaíta. Essas cenas, assim como todas as cenas bíblicas, consistem, antes, em projeções de uma particular teologia. As cenas são tanto concebidas quanto montadas de acordo com os conceitos próprios daquele(s) que as concebe(m) e elabora(m), primeiro, em sua própria mente, em seus próprios projetos político-teológicos (toda teologia é, também, política), em suas intenções. Depois são, então, formalizadas em narrativas, que, por sua vez, são instrumentalizadas em contextos ou apologéticos ou polêmicos, se não em ambos (CROATTO, 2001b, p. 398-409).

Disso se depreende que tais narrativas não podem receber o estatuto de descrição ontológica da realidade. São descrições político-teológicas de projetos político-teológicos. São formulações hermenêuticas carregadas de intencionalidade política. Não são sequer textos pretensamente “históricos”, como se poderia dizer, por exemplo, dos textos que pretendem dar conta dos episódios relacionados à sucessão do trono de Saul, ou, mais tarde, algumas cenas extraídas dos “Anais dos Reis de Israel”. Descrições como essas que Ezequiel faz são interpretações poético-literárias, político-teológicas da “história” (interpretada) — narrativas figuradas sobre acontecimentos figurativamente interpretados. Seu contato com a história é hermenêutico (como só é possível ser) e político-partidário (o que é necessário dissolver para a adequada compreensão de seu sentido e engajamento). A história, isto é, os acontecimentos reais sobre os

quais essa hermenêutica político-teológica se desdobra na forma de visão fantástica está por trás da própria cena. A cena é mágica; a história, não.

Esse ponto é importante. A história é uma coisa comum. Os seres humanos nascem, crescem e morrem. Entre nascer e morrer, ou se ri ou se chora — e, na maioria das vezes, ora se ri, ora se chora. Não importa de que povo se fale, a vida é isso: conjunto de acontecimentos comuns. O que difere é a configuração que a consciência humana, individual e social, impõe à realidade, posto que não se vive, a rigor, “a” realidade. Vive-se, sim, “na” realidade, isto é, todos os seres humanos movimentam-se na (mesma) biosfera, mas, por conta de seu próprio gênio biopsicológico, e por força de sua sobredeterminação histórico-sociológica, realizam sua existência em seus próprios universos cognitivo-afetivo-volitivos, que é seu mundo, sua representação, sua realidade, sua noosfera sociológica ou sua sociosfera noológica... Realidade complexa, não parece (todavia) de todo difícil de ser intuída, bastando que olhemos para nós mesmos.

Isso quer dizer que cenas como essas que Ezequiel descreve, por consistirem literatura teológica, e, nesse caso, usando e abusando do realismo fantástico, já por se constituírem em literatura político-religiosa, estão carregadas das *percepções de determinada gente* — inclusive dado o fato de a comunidade teológica pós-exílica constituir-se em uma comunidade heterogênea (MEYERS, 2009). As percepções dessa comunidade são suas percepções, mas não, necessariamente, de outras comunidades. Por exemplo, sabe-se que essa gente que estava na Babilônia, os deportados, a *golah*, constituiu um relativamente pequeno grupo em relação àquele grupo maior que permaneceu lá, na terra (GALLAZZI, 2002, p. 17-36). Nem todos foram deportados, e a vida continuou — diferente, porque o centro político de Judá foi totalmente deportado, mas continuou. As vilas continuaram sua vida de plantar e colher. Os camponeses de antes são os mesmos de agora, e, enquanto os deportados desenvolvem suas explicações e justificativas teológicas para a tragédia da destruição da nação, da cidade, do templo, também esses que cá ficaram elaboram as suas. Não existe apenas uma explicação (possível) para tragédias, e cada grupo social tem mais ou menos sua forma de as explicar (DE MUL, 2004). A *golah* tinha a sua; a terra, a dela. E seria mais verdadeiro se fosse levada a sério a afirmação de que a *golah* tinha *as suas*, e a terra, *as dela*. Nem a *golah* nem

a terra são blocos homogêneos, massa homonoológica. Pelo contrário, são ambientes que fervilham de ideias, de percepções. Mas, se é dado um passo para trás, e se é observada a movimentação mais geral dessa massa, percebe-se uma relativa concorrência local (LIPISCHIT; OEMING, 2006).

Assim, é compreensível que, conquanto a *golah* tenha desenvolvido explicações nas quais a culpa da tragédia que ela sofreu recaísse sobre (os remanescente d) a terra, (os remanescentes d) a terra, por sua vez, dessem o troco. Vejamos: para a *golah*, toda desgraça deriva dos rumos que as coisas tomaram em Judá. Para onde ela olha, ela vê corrupção das normas (Ez 5,5-17); há proliferação de altares e de ídolos (Ez 6,1-14), praticamente configurando prostíbulos (v. 9). É por conta desse estado de coisas que o fim é anunciado (Ez 7). O mal é tão grande que o próprio templo, casa de Yahweh, “tornou-se” abominável (Ez 8). Por isso, tanto tudo será destruído (Ez 9-11) quanto o próprio Yahweh deixará essa casa corrompida e tratará de se ajuntar aos deportados, na Babilônia, com quem decide fazer uma nova aliança (Ez 11,14-25), que começa com a trasladação de sua glória para o meio deles (v. 22-25; cf. 1,28).

A terra, contudo, parece não ter muita simpatia com com essa teologia. Há disputa entre a terra e a *golah*, porque a terra se vê como posse-são do deus e acusa a *golah* de estar longe do deus (Ez 11,15; GALLAZZI, 2002, p. 30-32). Essa informação encontra-se na projeção da *golah* e parece merecer ser considerada uma espécie de núcleo duro, ou, para usar outra metáfora, uma espécie de portal, através do qual podemos saltar das projeções fantásticas da hermenêutica político-teológica de Ezequiel para o reino dos acontecimentos históricos. Os de cá acusam os de lá de, por estarem justamente lá, e não cá, estarem, então, longe do deus, já que o deus está, justamente, na parte de cá, e não na de lá³: Yahweh é deus de Israel e está *em* Israel, e não *da* e *na* Babilônia. Além disso, a terra do deus é posse-são daqueles que nela estão — e para os que foram deportados, adeus!

Hora do troco: a *golah* não vai responder delirando. Terá de responder partindo do ponto em que há consenso entre os dois grupos em conflito. Terá de tocar também ela nesse núcleo duro. Isso se pode depreender da

³ O que parece inclusive óbvio para a *golah*, se aceitarmos o testemunho do salmista responsável pela redação do Sl 137.

forma como a *golah* abre sua resposta à acusação constante de Ez 11,15: se a terra diz que o deus está na terra, e a terra é possessão daqueles que nela estão, resta à *golah*, para “vencer” a guerra ideológica, primeiro, e política, depois, se agarrar ao mesmo argumento: “é verdade” (Ez 11,16). Esse tipo de estratégia começa pela concordância e logo deve introduzir uma conjunção adversativa: “é verdade [...], mas [...].” Yahweh vai para a terra com eles, vai reuni-los de novo. Yahweh vai devolvê-los à terra de Israel; Yahweh vai dar a eles a terra de Israel! Lá chegando, deverão “limpar” a terra de suas abominações e se firmará com eles uma aliança (Ez 11,18-20). Por isso Yahweh deixou o templo — para voltar com *os seus, os realmente seus*.

Mas basta: as mulheres do efa estão à espera, e Ezequiel não deve servir, aqui, senão de contexto e espelho. Seja como for, não me parece adequado tomar essas descrições como criações “exílicas”. Talvez a cosmovisão e a autocompreensão teológica que se pode observar nas entrelinhas sejam fermentos e desenvolvimentos teológicos propriamente exílicos, mas o embate, não. Esse, me parece, precisa ser considerado pós-exílico. Se histórico, é então pós-exílico, porque o conteúdo dos embates é sempre recolhido no *front*. O conteúdo dos discursos polêmicos é recolhido sempre dos próprios adversários; são os adversários que ditam a agenda e chegam mesmo a desenhar o conteúdo das respostas. A estratégia de primeiro concordar, para depois devolver na mesma moeda, e mais forte, impõe que o outro primeiro fale, e nós, então, reajamos. A terra tem de falar, para que a *golah* reaja. E imagino que a terra fale quando a *golah* retorna. É na reconstrução de Jerusalém que se instala definitiva, concreta e historicamente a crise, na qual explodem as acusações, porque a vida concreta dessas pessoas é colocada no olho de um furacão. Dizendo assim, prepara-se a próxima cena...

“Nós e eles”: a perspectiva da terra

Difícil é precisar a voz da terra; a maioria esmagadora dos textos da Bíblia Hebraica foi ou diretamente produzida ou cooptada pelas instâncias de poder. Com “poder”, está-se falando especificamente do templo. Não que, com a “restauração” (a meu ver, a “renacionalização” — persa — de Judá), o centro político passe a ser objetivamente o templo, e, se antes

Israel já vivia entre política e religião — as duas faces do “governo” próximo-oriental —, a partir do pós-exílio, o governo passe a ser a própria religião. Naturalmente, o “Governo”, com “g” maiúsculo, deve ser persa. Mas, seja como for, se a Pérsia espreme a cabeça do sumo sacerdote, o templo espreme a cabeça do camponês, e, se perguntarem ao camponês de quem é a mão que o espreme as têmperas, se ele tivesse a coragem de o dizer, não apontaria para a Pérsia, *diretamente* (LISBETH, 2003). Vemos dedos para lá apontados em Ne 5,1-5?

O fato é que Israel não é uma grandeza — nunca foi. Nenhuma nação o é, e particularmente aquela. Nesse momento, nem mesmo de Israel se trata, mas, a rigor, de Judá. E, ainda assim, não há *uma* Judá. Não se pode tomar Judá como sujeito de coisa alguma, salvo nas relações de poder — por exemplo, Judá *versus* Pérsia —, e, ainda assim, trata-se de *certa Judá*, uma abstração político-geográfica. Nesse caso, Judá é concentrada na representação de poder que se move no templo. Nas relações internas, “Judá” é um grande artifício. Naturalmente, os artifícios funcionam, e engenharias e alquimias político-teológicas, litúrgico-literárias, jurídico-legais, de todas as dimensões pertinentes à sociedade judaica, são sacadas para assegurar a eficiência e a eficácia deles. A *lei* manda que os camponeses se dirijam ao templo (Ex 34,21-24). A *liturgia* propõe cantos de romagem, cuja teologia é uma segunda inculcação político-teológica (Sl 120-134⁴). A *teologia* impõe a perspectiva “oficial” do templo (Gn 1-11). “Judá” é construída com base nos mecanismos que parecem funcionar mais adequadamente, segundo os critérios e as percepções daqueles que têm por incumbência fazer com que a máquina funcione.

De um jeito ou de outro, se funciona, não funciona sem que algumas engrenagens teimem em parar ou em rodar para o outro lado. A cena (mais uma vez descrita pela mão do templo) do sumo sacerdote Josué sendo acusado é denunciadora, e constitui, a meu ver, outro portal tridimensional entre literatura e história. Trata-se da quarta visão entre as visões de Zacarias (Zc 3). Diz-se que há um “adversário” (um *satã*) a

⁴ Apenas como curiosidade instigante: repare-se na interessante coincidência temática entre Ex 34,24b e Sl 127, centro do *saltério dos degraus* — teologicamente programáticos, eu diria. Há um núcleo duro nas entrelinhas, que me parece coincidir com Ageu e Malaquias, naquilo que têm a dizer sobre uma certa má vontade popular para com o centro político-teológico de Judá.

acusá-lo, ainda que ele tenha o Anjo de Yahweh a seu lado. A acusação é, mais uma vez, tomada como pertinente: as roupas dele estão sujas. Mas isso não é problema, porque é ordenado que dele sejam tiradas as vestes sujas e novas sejam vestidas, com o que o Anjo de Yahweh pode dizer que está tirada a iniquidade dele. Mais uma vez, a estratégia de acatar a acusação, de vergá-la a partir de suas próprias articulações internas, e, recolhendo num ponto “x” toda a pressão, concentrando-a num arco, fazê-la voltar com toda força sobre a cabeça dos acusadores. O Anjo de Yahweh estabelece o sumo sacerdote como governador da Casa, imposta a condição de guardar ele as normas — normas que, a rigor, é ele que faz e traz.

Essas normas e esses estatutos que o sumo sacerdote Josué deve guardar devem ser, antes de tudo, as mesmas normas e os mesmos estatutos que, segundo Ezequiel, a terra não cumpriu, mas, antes, corrompeu — e, por não as ter cumprido, deu no que deu... Trata-se do culto; trata-se de definitivamente interditar as operações religiosas relacionadas a Yahweh, salvo no *templo*, com o que não estão (mais) autorizados altares e altos. Trata-se de proibir definitivamente a utilização de imagens, quaisquer que sejam: *Judá deve tornar-se uma expressão religiosa anicônica*. Trata-se de proibir o contato com quaisquer divindades que não exclusivamente Yahweh: *Judá deve tornar-se uma expressão religiosa monolátrica*, a caminho do monoteísmo. Trata-se de cobrir toda a terra com as interdições do “puro-impuro”: *Judá deve tornar-se uma expressão religiosa sacerdotal*.

É interessante como se pode tomar ciência desses acontecimentos, equivocadamente, pela perspectiva de “naturalidade”. Pelo fato de sermos, em geral, na qualidade de “cristãos”, herdeiros da teologia e da religião derivadas de e iniciadas nessas operações, talvez nos deixemos tomar pela sensação de que, afinal, “Deus” preparava o terreno, ou Hegel ou Darwin (os dois, talvez) estavam certos. Nada mais natural e certo do que o monoteísmo. Nada mais natural e certo do que o aniconismo e o sacerdotalismo. Tudo muito natural. Mas isso é história, e, historicamente falando, tais “operações” consistiram em atos de violência: violência teológica, violência psicológica, violência moral, violência física. Não é um dado que se deva esquecer e, sobretudo, não é um dado que se deva querer esquecer. Malgrado ser um dado que se esquece...

Nas descrições de Ezequiel, há duas grandezas: a realidade e a ótica com que essa realidade é lida (por Ezequiel). Ezequiel vê o templo de Jerusalém repleto de imagens, e disso se pode depreender que se trate, afinal, de “história”, porque a arqueologia tem dado a saber que, sim, basta que se façam cócegas na barriga de Israel, e sua terra vomita imagens — às centenas, aos milhares (MAZAR, 2003, p. 425-428). Por outro lado, no século VI, Judá deve ter tomado algum antiemético, porque, daí em diante, não vomita mais... Depois dessa “nova aliança” entre Yahweh e a *golah* — que se traduzirá, afinal, em aliança entre Yahweh e “Israel”, porque, doravante, no que concerne à teologia “nacional”, Israel (Judá) receberá a “cara” da *golah* (ainda que as feições jamais venham a ser puras) —, as imagens serão abolidas. A explicação é tão simples quanto óbvia: *elas* consistem em “ídolos imundos”.

Seja como for, estavam lá, e não só nas casas dos camponeses (FINKELSTEIN; SILBERMANN, 2003, p. 387s), mas no próprio templo (LUTZKY, 1996). Milhares de pequenas imagens de deusas são desenterradas até hoje em Israel, e essas imagens habitavam as casas dos camponeses. Conhece-se bem a história de *Nehushtan*, que, sozinha, merece⁽⁵⁾ uma investigação. Sabe-se da “imagem” que ou cria ciúme, como se traduz, ou representa a “criadora”, como se pretendeu entrever na fórmula de Ez 8,3 (LUTZKY, 1996). Conhece-se a história dos bezerros; sabe-se de Tamuz. Israel era um museu de arte...

Se havia tantas imagens, é porque havia quem as usasse. No caso das estatuazinhas da deusa, a população parece ter sido quem mais a utilizou. Das polêmicas anicônicas do Déutero-Isaías ficamos sabendo que os *harashim* podiam fabricar tanto estátuas de ouro e prata, para os mais abastados, quanto estátuas de pau e pedra, mais baratas, para a população em geral (Is 40,19-20). O texto bíblico descreve essa prática como um absurdo, mas ela reflete, por isso mesmo, o núcleo duro da realidade: em Israel havia imagens (KEEL, 1995).

⁵ Aqui faço uma referência à minha dissertação de mestrado (RIBEIRO, 2002), orientada pelo Dr. Haroldo Reimer, e avaliada (também) pelo Dr. Milton Schwantes, na qual procurei levantar a história do culto à serpente de bronze e concluí, por sua identificação como deus da cura, relacionado aos *serafins*, que compõe a iconografia de Yahweh, e aos *harashim*, trabalhadores especializados em metais e portadores do culto.

Essa não é mais a questão: a questão é o valor e o significado disso. Porque os textos bíblicos que nos chegam às mãos são (quase) unânimis na condenação dessa prática, mas isso apenas quer dizer que representam a ótica majoritária “depois” que tais práticas, criticadas veementemente pelo templo pós-exílico, foram, mercê de estratégias eficientes e eficazes, finalmente abolidas e definitivamente classificadas como “abominação”. As gerações icônicas se foram e, sobre as novas, uma educação anicônica teve seus efeitos milenares.

Penso que o aniconismo tenha relação direta com a centralização do culto de Yahweh no templo. O fenômeno é complexo, e não posso senão o esboçar aqui. Da forma como percebo as coisas relacionadas à restauração persa de Judá, com a centralização do culto e do governo no templo, do culto talvez *porque* do governo, inicia-se um processo de socialização do pressuposto e da norma. De Ageu sabemos que sequer contribuir com a construção do templo era uma unanimidade entre a população, e não podemos flagrá-la exatamente feliz com esses acontecimentos — não, pelo menos aquela geração e, quem sabe, algumas seguintes. O fato é que a população deve ir ao templo, e os funcionários do templo devem fazer com que isso aconteça.

Há, então, a questão da “concorrência”. Se a população deve ir ao templo, não pode haver altares, pois se houver altares nas vilas, *para que a população precisará ir a Jerusalém?* Como Yahweh é o único deus que deve ser cultuado, não pode haver tolerância com o culto a outra(s) divindade(s), porque, se for possível o serviço religioso a outro(a) deus(a), *para que ir a Jerusalém?* Não é possível que haja imagem, nem de nenhum deus, pela razão anterior, mas, principalmente, nem de Yahweh, porque, se houver imagem de Yahweh, e se a população pode fazer, pagando a um *harash*, sua estatuazinha, tendo-a em casa, *para que ir ao templo de Jerusalém?* Não pode haver sacerdotes além daqueles que oficiam no templo — muito menos sacerdotisas —, porque, se houver, há, então, a possibilidade de intermediação entre o fiel e Yahweh fora daquele espaço, e isso não pode ser. Porque não pode haver outro lugar em que ele seja adorado, outra forma em que ele seja acessado, outra instância por meio da qual ele possa ser intermediado. Talvez seja assim que, afinal, tenha se consubstanciado um templo monolátrico, anicônico, sacerdotal e exclusivo. Não que Judá fosse assim: Judá tornou-se assim. Singularidade e história, história e singularidade.

“Elas” — pedaço de história

Se o resultado advém (também) da soma das partes, tanto dialética quanto sociologicamente falando, Judá tornou-se, mediante rotinas históricas, aquilo que se tornou *justamente porque* era constituída daquilo que a constituía. Isto é, tanto a perspectiva da *golah* refletia sua própria conjuntura, em relação às perspectivas de seus antagonistas históricos (a terra), quanto as “soluções” político-religiosas que logrou impor tinham da sua cara e da cara do “adversário” — que deve ser cooptado.

É mais ou menos como a Reforma, cujos “princípios” são *rigorosamente* (apenas?) o inverso dos princípios contra quem Lutero imaginava lutar. Se a Igreja pensa em sacramento, Lutero pensa em fé; se a Igreja pensa em indulgências, Lutero pensa em graça; se a Igreja pensa em ordem, Lutero pensa em livre-sacerdócio; se a Igreja pensa em tradição, Lutero pensa em *sola Scriptura*; e se a Igreja pensa em Magistério, Lutero pensa em livre exame. Lutero constrói-se à luz de seu outro; um *discurso* construído a partir do outro *discurso*, como que se descobrindo no *confronto*, no *front*.

É mais ou menos, também, como aquela leitura que se pode fazer do processo de institucionalização da hermenêutica bíblica na Patrística. Primeiro Justino deve defender a alegoria, para justificar sua leitura diante da crítica judaica (JUSTINO MÁRTIR, 1995) — ou seja, deve justificar a alegoria *por causa* da crítica judaica. Depois Ireneu tem de acentuar a tradição, porque a alegoria vaza demais entre os dedos, como areia na mão, e Ireneu e companhia até querem a alegoria — *vide* Justino —, mas não que ela seja usada para dizer algo além do que eles mesmos dizem e do que se *deve* dizer (IRENEU DE LIÃO, 1995). Não fosse a alegoria ser usada para além das pretensões de certa representação cristã, a tradição não precisaria ser acentuada. Finalmente, Tertuliano chega a dizer que é dever do cristão submeter-se à tradição, *justamente porque*, usando a alegoria, e recusando-se a acatar a tradição, cristãos havia que consideravam a tradição, quando não apenas uma possibilidade interessante, até um equívoco. Educado na tradição romana do direito (HAMMAN, 1980, p. 55s), Tertuliano agraga a autoridade à tradição. Assim, alegoria, tradição e autoridade chegam a formar o tripé sobre o qual a hermenêutica eclesiástica

desenvolveu-se, até ser desmoronada, fora do ambiente eclesiástico, nos espaços onde a alegoria não valeria mais nem um centavo furado: cai o gancho, a corda despenca e, com ela, o balde, ao que reagem, mais recentemente, a neo-ortodoxia, na Europa, e o fundamentalismo, nos Estados Unidos da América. Seja como for, alegoria, tradição e autoridade não são intuições “a-históricas”, advindas do além: são respostas históricas, *essas, e não outras*, porque os antagonistas de seus professores *eram aqueles, e não outros*, porque a vida é singularidade, fazendo história, desdobrando-se em si mesma, tornando-se fundamento de sua próxima morfogênese.

Aonde quero chegar? Quero chegar a uma ausência proposital da descrição da expressão religiosa de Judá que fiz anteriormente. Pintei-a como monolátrica (não — *ainda* — monoteísta), anicônica, sacerdotal e exclusiva. Mas falta um dado: ela é acintosamente masculina; o elemento feminino está absolutamente ausente. Não, ausente não. Dito assim, jogo sobre mim todo meu argumento, porque poderia dizer, ou ouvir dizer, que, se o elemento feminino está ausente, é porque ele, de fato, não fazia parte da expressão antagonista à *golah* — noutras palavras: nenhuma força feminina fazia parte do conflito.

Mas isso (para mim) não é verdade. Houve, certamente, um esforço extraordinário para calar a boca das mulheres, se assim posso me referir ao processo histórico, judaico, pós-exílico, de *interdição da intermediação feminina do sagrado*. Mulheres falavam, sim (esta é minha tese), em nome de Yahweh — até o século VI, quando se decidiu por seu completo silenciamento⁶. Seja como for, até o próprio esforço de silenciamento denuncia a força com que falavam as mulheres. Naturalmente, não falavam sozinhas — ao lado delas, profetas, sacerdotes, sábios, uma série de hierofantes perfilava os espaços sagrados de Israel e Judá. Durante os séculos VI e VII, uma força extraordinária foi despendida para calar qualquer voz que não a sacerdotal (cf. Ml 2,7, um texto reconhecidamente contemporâneo aos fatos, ou Nm 12, no caso da hipótese de sua condição mítico-literária),

⁶ Deve-se, todavia, trabalhar com a hipótese de que também o silenciamento dado como fato é, em si, uma rotina de silenciamento. Historicamente, sobreviveram vozes femininas institucionais que apenas a manutenção da ideologia misógina logra manter sob os escombros do olhar ideológico aplicado aos textos. Nesse caso, flagra-se um duplo silenciamento.

e no meio desse esforço podemos entrever o perfil do tipo de mulheres de que se tratava.

Uma série de textos pode ser evocada, mas quero lidar com apenas um texto, e, com ele, finalmente, dar sentido ao título do artigo: as mulheres do efa. Trata-se de Zc 5,5-11. “Zacarias” conversa com o “mensageiro”, que pergunta o que ele vê. Ele vê um efa. Um efa é um alqueire, um jarro relativamente grande — desses onde se põe, por exemplo, cevada —, ou pode ser uma pequena capela portátil (RIBEIRO, 2014). Usa-se o verbo “sair” para descrever seu movimento: literalmente, o efa “sai”. As versões preferem verter para “aproximar”, porque imaginam que o efa se aproxima de Zacarias e do mensageiro. Mas não. Desde o início está pressuposto o movimento de *sair*, e é por isso que ao mensageiro se pergunta, no fim da visão, para onde o efa está sendo levado. Dizer que o efa sai é *teologicamente importante*.

O efa é visto com uma tampa, que é retirada. Na narrativa, isso é para que Zacarias saiba o que há lá dentro. Mas “Zacarias” já sabe — quem deve saber são os ouvintes da leitura pública, porque tudo ali está dito em função dos que têm de ouvir o que é dito. A tampa é, pois, aberta, e nos é exposto o que está dentro do efa: *uma mulher sentada*. Diz-se que ela é *häriš`â*, que não traduzo aqui, porque o termo carrega sentidos que vão da maldade até a depravação: essa mulher é o cúmulo de tudo quanto é ruim.

A cena continua: diz-se que ela é colocada dentro do efa e a tampa de chumbo é recolocada na boca do efa. Significa, então, que, para Zacarias vê-la, ela foi tirada de dentro do efa, para ele dar uma boa olhada e saber *bem* do que se tratava. E foi nesse momento, quando ele estava olhando bem para a mulher, que o mensageiro a classificou como aquilo tudo de ruim: *häriš`â*. Como quem deve saber das coisas são os ouvintes, eles não podem ter dúvidas, primeiro, *de quem se trata* — no caso, dessa mulher — e, segundo, *do que ela é*.

Mostrada, pois, a mulher e classificada sua condição, e posta a tampa de novo no efa, a cena pode continuar. Então, saem (de novo o verbo *sair*) duas mulheres. Diz-se que elas têm asas, como as de cegonha, e que vento havia nessas asas. Essas duas mulheres pegam o efa e o elevam entre a terra e o céu, e a cena nos faz ver duas mulheres aladas, carregando um efa que tem dentro uma mulher. Enigmática para nós, mas não

para Zacarias, e decerto não para os ouvintes da leitura, quer-se saber não o que isso significa, mas *para onde* as duas mulheres levam o efa, isto é, o efa com a tal mulher. Tanto é da mulher dentro do efa que se fala que o mensageiro diz que a levam no intuito de construir para ela uma “casa” (na terra de “Sinear”), termo que se deve entender como um “templo” (BALDWIN, 1991, p. 104), porque se acrescenta que, lá, na casa a ser construída, colocarão a mulher sobre uma base, onde ficará. O termo com que se designa essa base sobre a qual ela vai ficar é rigorosamente o mesmo termo reservado para as bases do mar de bronze do templo de Jerusalém e, em Esd 3,3, as bases do altar: trata-se da construção de um pedestal para uma estátua. Se dentro do efa vai uma mulher, e se ela vai ser colocada sobre um pedestal, num templo, na Babilônia, então quem vai dentro não é bem uma mulher, é uma deusa, e o que vai ser colocado lá é sua estátua⁷.

A cena que se descreve é, portanto, eu diria, a cena da “saída” da deusa. A deusa sai de Jerusalém. Quer dizer, não sai, fazem-na sair, como Joyce Baldwin não deixou de notar, ainda que não tenha as mesmas ideias que aqui se expõem: “ela não pode se defender” (BALDWIN, 1991, p. 104s), referindo-se com isso ao fato de que é por meio de um “incomum [...] passivo intensivo” que se descreve sua instalação no templo babilônico. E ainda há mais a dizer: quem a carrega são duas mulheres — sintomático! Mas duas mulheres que têm asas, como *Lilith*, entidades babilônicas do deserto (HASTINGS, 1943, p. 547; RIBEIRO, 2014). Alonso-Schökel não chega a dizê-lo tão claramente; começa tangenciando a identificação, considerando que “as asas de cegonha podem servir ao realismo da visão onírica” (ALONSO-SCHÖKEL, 1991, p. 1.199), mas termina por acrescentar esta interessante declaração: “as duas mulheres são como que bruxas com mantos flutuantes” (p. 1.200).

Diz-se das duas mulheres que há vento em suas asas, talvez uma referência às prerrogativas alegadas pelas grandes representadas por essas mulheres de asas, que vão levando embora a deusa. *Se o que vai*

⁷ Zenger et al. (2003, p. 534) entreveem nessa visão algo mais genérico: “aniquilamento de idolatria e incredulidade”. Mas mesmo disso se apreende a ideia de “ídolo”. Joyce Baldwin considera que a representação feminina se deve apenas ao fato de o termo que a qualifica ser feminino (!), mas, ainda assim, termina seu arrazoado: “lá ela seria adorada como um ídolo” (BALDWIN, 1991, p. 104).

dentro do efa é a deusa e *se* o que vai ser instalado em Babilônia é um templo — com um pedestal, onde a imagem da deusa vai ser deixada —, *se* o culto da deusa está saindo de Israel, indo embora, é natural imaginar, como faço, que, nessas mulheres com asas, que levam a deusa embora, está a representação das oficiantes do culto da deusa, mulheres hierofantes da deusa, intermediadoras dela. Não me parece que nessas mulheres está representada simbolicamente a ação de Yahweh, como Joyce Baldwin entrevê com base na referência ao “vento” que têm nas asas, de expulsar ele mesmo a “iniquidade” (BALDWIN, 1991, p. 104). A representação de *mulheres com asas de cegonha* dificilmente passaria em branco. Além disso, como direi, a cena me parece montada à luz da descrição “ezequieliana” da *saída da glória de Yahweh*. Outra leitura é possível...

Ora, a visão não pode ser tomada sozinha: ela faz parte de um sistema de oito visões (RIBEIRO, 2006) — que talvez fosse de sete, inicialmente⁸. Tais visões não me parecem extáticas. São, em realismo fantástico, em chave poético-profética, mas sobejamente sacerdotais, representações político-teológicas dos acontecimentos relacionados à restauração persa de Judá. Cada visão encerra parte do “projeto” que a *golah* encabeça. Senão vejamos.

Primeira visão de Zacarias (1,7-17): Yahweh ordena a reconstrução do templo, sem o qual ele não pode retornar para Jerusalém. Se as visões eram sete, originalmente, começariam com a referência ao templo de Yahweh e terminariam com a referência ao templo babilônico da deusa — o primeiro, em Judá — Yahweh volta pra (*sua*) casa —; o segundo, na Babilônia — a deusa sai da casa (*dele*). Independentemente disso, há dois templos em jogo, porque há deuses em jogo!

Segunda visão de Zacarias (2,1-4): Yahweh faz com que sejam vistos quatro *harashim*, que, a rigor, são os profissionais da construção, metalúrgicos, ferreiros, ourives, cinzeladores, sem os quais não se constrói nada (RIBEIRO, 2003). Mas são também fabricantes de ídolos, e a função dessa segunda visão me soa “semelhante” à de Pedro, em At 10: desconstruir paradigmas, ainda que provisoriamente. Se os *harashim* não trabalharem na

⁸ Sete para Zenger et al. (2003, p. 534), mas à custa de tratar a quarta e a quinta como IV A e IV B. Em todo caso, não faz diferença.

reconstrução do templo, logo o templo não é reconstruído, e Yahweh não volta para casa. Interessante notar que a desqualificação da iconolatria, que se desdobra na desqualificação dos *harashim*, fabricantes *par excellence* (e *sine qua non*) dos “ídolos” — para ricos, ouro, e para pobres, pau —, se dê ao mesmo tempo que a necessidade da reconstrução do templo.

Terceira visão de Zacarias (2,5-17): A *golah* deve retornar, para que Jerusalém seja repovoada, e o território de Jerusalém deve ser expandido. Assim, as três primeiras visões desdobram em três passos o que está em um só no Sl 102,13-23: a (re)construção de Jerusalém (v. 17) é a criação do povo (v. 19b).

Quarta visão de Zacarias (3,1-10): O governo de Jerusalém deve ser entregue, por ordem de Yahweh, ao templo, e, nele, ao sumo sacerdote. Apesar das acusações que Josué sofre da população, isso está decidido.

Quinta visão de Zacarias (4,1-10): A dinastia real deve ser restaurada — dois ungidos devem se assentar no governo, o sumo sacerdote e o descendente real (DONNER, 2000, p. 469). Independentemente de qual fosse o projeto, um dos “ungidos” simplesmente “desaparece” de cena. Na prática, o poder é entregue ao sumo sacerdote.

Sexta visão de Zacarias (5,1-4): O código civil da nação restaurada surge voando, na forma de um rolo. Os pecados da nação (roubo, perjúrio) são julgados por meio desse rolo, que constitui “maldição” para os criminosos. O que vale, doravante, é “o rolo”. Interessante observar que as medidas do “rolo” são as medidas do pórtico do templo de Salomão — metonímia? Provavelmente constitua a fusão do templo com a lei e a instalação do direito sob a égide sacerdotal, conforme fica claro em Ml 2,7 (CRÜSEMAN, 2002). Seja como for, a presença do rolo combina com a cada vez mais intensa intolerância sacerdotal com o profetismo *independente*, para o que, novamente, convém apontar à Ml 2,7.

Sétima visão de Zacarias (5,5-11): A deusa é expulsa. Diz-se que ela sai, mas não sai por conta própria. Ela é convidada a sair, e então sai. A visão traduz, a meu ver, os processos de interdição da deusa e, ao lado deles, e por conta deles, os processos de interdição da intermediação feminina ao sagrado.

Oitava visão de Zacarias (6,1-15): Provavelmente um acréscimo em decorrência da derrocada do projeto de restauração da dinastia real, em

que se ratifica a “coroa” posta sobre a cabeça do sumo sacerdote — ou seja, nenhuma novidade.

Se leio de modo correto esse sistema de visões de Zacarias (cf. RIBEIRO, 2006), cada visão representa passos e etapas do projeto de hegemonia político-religiosa da *golah*, naturalmente sob a supervisão e a anuência persas, sem o que seria delírio, e, a julgar por sua eficiência e eficácia, salvo o detalhe da dinastia, não o foi — pelo contrário, o templo foi reconstruído. Yahweh voltou para casa; a *golah* retornou para casa. Josué (e, depois dele, seus pares) tornou-se sumo sacerdote e governante de Judá (sob o governo da Pérsia). O “rolo” passa a determinar as normas civis, e a Lei passa a assumir a condição de *verdadeira hierofante*. A deusa é expulsa. Judá está pronta para escrever sua história — e a História. Uma singularidade a criar um mundo⁹.

Foi dito que a tal mulher dentro do efa pode ser Ishtar (RIBEIRO, 2014). Os judeus teriam admitido Ishtar durante os contatos com os babilônicos, e, iniciada a reforma monoteísta sacerdotal, ela teria sido convidada a retornar a sua casa, a Babilônia. Pode ser, mas não me parece. Para mim, trata-se de Asherah, consorte de Yahweh, e as mulheres de asas corresponderiam às sacerdotisas e profetisas de Asherah (e de Yahweh), proibidas de exercerem suas funções hierofantes em decorrência da instalação de um sistema monolátrico, anicônico e masculino em Judá. Naturalmente, trata-se de uma intuição, isto é, uma imagem explicativa que me vêm à mente na medida em que decido olhar para esses textos sob a influência de perguntas específicas sobre a (possível) presença da deusa e de seu corpo litúrgico no culto de Judá.

⁹ O Universo é acontecimento. Emociono-me, confesso, e recorro à citação de Edgar Morin: “Este universo nascente nasce em acontecimento e se gera em cascatas de acontecimentos. O Acontecimento, triplamente excomungado pela ciência clássica (pois ele era singular, aleatório e concreto ao mesmo tempo), entra pela porta de entrada cósmica, já que o mundo nasce em acontecimento. Não é o nascimento que é acontecimento, é o Acontecimento que é nascimento, pois, concebido em seu sentido forte, ele é acidente, ruptura, ou seja, catástrofe... A partir daí, concebe-se que o devir cósmico é cascata de acontecimentos, acidentes, rupturas, morfogênese. E esse caráter repercute em todas as coisas organizadas, astro, ser vivo, que tem, em sua origem e seu fim, algo de factual. Além disso, dos subsolos da microfísica até as imensas abóbadas do cosmo, todo elemento pode nos parecer agora um acontecimento [...]. A matéria tem história” (MORIN, 2003, p. 111, 113, grifos nossos).

A cena do efa, a meu ver, é uma paródia sarcástica da cena descrita por Ezequiel, em que se descreve a glória de Yahweh deixando o templo de Jerusalém, como citado. A glória de Yahweh sai do templo — a deusa, também. A glória de Yahweh coloca-se sobre os querubins — ele sai espontaneamente: a deusa, não, ela vai presa, dentro do efa, mas, seja como for, vai entre duas mulheres com asas. Como os querubins têm asas, as mulheres também têm — para poderem voar, como os querubins. Mas os querubins são seres reconhecidamente portadores dos tronos celestiais dos deuses, enquanto as mulheres com asas são reconhecidamente, no espaço babilônico, trasgos do deserto, demônios de peitos.

Seja como for, tanto os querubins levantam a glória de Yahweh entre a terra e o céu quanto as mulheres com asas levantam a deusa entre o céu e a terra. A cena é a mesma. O que se descreve é o mesmo movimento — mas *inversamente* significativo. Os querubins levam a glória de Yahweh para a Babilônia, para que fique com os deportados. Agora que Yahweh volta, e, com ele, os deportados, a deusa tem de sair — não há mais lugar para ela. Nem para ela, nem para suas alcoviteiras! Não o diria melhor do que Othmar Keel e Christoph Uehlinger (1993, p. 453-475, grifo meu): “para uma deusa ao lado de *Yahveh* a partir de agora não havia *mais* espaço algum”.

Assim, penso ser mais plausível tratar-se de Asherah. Até então fora consorte de Yahweh. A arqueologia tem revelado (possíveis) relações íntimas entre Yahweh e Asherah nas representações iconográficas (CROATTO, 2001a; MAZAR, 2003, p. 426). O caso ainda é controverso. Wiggins (2002), por exemplo, lembra-nos de que Asherah tem sido identificada na literatura especializada de forma muito diversificada¹⁰. Se é verdade — e deve ser — que o templo de Israel estava repleto de imagens quando Ezequiel é posto a olhá-lo (Ez 8) e que lá há uma que bem pode ser de uma deusa (LUTZKY, 1996), e se, além disso, grande parcela da população permaneceu na terra, nada impede, pelo contrário, que a própria terra

¹⁰ “Baseado em quatro inscrições encontradas em duas localizações (Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom) Asherah é recentemente automaticamente identificada como esposa de Yahweh. O crescimento das associações dela é tal que, usando o método *standard* de pesquisadores modernos, se poderia facilmente compilar a seguinte equação: Asherah = deusa = árvore = divindades masculinas = peixe = caprídeos = leão = touro e vaca = macaco = serpente = música = fêmea pudenda = ‘senhora das bestas’ = ‘a dos peitos’ = árvore da vida = menorah = divindade divorciada” (WIGGINS, 2002, p. 159s). No mínimo, inspira prudência.

tenha dado seguimento a sua vida cotidiana. Essa vida cotidiana da Judá exílica, da terra, não da *golah*, parece-me perfeitamente a vida de uma população polilátrica, como devia ser, icônica, como devia ser, sem qualquer traço de misoginia político-religiosa. Se, como Finkelstein e Silbermann (2003, p. 401) postulam, “a facção que havia se preservado no exílio acreditava naquele momento que tinha o direito divino de determinar o caráter da ortodoxia judaica”, então, à luz dos textos pós-exílicos da Bíblia Hebraica, ela deveria lutar, e muito, contra a situação real da comunidade remanescente na terra — porque, a julgar pelo depoimento dos mesmos autores, o culto popular da deusa, *pelo menos no campo doméstico*, esteve sempre presente:

Outra evidência, entretanto, parece sugerir que Josias não conseguiu impedir a veneração de imagens esculpidas, pois estatuetas de uma mulher de pé, segurando os seios com as próprias mãos (geralmente identificada com a deusa Asherat), foram encontradas, em abundância, dentro de complexos residenciais privados em todos os principais sítios do final do século VII (FINKELSTEIN; SILBERMANN, 2003, p. 387s).

Se a reforma de Josias “parece ter desmoronado” (FINKELSTEIN; SILBERMANN, 2003, p. 392) e se aqueles que não foram deportados “continuaram com o mesmo modo de vida rural, agrícola e pastoril” (p. 411), de forma que “assim, a vida prosseguiu quase ininterrupta, fosse ao sul ou ao norte de Jerusalém” (p. 412), parece consequente pressupor que, retornando de seu desterro, a *golah* se depare com a mesma situação que, a julgar pelo “testemunho” de seu porta-voz mor, teria deixado para trás e que, também segundo ele, teria sido a causa da catástrofe. Lá e cá, é mais do que provável, está a deusa. Pelo menos até que ela seja posta para fora.

Não imagino que a população cultuasse apenas Asherah, mas, sim, que cultuasse Asherah *mais Yahweh mais...* A rigor, o casal Yahweh e Asherah, e já escrevi um artigo em que imagino a possibilidade de Oséias, capítulo 2, constituir o testamento sacerdotal de “divórcio” do casal divino (RIBEIRO, 2003). Aquilo que para a *golah* constitui abominação, para a população da terra consistia em vida: uma oferta para Yahweh, uma para Asherah, uma terceira para os dois...

Com o que a nova Judá sacerdotal não pode conviver nem concordar. Para essa nova Judá, não há lugar para a deusa (KEEL; UEHLINGER, 1993), nem para mulheres que promovam seu culto. Meta-se-lhe num efa bem grande e despachem-na para Babilônia. Que as levem suas servidoras, e que fiquem todas por lá...

Conclusão

Naquilo que podem ter de reflexo da história de Israel, textos do Antigo Testamento apontam para a ocorrência de transformações político-religiosas importantes em Judá, a partir da reconstrução do templo de Jerusalém. Não é mais novidade que em Israel cultuavam-se vários deuses e deusas, mediante o uso de imagens rituais, em vários espaços sagrados, pela intermediação de diversas categorias de hierofantes. Uma dessas deusas era Asherah, e, até onde posso ver, seu culto estava caracterizado pela dimensão agrária, pela fertilidade, pelo universo feminino. Talvez Asherah fosse mesmo considerada mais do que mãe (cf. Os 2,4), até mesmo “criadora” (cf. Ez 8,3).

O fato é que os acontecimentos históricos do século VI a.C. em Israel foram tais que culminaram numa completa reprogramação político-religiosa de Judá. Tornou-se uma expressão religiosa monolátrica e anicônica. A intermediação da hierofania tornou-se atribuição exclusivamente masculina. O encontro com Yahweh tornou-se fenômeno intermediado pelo templo, no templo e para o templo. Fora do espaço do templo, apenas o espalhar-se de uma população que, se queria, e devia querer, as bênçãos dos céus, devia saber que lá só há um, Yahweh, que as dá a quem o serve, e se o serve no templo, e seguindo suas orientações prescritas no “rolo”, que, de novo, o templo lê.

A deusa foi expulsa, e a propaganda político-religiosa dessa expulsão encontra-se no sistema de visões de Zacarias 1-6. Talvez sacerdotes viajassem de vila em vila, lendo publicamente as “visões”, esclarecendo seu significado prático, ajudando as pessoas a entenderem o que se esperava delas e como deviam, então, fazê-lo.

Expulsa a deusa, também foram banidas suas profetisas, suas sacerdotisas, qualquer elemento feminino que teimasse em reivindicar as fontes da vida, doravante próprias apenas de Yahweh, solteiro — não, desquitado (não, solitário!). Como Yahweh teve seu exílio, a deusa terá, agora, o seu. Ficará lá, na Babilônia, onde já há tantos templos, tantos deuses, tantas deusas: construa-se mais um, e que a estátua da deusa fique por lá. Aqui, não: aqui só Yahweh. Sozinho.

Referências

- ALONSO-SCHÖKEL, L. *Profetas II: Ezequiel, Profetas Menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. Trad. A. Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário. Trad. Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1991.
- CROATTO, J. S. A deusa Aserá no Antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia. *RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 38, p. 33-44, 2001a.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*: uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. de Carlos Maria V. Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001b.
- CRÜSEMANN, F. *A Torá*: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DE MUL, J. *The ragedy of finitude*: Dilthey's hermeneutics of life. Yale: Yale University Press, 2004.
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*: da época da divisão do reino até Alexandre Magno (com um olhar sobre a história do judaísmo até Bar Kochba). Trad. Claudio Molz e Hans A. Trein. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2. p. 273-535.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

- GALLAZZI, S. *A Teocracia sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: Sandro Gallazzi, 2002.
- GINZBURG, C. *Relações de força*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HALPERIM, D. J. *Faces of the Chariot: development of rabbinic exegesis of Ezekiel's vision of the divine Chariot*. Tübingen: Mohr, 1988.
- HAMMAN, A. *Os padres da igreja*. 3. ed. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1980.
- HASTINGS, J. *Dictionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons, 1943.
- IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 2. ed. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUSTINO MÁRTIR. *I e II Apologias: diálogo com Trifão*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- KEEL, O.; UEHLINGER, C. *Goettinnen, Goetter und Gottessymbole: neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Trad. Haraldo Reimer. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1993. p. 453-475.
- KEEL, O. “Do meio das nações”: a bíblia como porta de entrada de culturas do Oriente Próximo. *Concilium*, n. 257, p. 10-21, 1995.
- Lipschits, O.; Oeming, M. (Ed.). *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- LISBETH, S. F. *The priest and the great king: temple-palace relations in the Persian Empire*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
- LUTZKY, H. C. On “The Image of Jealousy” (Ezekiel VIII 3,5). *Vetus Testamentum*, v. 46, n. 1, p. 121-125, 1996.
- MAZAR, A. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003.

MEYERS, E. M. Exile and restoration in light of recent archaeology and demographic studies. In: GRABBE, L. L.; KNOPPERS, G. N. (Ed.). *Exile and restoration revisited: essays on the Babylonian and Persian periods in memory of Peter R. Ackroyd*. London: T&T Clark, 2009. p. 166-173.

MORIN, E. *O método 2: a vida da vida*. Trad. Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MORIN, E. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 2. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002a.

MORIN, E. *O método 4: as idéias – habitat, vida, costumes, organização*. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva, 2002b.

MORIN, E. *O método 1: natureza da natureza*. 2. ed. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina, 2003.

RIBEIRO, O. L. *Nehushtan: pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,4-9; Is 6,1-7 e 2 Re 18,4*. 2002. 404 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

RIBEIRO, O. L. Ela não é minha mulher: o programa religioso da *golah* em Os 2,4-15. *Fragmentos de Cultura*, v. 13, n. 5, p. 1017-1046, 2003.

RIBEIRO, O. L. A *República* de Judá nas ‘visões’ de Zacarias: porque o poder não é apocalíptico. *Oracula*, v. 2, n. 4, p. 1-50, 2006.

RIBEIRO, O. L. A deusa do efa: hipótese de interdição ao culto de Asherah em Zc 5,5-11. *Revista Pistis Praxis*, v. 6, n. 1, p. 191-208, 2014.

VEYNE, P. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Trad. Alda Balta e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB, 1998.

WIGGINS, S. A. Of Asherahs and trees: some methodological questions. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 1, n. 1, p. 158-187, 2002.

ZENGER, E. et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

ZIMMERLI, W. *Ezequiel 1: a commentary on the Book of Prophet Ezekiel, chapters 1-24*. Trad. R. E. Clements. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

Recebido: 19/06/2014

Received: 06/19/2014

Aprovado: 09/10/2014

Approved: 10/09/2014