

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

**RECUPERANDO O IMAGINÁRIO DA DEUSA: ESTUDO
SOBRE A DIVINDADE ASERÁ NO ANTIGO ISRAEL**

ANA LUISA ALVES CORDEIRO

GOIÂNIA
2009

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

**RECUPERANDO O IMAGINÁRIO DA DEUSA: ESTUDO SOBRE A
DIVINDADE ASERÁ NO ANTIGO ISRAEL**

ANA LUISA ALVES CORDEIRO

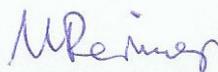
Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer

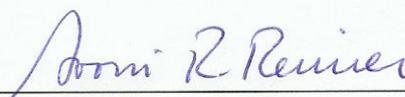
GOIÂNIA
2009

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 12 DE AGOSTO DE 2009
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente)



2) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Membro)



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



Em memória das Deusas e dos Deuses,
dos corpos que n'Ela encontraram e continuam encontrando
o ressoar do feminino sagrado.

Em memória da mulher, menina, mãe, anciã,
que sonha, que luta, que ama, que é e que faz.

Em memória da mulher amante e amada,
em memória d'Ela, delas com eles, nossa...

Em memória do amor entre a mulher e o homem,
da cumplicidade, do companheirismo, do desejo...

Eu dedico este trabalho!

Agradeço aos Deuses e às Deusas pelo longo trajeto percorrido;
Ao corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião, pelos horizontes ampliados;
Ao meu orientador, Dr. Haroldo Reimer, pelo incentivo, apoio, desafio,
realizando, sempre, com muita competência e humanidade seu trabalho;
Ao Centro de Estudos Bíblicos por ensinar que a Palavra precisa iluminar a Vida;
À entidade alemã, ADVENIAT, que me concedeu a Bolsa de Estudos no mestrado;
À minha família, por todo o apoio, leitura dos meus escritos, sugestões, em especial
À minha mãe Maria José, ao meu irmão Carlos Eduardo e minha mana Brenda,
por todo o amor e
Às amigas, aos amigos, aos colegas, a todas as pessoas que direta ou
indiretamente, sugeriram, criticaram e me ajudaram a fazer melhor o caminho.

“Ser livre é ir mais além:
é buscar outro espaço, outras dimensões,
é ampliar a órbita da vida.
É não estar acorrentado.
É não viver obrigatoriamente entre quatro paredes”
(Cecília Meireles)

RESUMO

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. *Recuperando o Imaginário da Deusa: estudo sobre a divindade Aserá no antigo Israel*. Dissertação do Mestrado em Ciências da Religião – Universidade Católica de Goiás, 2009.

Para a maioria das pessoas que lêem a Bíblia, a idéia de um único Deus, Javé, parece ser clara. No entanto, tanto a Bíblia quanto algumas descobertas arqueológicas deixam entrever que nem sempre foi assim. Antes de uma elaboração teológica monoteísta no antigo Israel havia uma realidade religiosa politeísta, da qual Javé também fazia parte. A pesquisa busca elucidar essa realidade, perguntando pela presença da divindade feminina, em especial Aserá, pelos impactos da reforma de Josias (em meados do século VII a.C., no antigo Israel) e as relevâncias da discussão sobre a Deusa na atualidade. A pesquisa busca analisar o texto de 2Reis 23,4-7, demonstrando que se trata de medidas impetradas em prol do monoteísmo, permeadas de intolerância, violência e supressão do(a) outro(a). A representação feminina, enquanto Deusa, esteve presente no antigo Israel e apesar de suprimidas no processo de elaboração monoteísta, as Deusas continuam ressurgindo na atualidade como possibilidade simbólica de imaginar o sagrado.

Palavras-chave: Deusa, Aserá, feminino, símbolo, reforma de Josias, supressão.

ABSTRACT

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. *Recovering the Imagination of Goddess: study about the divinity Asherah in the ancient Israel*. Master's thesis in Sciences of Religion – Catholic University of Goiás, 2009.

To several readers of the holy Bible the idea of a single God, Yahweh, seems to be clear. Thought, the Bible and some other archaeological discoveries shows that things were not always like this. Before a monotheist theological elaboration on ancient Israel, there was a religious polytheistic reality, wich Yahweh was part of. The research intend to clarify this reality, questioning for the presence of the female divinity, specially Asherah, for the impacts of Josiah' reform (around the VII b.C. century, in the ancient Israel) and the important points on the discution about the Goddess nowadays. The research intend to study 2Kings 23,4-7, showing that are actions taken for the good of monotheism, are held by intolerance, violence and suppression of the other. The female representation, while Goddess, was present in the ancient Israel and even suppressed in the monotheist elaboration' process, the Goddess continue resurging nowadays like symbolic possibility to imagine the holy.

Keywords: Goddess, Asherah, feminine, symbol, Josiah' reform, supression.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Jarro do Templo do Fosso de Laquis.....	65
Figura 2 – Inscrição proto-cananéia sobre o jarro do Templo do Fosso em Laquis..	66
Figura 3 – Pingente ugarítico.....	66
Figura 4 – “Estatuetas judaítas de pilar” feitas de cerâmica, representando Deusas da fertilidade.....	67
Figura 5 – Pedestal de culto de Tanac.....	68
Figura 6 – Pinturas e inscrições sobre um <i>pithos</i> em Kuntillet ‘Ajrud.....	69
Figura 7 – Pintura egípcia do Túmulo do Faraó Tuthmosis III.....	70
Figura 8 – Pintura árvore sagrada flanqueada de leões.....	70

LISTA DE ABREVIATURAS

a.C. – antes de Cristo

Am – Amós

BHS – Bíblia Hebraica Stuttgartensia

BM – Bronze Médio

BT – Bronze Tardio

cf. – confira

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Cr – Crônicas

Dt – Deuteronômio

Ex – Êxodo

Ez – Ezequiel

Gn – Gênesis

HD – História Deuteronomista

Is – Isaías

Jr – Jeremias

Js – Josué

Jz – Juízes

Mq – Miquéias

Nm – Números

Os – Oséias

Pr – Provérbios

Rs – Reis

Sl – Salmos

Sm – Samuel

TEB – Tradução Ecumênica da Bíblia

Zc – Zacarias

SUMÁRIO

RESUMO	06
ABSTRACT	07
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	08
LISTA DE ABREVIATURAS	09
INTRODUÇÃO	12
1 DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO HEBRAICA	17
1.1 FASES DO MONOTEÍSMO.....	17
1.2 SÍMBOLO, REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO.....	20
1.3 HISTÓRIA DA RELIGIÃO DOS ANTIGOS HEBREUS.....	23
1.3.1 Época da pré-história de Israel (anterior a 1250 a.C.).....	23
1.3.2 Formação do povo de Israel (1250 a 1040 a.C.).....	27
1.3.3 Durante a Monarquia (1040 a 586 a.C.).....	30
1.3.3.1 <i>Monarquia Unida (1040 a 931 a.C.)</i>	32
1.3.3.2 <i>Monarquia Dividida: Israel (931 a 722 a.C.) e Judá (931 a 586 a.C.)</i>	33
1.3.4 Exílio Babilônico (586 a 539 a.C.).....	37
1.3.5 Reconstrução sob os persas (539 a 332 a.C.).....	39
1.4 SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	42
2 ANÁLISE DE 2REIS 23,4-7	43
2.1 HISTÓRIA DEUTERONOMISTA.....	45
2.2 ANÁLISE LITERÁRIA.....	47
2.2.1 Texto Massorético: 2Reis 23,4-7.....	47
2.2.2 Crítica Textual.....	49
2.2.3 Tradução Literal.....	52

2.2.4	Moldura de 1-2Reis.....	53
2.2.5	Estrutura do Texto de 2Rs 22-23.....	55
2.2.6	Delimitação do Texto: 2Rs 23,4-7.....	56
2.3	MEDIDAS REFORMISTAS DA CORTE JOSIÂNICA.....	57
2.4	QUEM ERA ASERÁ?.....	65
2.4.1	Aserá em Textos e Representações Extrabíblicas.....	65
2.4.2	Aserá na Bíblia Hebraica.....	72
2.4.2.1	<i>Aserá como Deusa, no singular: ^{ʾa}shērāh</i>	73
2.4.2.2	<i>Aserá como Deusa, no plural: ^{ʾa}shērôt</i>	74
2.4.2.3	<i>Aserá como objeto cúllico, no singular: ^{ʾa}shērāh</i>	74
2.4.2.4	<i>Aserá como objeto cúllico, no plural: ^{ʾa}shērôt e ^{ʾa}shērīm</i>	77
2.5	SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	82
3	IMPLICAÇÕES PARA O IMAGINÁRIO FEMININO DA DIVINDADE	84
3.1	HERMENÊUTICA FEMINISTA E DE GÊNÉRO DA BÍBLIA.....	85
3.2	A DEUSA COMO UMA POSSIBILIDADE SIMBÓLICA DO SAGRADO.....	89
3.3	SÍNTESE E PERSPECTIVAS.....	94
	CONCLUSÃO	96
	REFERÊNCIAS	100
	ANEXO	109

INTRODUÇÃO

Refletir sobre o processo de supressão¹ da Deusa Aserá no antigo Israel, a partir de um estudo do texto de 2Rs 23,4-7, que trata da Reforma de Josias, é uma tentativa de reconstruir a memória e a imagem desta Deusa, bem como a sua presença e significância no contexto vital de mulheres e homens israelitas. A supressão de Aserá pode ser estudada de formas distintas, aqui optamos pela análise de 2Rs 23,4-7 por ser um texto que nos possibilita visualizar as atitudes violentas que permeiam as relações simbólicas.

Atualmente existe uma ampla discussão entre os(as) pesquisadores(as) se Aserá foi realmente uma Deusa ou apenas um atributo de Javé. Diante das últimas descobertas arqueológicas, acreditamos que Aserá possivelmente foi uma Deusa e que por determinado tempo foi adorada como esposa/parceira de Javé, no panteão religioso caananita.

Partimos do pressuposto, afirmado pela pesquisa recente, de que nas origens o antigo Israel se caracterizava por um contexto religioso politeísta (adoração a várias divindades). Por isso, re-imaginar a presença de Aserá no antigo Israel é munir-se de coragem e audácia para poder, em meio a um contexto religioso construído processualmente monoteísta e patriarcal, dar voz a uma realidade politeísta, onde Deuses e Deusas faziam parte de um mesmo contexto.

A pesquisa em torno deste tema vem sendo realizada há mais de cinco anos, durante os estudos no bacharelado em Teologia e agora prosseguindo no Mestrado em Ciências da Religião. A grande provocação em relação a essa temática surgiu um pouco antes em 2003, durante uma semana de estudos bíblicos, com o biblista Ildo Bohn Gass, na cidade de Porto Alegre/RS. Ali, nós, um grupo de mulheres, estudamos a Bíblia na ótica do pobre e da mulher e perguntamos por Aserá.

Uma semana foi suficiente para suscitar inquietações e curiosidades, que são pertinentes ao espírito pesquisador. Uma semana foi suficiente para mudar o trajeto que até ali vinha sendo percorrido! A curiosidade de uma mulher perguntando pela

¹ O termo 'supressão' é entendido como o ato ou efeito de suprimir algo, ou seja, impedir que este algo apareça; eliminar; extinguir; cassar; anular (FERREIRA, 1993). Porém, com o termo 'supressão' não estamos querendo afirmar uma extinção e anulação por completo da divindade feminina no antigo Israel. Apenas queremos dizer que historicamente a representação feminina da divindade no antigo Israel sofreu impactos e proibições com o desenvolvimento do monoteísmo, ou um processo de negativização, porém essa mesma representação feminina encontrou outras formas de burlar essas proibições que vinham do âmbito oficial, como veremos no decorrer da pesquisa.

Deusa, os olhos que agora viam a Deusa, foi o que impulsionou esta pesquisa. Mas um longo caminho precisava ainda ser trilhado e está sendo.

Em 2004, abandonando a Faculdade de História e ingressando na Faculdade de Teologia, começamos a pesquisar sobre Aserá. Em 2007 concluímos a graduação com a monografia sob o título “Asherah, a Deusa Proibida”. Os primeiros passos começaram a ser dados. As perguntas estavam postas: Aserá era uma Deusa? Quem era Aserá? Ela foi adorada ao lado de Javé? O que a Bíblia fala de Aserá? Qual o significado de falar da Deusa hoje?

No entanto, a pesquisa monográfica se ateve a dados mais gerais. Preocupou-se em trazer alguns elementos acerca da construção do monoteísmo hebraico, sobre as últimas descobertas arqueológicas referentes a Aserá e em fazer um levantamento das citações bíblicas que mencionam a Deusa ou seu símbolo.

As perguntas continuaram. Em agosto de 2007, ingressando no Mestrado em Ciências da Religião, continuamos o desafio de perguntar por Aserá. A indagação se referia aos períodos no antigo Israel em que o processo de supressão e negativização da diversidade religiosa foi mais forte e decisivo. Apesar de sabermos ser o período do exílio e pós-exílio como decisivo, como o momento em que realmente se cristaliza uma teologia monoteísta, optamos por analisar a reforma político-religiosa do rei Josias (2Rs 22-23), na segunda metade do séc. VII a.C, em Judá, uma reforma com medidas não tanto pacíficas, que ao nosso ver foram impactantes e violentas.

Biblicamente, este processo de proibição e exclusão da Deusa Aserá do âmbito religioso é sentido e visualizado claramente por meio das mais de quarenta referências a Aserá na Bíblia Hebraica ou Primeiro Testamento².

Os estudos realizados até aqui, a partir de uma hermenêutica feminista e de gênero da Bíblia, possibilitaram reconstruir parcialmente a presença de Aserá no antigo Israel. Neste sentido, as descobertas arqueológicas³ das últimas décadas foram e são fundamentais para pesquisa, de modo a permitir a percepção de certa tendenciosidade na redação dos escritos bíblicos.

O impacto que a abordagem de tal tema pode causar nas mulheres hoje, e porque não nos homens também, é primeiro um sinal de espanto, susto, dúvidas e

² Confira, por exemplo, além do texto em análise 2Rs 23,4-7, textos como: 1Rs 15,13; 18,19; 2Cr 15,16; 17,6; 34, 6. Confira também a lista com as citações bíblicas no segundo capítulo.

³ Por exemplo, a de Khirbet el-Qom, em 1967, e de Kuntillet 'Ajrud, em 1975-1976.

até mesmo recusa, pois muitos(as) de nós crescemos certos(as) de que Deus sempre foi único, Javé, Senhor, Pai, ou seja, quase sempre caracteristicamente masculino. Remontar uma época em que Deusas e Deuses eram adorados(as) em par, como casais, ou separadamente, é desconstruir ou pelo menos provocar questionamentos diante do modelo sagrado oficial estabelecido ao longo dos séculos e vigente até hoje.

É possível observar aspectos desse impacto na reportagem “Deus bíblico pode ter tido uma esposa, afirmam pesquisadores” (LOPES, 2008), publicada no portal eletrônico da Revista G1, onde as pessoas puderam ler e fazer seus comentários. Cerca de 98% dos 249 comentários foram de uma vertente radical e fundamentalista, repudiando tal discussão sobre a Deusa. Abaixo são destacados alguns comentários que podem ser conferidos no próprio site⁴:

Os profetas da Bíblia falam sobre isso o tempo todo: o povo gostava de misturar cultos e divindades e achava que podia acender uma vela para Deus e outra para o diabo. Toda a história de Israel é isso, os profetas alertando o povo contra a idolatria e a cegueira. Simples assim [Valter, 08/06/08, 15h39].

Haja ignorância, Deus não é homem e nem mulher Ele é um ser iluminado e nós não somos digno de ver a sua face, um exemplo claro foi Moisés que falava com deus e não via, sentia a sua presença e Deus nunca disse que era homem ou mulher. Que Deus de sabedoria a todos e aos cientistas tmb [Anderson, 08/06/208, 17h05]

Que absurdo!!! Javé, ou seja Jeová o Soberano do universo, não tem necessidade de uma presença feminina. Estão totalmente enganados, a Bíblia não menciona nenhuma vez a presença de uma Deusa, da parte de Jeová. A mulher é a última criação, como poderia existir uma Deusa? [Sabrina, 08/06/08, 19h11]

É incrível a preocupação em derrubar por terra as verdades bíblicas, esse é um grande sinal do retorno de Cristo. Ele voltará mais cedo do que muitos pensam, em Apocalipse está muito claro os últimos acontecimentos, confirmando o que já havia sido previsto em Isaías. Obrigada pesquisadores, continuem [Renata, 08/06/08, 19h26]

A Bíblia diz que os israelitas foram punidos por usarem imagens na adoração, foram exilados em Babilônia. Esta reportagem só prova que a Bíblia está correta, que os israelitas estavam desobedecendo Deus. O 1º dos 10 mandamentos proíbe o uso de imagens e adorar qualquer outro ser além do único Deus [Só confirma o que a Bíblia fala, sem parcialidade, 09/06/08, 09h46]

Parabéns!!! Em uma sociedade marcada pelo patriarcado, retomar a figura da Deusa é essencial! Aos que não conhecem o estudo teológico e arqueológico um conselho: estudem... estudar é mais fácil que criticar... e crítica precisa no mínimo ser embasada em conhecimento!!!! [Júlio, 14/06/08, 22h27]

⁴ www.g1.globo.com

A negativização e a supressão das Deusas lesou as mulheres e os homens, pois retirou a possibilidade de representação do feminino no sagrado, enquanto Deusa. E isto é bem diferente do feminino ser somente um simples atributo do Deus masculino, como por exemplo: um Deus que é Pai e Mãe; um Deus que gera, que amamenta (Is 42,14; 66,9; Os 11,3-4); traços femininos que foram agregados a um Deus masculino.

Desta forma, acredita-se que esta pesquisa poderá contribuir ainda mais para a reflexão feminista e de gênero, uma vez que a reconstrução e a apropriação da memória e do imaginário feminino da divindade, como forma não só de poder, mas de possibilidade de significação para vida, é mais um aspecto no fortalecimento das mulheres nas suas vivências e lutas diárias.

Considerando que o imaginário pelo qual uma sociedade se reveste é um forte elemento justificador das relações sociais estabelecidas, acreditamos que uma única imagem do sagrado, predominantemente masculina, possibilitou relações de gênero desequilibradas, na supervalorização do masculino, enquanto único caminho de se viver o transcendente e se tornar sagrado ou de chegar ao sagrado. Reconstruir a presença da Deusa é, portanto, falar de mulheres, de seus corpos, de seus sonhos, de seus ciclos, de seus sangues, de suas lutas, enfim de tudo o que abarca o universo feminino.

Esta talvez seja uma importante contribuição da reflexão feminista, uma vez que nos desloca e nos provoca a dar visibilidade às representações femininas do sagrado como possibilidade de analisar a sociedade e as estruturas cristalizadas secularmente.

O presente trabalho é uma pesquisa teórica, baseada em um levantamento bibliográfico qualitativo e está estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo trata do 'Desenvolvimento da Religião Hebraica'. Nele é realizado um estudo acerca do símbolo, procurando identificar, mesmo que parcialmente, elementos da diversidade religiosa no antigo Israel, bem como o processo de elaboração do que se convencionou chamar de 'monoteísmo hebraico'.

O segundo capítulo, 'Análise de 2Rs 23,4-7', faz um recorte na história de Israel, estudando a reforma do Rei Josias (622 a.C.), a partir da perícopes de 2Rs 23,4-7. Destacamos aqui alguns elementos definidores sobre o que é designado de História Deuteronomista – HD (Deuteronômio, Josué, Juízes, 1-2Samuel e 1-2Reis) e como a reforma josiânica se insere nessa perspectiva. A pergunta subjacente é em

que medida a reforma de Josias contribuiu no processo de supressão de Aserá no antigo Israel. O capítulo termina retratando Aserá, bíblica e arqueologicamente.

No terceiro capítulo, 'Implicações para o Imaginário Feminino da Divindade', refletimos as relevâncias da hermenêutica feminista e de gênero da Bíblia, em vinculação com o objeto da pesquisa. Trata-se de um método que percorre toda a pesquisa, indagando sobre alguns aspectos pertinentes quanto aos atributos da Deusa que queremos reconstruir, a Deusa como possibilidade simbólica do sagrado em busca de relações de gênero mais prazerosas e equilibradas, num mundo ocidental cristianizado tão marcadamente ainda patriarcal.

Há que se perguntar, para uma reflexão crítico-feminista, em que uma pesquisa sobre a Deusa Aserá contribui no sentido da vida real e cotidiana das mulheres e refletir sobre quais atributos da Deusa devem ser resgatados para afirmar relações mais humanizadas e integradoras, entre mulheres e homens. Eis aqui um grande desafio!

1 DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO HEBRAICA

O monoteísmo hebraico desenvolveu-se gradualmente como configuração religiosa no antigo Israel, basicamente entre os séculos IX e V a.C., a partir de uma realidade politeísta (existência de várias divindades) vivida há longo tempo pelo povo hebreu. Esta forma de adoração consistia na negação de outras representações religiosas e na ênfase do culto a Javé como único Deus.

Neste capítulo queremos destacar alguns elementos dessa diversidade religiosa (politeísta), bem como parte da complexidade simbólica que está por detrás do processo de desenvolvimento da religião hebraica. Partindo do conceito de que o sagrado “é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (ELIADE, 1992, p. 27), acreditamos que este sagrado, no antigo Israel, não esteve enclausurado em uma única manifestação religiosa, mas foi partilhado por meio de uma vasta simbologia.

1.1 FASES DO MONOTEÍSMO

Conforme Reimer (2003, p. 979), o desenvolvimento do monoteísmo no antigo Israel, propriamente entre os séculos IX e V a.C., pode ser esboçado em cinco fases:

A primeira fase seria marcada pelo sincretismo entre El e Javé, no qual El é uma divindade cananéia cujas características é ser criador da terra e pai dos Deuses (REIMER, 2003, p. 979-980).

A segunda fase, por volta do século IX a.C., seria marcada pelos conflitos com a divindade Baal. No imaginário religioso, Baal era filho de El; sua característica principal era ser responsável pela fertilidade (REIMER, 2003, p. 980).

Crüsemann (2001, p. 780) aponta especialmente a época do profeta Elias⁵ (aproximadamente século IX a.C.), como o momento histórico em que se começa a falar da exclusividade do Deus de Israel, principalmente no embate com o Deus Baal e no processo de sincretismo no qual Javé incorpora as características de Baal. Para o pesquisador, os escritos bíblicos do Primeiro Testamento já teriam em si a

⁵ Confira, em 1Rs 18,19-40, o embate entre os profetas de Javé (Elias) e os profetas de Baal; neste confronto Javé sai vitorioso. O raio é a característica de Baal, porém é Javé quem tem o poder sobre a chuva e o raio.

tendência de mostrar, do início ao fim, a realidade do monoteísmo: “a proibição de se adorar outras divindades já é pressuposta em Gênesis e formulada claramente no Sinai (Ex 20,2)” (p. 781).

A terceira fase estaria marcada pela ênfase da adoração exclusiva a Javé. O profeta Oséias⁶, no século VIII a.C., equipara a idolatria à adoração de outras divindades. Neste período acontece a reforma de Ezequias (2Rs 18,4), que, entre outras ações, promove a remoção dos lugares altos e a destruição da serpente de bronze, Neustã. A reforma é legitimada legalmente por meio do Código da Aliança (Ex 20,22-23,29) (REIMER, 2003, p. 980-981).

Ribeiro (2002, p. 994) destaca que a citação de 2Rs 18,4 faz entender que Neustã constituía, ao lado de Aserá e Javé, uma tríade divina em Jerusalém. Neustã era, portanto,

uma divindade relacionada aos *harashim*, trabalhadores dos metais (ouro, prata, bronze, ferro), da pedra e da madeira. Esteve desde cedo relacionada aos trabalhadores da mineração. Serpentes de cobre foram localizadas nos vestígios arqueológicos das minas de cobre ao sul de Israel, exatamente na região onde a tradição bíblica localiza o episódio das serpentes de bronze (Nm 21,4-9) (RIBEIRO, 2002, p. 994).

Este terceiro momento seria caracterizado também pelo sincretismo entre Baal e Javé, bem como com outras divindades. Conforme Secretti (2006, p. 98), o processo pelo qual os atributos de Baal passam a ser apropriados por Javé denomina-se ‘baalização’ de Javé. A divindade Javé passa a ser afirmada como responsável pela fertilidade, função que antes era de Baal.

A quarta fase remeteria à época imediatamente posterior à dominação assíria, com a reforma de Josias (2Rs 22-23), justificada legalmente pelo Código Deuteronomico. Ela engloba uma série de medidas que visavam a exclusividade de Javé e sua centralidade em Jerusalém. Trata-se de algo como um “monoteísmo nacional”, que afirma a ideologia de um “deus nacional”, sendo que “o santuário central e seus agentes religiosos (sacerdotes e profetas) desempenham funções importantes neste processo” (REIMER, 2008, p. 13). Reimer (2003, p. 982) afirma que

do templo de Jerusalém teriam sido retirados utensílios feitos para Baal, Aserá e o Exército do céu; sacerdotes dos 'altos' foram depostos, a estaca

⁶ Para informações mais detalhadas sobre o profeta Oséias, cf. Secretti (2006).

sagrada (hebraico: asherah) foi destruída, cabanas onde as mulheres teciam véus para Aserá foram demolidas etc. Também os santuários do interior foram desautorizados e desmantelados. Houve, assim, claramente, uma concentração do culto a Yahveh em Jerusalém, com a conseqüente exigência da adoração exclusiva dessa divindade.

Cada vez mais, as reformas religiosas vêm carregadas de intolerância religiosa, proibindo qualquer tipo de imagens de divindades, mesmo que de Javé. Esta fase teria repercutido intensamente no culto à Deusa Aserá, cultuada até este período como possível consorte de Javé (REIMER, 2003, p. 982).

Secretti (2006, p. 141) ressalta que

com o surgimento do Estado, a religião camponesa, com seus mitos, foi apropriada e funcionalizada a favor do mesmo Estado, que passou a perseguir e eliminar toda e qualquer expressão religiosa popular, seus símbolos, a centralizar o culto num Deus único, em Jerusalém (2Rs 23,4-20).

A quinta fase seria marcada pelo monoteísmo absoluto que teve sua sintetização no período do exílio (597-539 a.C.). Esta realidade pode ser percebida com clareza em Is 45,5, onde, pela boca do profeta, o próprio Javé afirma: “Eu sou Javé e fora de mim não existe outro Deus”. E Gn 1 seria a afirmação do poder criacional de Javé diante do domínio babilônico ancorado na fidelidade à divindade Marduc. No entanto, o pós-exílio (539-445 a.C.), época do domínio persa e do retorno das elites sacerdotais exiladas na Babilônia, seria o momento de maior afirmação do monoteísmo absoluto em Javé, bem como, da supressão de qualquer referência a outras divindades, sobretudo femininas. Toda a literatura bíblica produzida e finalizada neste período terá essa tendência exclusivista em Javé (REIMER, 2003, p. 983-984), sem, contudo, apagar por completo os indícios/vestígios e a pluralidade anterior (REIMER, 2005).

Mesmo com o desenvolvimento da configuração religiosa caracteristicamente monoteísta e patriarcal no antigo Israel, a divindade feminina e seus atributos não foram totalmente ‘suprimidos’. Os símbolos da representação feminina na divindade, suas funções, seus atributos, de certa forma também foram incorporados à divindade masculina, como, por exemplo, imagens⁷ de um Deus que é Pai e Mãe, um Deus que gera, que amamenta (Is 42,14; 66,9; Os 11,3-4). E até mesmo não

⁷ Cf. Reimer (2005). Deus é ainda imaginado como uma parteira (SI 22,9), uma amante (SI 123,2), como uma mulher (Is 46,3-4). Resgatar essas imagens é algo importante hoje, no que tange as nossas representações de Deus e relações de gênero que tragam mais vida.

podemos dizer que essa apropriação de funções tenha aniquilado a presença da divindade feminina no antigo Israel. As Deusas, seus símbolos, sobreviveram, na mente, nos corpos, no imaginário popular.

1.2 SÍMBOLO, REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO

Destacamos o símbolo como um “componente essencial e um dos principais fundamentos da ação social [...] qualquer coisa que toma o lugar de outra coisa ou ainda qualquer coisa que substitui e evoca uma outra coisa” (ROCHER, 1971, p. 156). Etimologicamente, a palavra ‘símbolo’ vem do grego *sym-ballo* que significa reunir. O termo ‘símbolo’ relaciona-se “à união de duas coisas” (CROATTO, 2001, p. 84).

A linguagem simbólica torna a humanidade possível à medida que dá significado à vida e às coisas, à medida que é expressão dos sonhos, da poesia, do amor, da arte e principalmente da experiência religiosa.

Podemos pensar em um ‘símbolo’ como uma imagem que abre a nossa consciência para diferentes maneiras de entender. Um símbolo sugere idéias, reúne conceitos e percepções diferentes. Toca alguma parte de nós que não podemos explicar facilmente ou colocar em palavras. Os símbolos e as imagens fazem todas essas coisas porque têm sua origem nos corpos – em nossos próprios corpos, nos corpos dos animais ou em características do céu ou da Terra (POLLACK, 1998, p. 25-26).

As construções simbólicas e seu imaginário sempre estiveram presentes na história da humanidade; são o material primordial dos mitos e dos ritos que em seu conjunto constituem o que chamamos de religião. “A religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 41). Por trás de todo símbolo existe a realidade de pessoas e de grupos, de saberes coletivos condensados ao longo de gerações.

Neste sentido, a religião, os símbolos, as estruturas sociais são todas elas construções humanas de várias gerações, mas uma construção que se dá de forma dialética. Como Berger (1985, p. 15) destaca,

toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento [...] A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. A sociedade é produto do homem [...] o homem é um produto da

sociedade. Toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive. A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse, e continuará a existir após a sua morte.

Berger (1985, p. 46) vai mais longe e afirma que a religião tem uma função legitimadora das instituições sociais, na medida em que as reveste de um “*status* ontológico de validade suprema”, ou seja colocando-as num patamar sagrado e cósmico.

Os símbolos têm, assim, uma função de “concretizar, tornar visuais e tangíveis realidades abstratas, mentais ou morais da sociedade”, mantendo vivo o sentimento de pertença e participação dos indivíduos que asseguram a ordem social (ROCHER, 1971, p. 167-168).

Esses apontamentos iniciais sobre o símbolo nos ajudam a compreender que não podemos tratar o processo de desenvolvimento da religião hebraica como algo unilateral, tranqüilo e natural, mas que devemos olhar para este processo como uma relação de trocas simbólicas, de conflitos, de choques, de imposições, mas também de re-significações. “A ação social banha-se total e constantemente no simbolismo, que recorre aos símbolos de múltiplas maneiras e que é simultaneamente motivada e configurada por diferentes tipos de símbolos” (ROCHER, 1971, p. 155).

O enfoque simbólico será nosso viés de análise, a nossa porta de entrada ao mundo do antigo Israel, sempre com um questionamento subjacente acerca de Aserá, da presença da divindade feminina. Os símbolos serão a alavanca que nos ajudará a compreender um pouco mais a cultura e religião hebraica, dando voz à diversidade religiosa seja antes ou depois da consolidação daquilo que identificamos como monoteísmo hebraico, isto é, o sistema de adoração de um único Deus, Javé. Isso fazemos considerando que os símbolos

evocam representações múltiplas, expressam experiências pessoais e sociais profundas. Entendendo-se um símbolo podemos descobrir toda a riqueza de um texto e, assim, conhecer melhor a história pessoal, social e comunitária que está veiculada pelo texto. Através de símbolos podemos conhecer as relações de poder na organização sócio-cultural (RICHTER REIMER, 2000, p. 20).

Conforme Pesavento (2005), representação é uma construção feita a partir da realidade através do qual os seres humanos dão significado ao mundo que os cerca. “A representação envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão” (p. 40). Repletas de simbolismo, as

representações sociais naturalizam sentidos ocultos e mais “aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças” (p. 41). Isso, gradualmente, pode ser representado pela instauração de um sacerdócio masculino, simbolizando a divindade masculina na terra. É, sobretudo, a partir do auge da monarquia, da urbanização, que restrições funcionais vão sendo impostas às mulheres, inclusive no âmbito religioso (MEYERS, 1988, p. 22-25).

Por imaginário entendemos “um sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo” (PESAVENTO, 2005, p. 43). As imagens são carregadas de significado e poder mobilizador que levam à ação. Neste aspecto o importante é

ver como os homens se representam, a si próprios e ao mundo, e quais os valores e conceitos que experimentavam e que queriam passar, de maneira direta ou subliminar, com o que se atinge a dimensão simbólica da representação (PESAVENTO, 2005, p. 87-88)

Como enfatiza Christ (2005, p. 17), “a Deusa é um símbolo do divino como feminino e, portanto, do feminino como divino ou dentro da imagem do divino”. Por isso, a memória da Deusa é uma memória da realidade de mulheres e de homens, mas em específico de mulheres, pois a Deusa é este símbolo maior que abarca o mundo feminino, a partir do corpo da mulher, de seus ciclos, de seus sentimentos, de suas lutas, de seus sonhos. Quem era Aserá? Quem eram as mulheres e os homens que adoravam esta Deusa? Por que essa divindade cananéia foi purgada de Israel? E será que a divindade feminina foi totalmente suprimida? Serão essas e outras tantas perguntas que caminharão conosco e continuarão conosco neste trabalho.

Nos próximos tópicos faremos uma análise panorâmica da história da religião dos antigos hebreus, passando pelas diversas fases da história, que aqui será subdividida em: Época da pré-história de Israel (anterior a 1250 a.C.); Formação do povo de Israel (1250 a 1040 a.C.); Época da Monarquia (1040 a 586 a.C.); Exílio Babilônico (586 a 539 a.C.); Reconstrução sob os persas (539 a 332 a.C.). Não há um consenso entre os(as) pesquisadores(as) em relação a datação dos períodos históricos. Aqui nos valem da datação utilizada por Gass (2005; 2005a; 2005b;

2005c), na coleção “Uma Introdução à Bíblia”, que segue a proposta do “Guia de Leitura aos Mapas da Bíblia”, da Editora Paulus.

1.3 HISTÓRIA DA RELIGIÃO DOS ANTIGOS HEBREUS

1.3.1 Época da pré-história de Israel (anterior a 1250 a.C.)

A época da pré-história de Israel (anterior a 1250 a.C.) é uma fase histórica em que a diversidade de Deuses e Deusas, de manifestações religiosas, não era tanto um problema, mas simplesmente a realidade com a qual as pessoas conviviam diariamente e expressavam sua forma de crer. Em termos espaciais ou geográficos falamos de Canaã/Israel ou Palestina⁸ como um recorte dentro do antigo Oriente Próximo. Neste espaço físico e cultural, a religião se configurava de forma politeísta em suas origens.

Antes de Israel emergir como tribo e depois como Estado, o território de Canaã já estava habitado há milhares de anos (MAZAR, 2003). Não existem testemunhos textuais importantes sobre Israel até a metade do segundo milênio a.C., sendo necessário recorrer à arqueologia e à iconografia para obter maiores informações (SCHROER, 2008, p. 99).

Os próprios textos bíblicos demonstram como o território de Canaã já era um espaço habitado antes de qualquer organização israelita. Em Ex 3,8 é mencionada a

⁸ A mesma região territorial, onde grande parte dos acontecimentos bíblicos se desenrola, recebeu ao longo da história diversos nomes: Canaã, Israel/Reino do Norte, Judá/Reino do Sul e Palestina. Antes da formação do povo de Israel, essa terra era chamada de Terra de Canaã. Aí viviam os povos cananeus. A partir da organização das tribos israelitas, passou a ser chamada Terra de Israel. Em 931 a.C. após a morte do rei Salomão, houve a divisão do reinado. A parte norte ficou conhecida como Reino de Israel ou Reino do Norte. E a parte sul, de Reino de Judá ou Reino do Sul. No tempo de Jesus, os romanos passaram a chamar toda a região de Palestina. As três províncias mais lembradas no Segundo Testamento são: Judéia ao Sul, Samaria ao centro e Galiléia ao norte. A terra de Canaã era uma passagem para outras regiões, uma terra muito disputada pela sua localização geográfica (lugar estratégico), uma vez que liga três grandes continentes, a saber: África, Ásia e Europa.

“Sob ‘Palestina’ entende-se em geral o palco da história bíblica, portanto preferencialmente a Cisjordânia, mas também as partes da Transjordânia: os territórios dos atuais estados de Israel e da Jordânia, e os territórios palestinos. O nome ‘Palestina’ é a forma grega do termo aramaico *P^elishtha'in* (em hebraico *P^elishitim*) e designava originalmente o território povoado pelos filisteus na planície litorânea. Após a segunda revolta judaica (132-135 d.C.), os romanos mudaram o nome da província de *Judaea*, instituída por eles, para *Palaestina*, designando com este termo não só a planície litorânea, mas também as regiões montanhosas da Cisjordânia. No curso das alterações territoriais e administrativas nos territórios orientais do Império Romano, o nome incorporou finalmente também as regiões situadas a leste do Jordão, incluindo partes da *Arábia*, uma província romana mais antiga” (DONNER, 1997a, p. 50)

existência de vários pequenos reinos: cananeus, hititas, amorreus, fereseus, heveus, jebuseus e ainda outros. “Eram pequenos reinos constituídos por uma cidade cercada por uma muralha, que controlava um conjunto de vilas de camponeses estabelecidas ao seu redor. Esse conjunto formava um pequeno Estado. Por isso, são chamados de ‘cidade-estado’” (GASS, 2005, p. 19).

No período Mesolítico e Neolítico (12000-4500 a.C.), Canaã integra um espaço cultural que vai da Anatólia a Mesopotâmia, e da Síria a Israel até a Península do Sinai ou Egito. Na época do Neolítico pré-cerâmico, o culto aos mortos foi central, provavelmente um culto aos ancestrais de matriz patrilinear (SCHROER, 2008, p. 99-100).

No Calcolítico (4500-3200 a.C.) há referências a várias figuras de marfim masculinas. No Neolítico começa a produção de figurinhas femininas que ressaltam a dimensão da fertilidade e da abundância de vida. No Calcolítico, os bodes e seus chifres se tornam o centro do sistema simbólico religioso, sendo que na Idade do Bronze Recente (terceiro milênio a.C.) tal centralidade passa a ser assumida pelo boi (SCHROER, 2008, p. 100).

No terceiro milênio a.C., as cidades ganham destaque e se caracterizam pela divisão do trabalho, pela hierarquização e centralização. O culto sai do âmbito das casas ou de santuários ao ar livre para os templos citadinos. Nessa época há a invenção da escrita. Em Canaã três aspectos ganham força: a criação de gado, a imagem do rei e a guerra (SCHROER, 2008, p. 100).

Na cidade, a dominação era estrutural e ideologicamente mantida pelos sacerdotes, templos e religião. As idéias, os ritos e os símbolos religiosos explicavam o mundo, e a partir desta ideologia o rei era considerado o sacerdote principal (GASS, 2005, p. 22).

No século XVIII a.C., a vida em Canaã melhora devido a diminuição de guerras, dando condições necessárias para o surgimento de uma “nova cultura de cidades-estado, ligadas ao espaço sírio”. A influência do Egito ainda é pouca; isso ajuda no fortalecimento dos soberanos das cidades-estado. Com apenas dois séculos, nasce na Idade do Bronze Médio (primeira metade do segundo milênio a.C.) a cultura cananéia. Representações iconográficas mostram que o poder político está concentrado em homens, uma vez que a representação em tronos é somente de governantes masculinos e não de mulheres (SCHROER, 2008, p. 101).

Para Ottermann (2004, p. 3), no que se refere à presença da Deusa em Canaã, da Idade do Bronze à Idade do Ferro, no Oriente Médio, datando a Idade do Bronze Médio, entre 1800 e 1500 a.C., a representação da Deusa é caracterizada como “Deusa-Nua”. Destacando-se o triângulo púbico, emergindo também representações em forma de ramos ou pequenas árvores estilizadas, combinação que vem a ser denominada “Deusa-Árvore”, remetendo à vegetação e ao seu crescimento.

Assim destaca-se a importância da deusa para a fertilidade e o crescimento abundante. Essa ligação da deusa com a fertilidade, principalmente com a vegetação, é tão forte que a ‘Deusa Nua’ de Canaã e do Israel primitivo pode ser considerada a personificação do poder da terra frutífera, e o tipo combinado com atributos vegetais costuma ser chamado de ‘Deusa Árvore’ (OTTERMANN, 2005, p. 47-48).

Biblicamente, a importância da divindade feminina Aserá pode ser percebida por meio das quarenta passagens bíblicas que se referem a Ela, demonstrando sua relevância na cultura hebraica. Aserá é mencionada na Bíblia Hebraica de três formas diferentes, ora como uma imagem que representa a própria Deusa, ora como uma árvore ou como um tronco de árvore, que a simbolizam⁹ (HESTRIN, 1991, p. 50).

No início do século XVI a.C., o Egito domina a Síria e Israel até o Eufrates. A partir deste momento histórico, as divindades masculinas ganham espaço, principalmente as caracteristicamente lutadoras e guerreiras. As Deusas passam a um espaço secundário, sendo que na religião popular continuam com um papel importante. Isso foi constatado por um grande número de terracotas encontradas na forma de Deusa. Raramente se têm Deusas militarizadas. “Poder real, briga e guerra são os temas-chave dessa época, e nisso há uma clara correlação entre a política e a imagem de Deus. Os brutamontes aumentam no céu como na terra” (SCHROER, 2008, p. 102).

Na Idade do Bronze Tardio (1550-1250/1150 a.C.), a Deusa-Árvore apresenta duas mudanças, aparecendo em forma de uma árvore sagrada flanqueada por cabritos ou como um triângulo púbico, que substitui a árvore. Neste período já se nota a tendência de substituição da representação corporal da Deusa pelos seus atributos, em especial a árvore. Aparece, então,

⁹ Confira a lista de passagens bíblicas no segundo capítulo.

na passagem do BM para o BT uma mudança decisiva no campo das figuras de material mais precioso: as Deusas Nuas foram substituídas em grande parte por deuses guerreiros como Baal e Reshef [...] o encontro dos sexos fica claramente relegado ao segundo plano e é substituído por representações de legitimação, luta, dominação e lealdade político-imperial (OTTERMANN, 2004, p. 5).

A Idade do Bronze Tardio corresponde bíblicamente à chamada época dos patriarcas e matriarcas. Eram períodos de fome, de falta de chuva em Canaã, que obrigam à emigração de pessoas (Abrão e Sarai no Egito, os irmãos de José, israelitas no Egito). “A grande importância da gravidez e da descendência e a baixa expectativa de vida de mulheres por causa disso (as matriarcas Sara, Rebeca e Raquel morrem antes de seus maridos)”, bem como a importância da criação de gado de pequeno porte e os conflitos com os egípcios e com os moradores das cidades são aspectos que remontam à Idade do Bronze Tardio (SCHROER, 2008, p. 102-103).

No contexto cananeu, as divindades eram simbolizadas por elementos da natureza que expressavam suas forças por meio de aspectos como a gravidez, a colheita, as chuvas, a seca (GASS, 2005, p. 36).

Conforme Fohrer (1982, p. 49-53), no período antigo de Israel, a diversidade religiosa era grande. Com já mencionamos anteriormente, havia no contexto cananeu a divindade El, que significava ‘pai dos deuses’, ‘pai da humanidade’ e ‘criador de todas as criaturas’. Havia Aserá, que neste período era consorte de El, sendo também adorada como ‘criadora de deuses’. Baal significava ‘senhor’, ‘proprietário’ ou ‘marido’, e representava o deus da tempestade, da chuva e da fertilidade. Anat é a irmã de Baal, denominada de ‘virgem Anat’ representava a juventude e os poderes de vida, da concepção e do amor. Anat, de um lado, transpirava sexualidade, porém, de outro, era uma deusa da guerra, sanguinária. Yam era rival de Baal. Yam significa ‘príncipe do mar’, ‘soberano do rio’, era o dominador do mar. Mot, que significa ‘morte’, também rival de Baal, tinha o domínio sobre a maturidade e a morte. Na mitologia cananéia Mot derrota Baal por determinado tempo, desfalecendo nesse período a natureza. Astarte, que corresponde à deusa babilônica Ishtar, é mencionada diversas vezes em textos ugaríticos. Deusa da fertilidade, com culto sexual, também tinha aspectos bélicos e astrais. Dagon foi adorado na Mesopotâmia e na Síria, onde era considerado o deus do cereal e o doador da fertilidade (Jz 16,23; 1Sm 5,2-5). Dagon foi também o deus

principal da região filistéia, com templos em Gaza (Jz 16,23) e Asdod (1Sm 5,1-5). Reshef, também adorado na região cananéia, combina traços de violência e destruição, mas também de paz e prosperidade.

A arqueóloga Meyers (1988, p. 13) destaca que neste contexto as mulheres serviam principalmente às divindades femininas e que as contínuas referências bíblicas a Anat e Aserá (Jz 3,7; 1Rs 15,13; 2Cr 15,16; 1Rs 18,19; Jr 44,15s) evidenciam uma participação ativa das mulheres na vida cültica e pública.

Podemos dizer que a época da pré-história de Israel (anterior a 1250 a.C.) foi um período de bastante diversidade religiosa e simbólica, sendo que mencionamos somente algumas das divindades e manifestações religiosas. É importante destacar que já nesse período as divindades com representações simbólicas masculinas ganham espaço gradativamente, o que reforça um contexto social de guerras, de mudanças na produção. As guerras são empreendidas e executadas em sua maioria por homens.

1.3.2 Formação do povo de Israel (1250 a 1040 a.C.)

No fim da Idade do Bronze Tardio, o Egito aos poucos perde seu poderio na região de Canaã. Praticamente todas as cidades-estado cananéias sob domínio do Egito foram destruídas, acentuando o processo de desurbanização. Soma-se a isso a invasão dos povos do mar. Nesta época havia um processo de re-sedentarização de grupos que não eram sedentários. São em geral, pastores, que sob a dominação egípcia andavam pelas regiões de assentamentos. Começam a fundar pequenas cidades na região montanhosa da Samaria e de Judá. Além do pastoreio, cultivam roças, hortas e vinhas. “Os locais de culto dessa época são, em sua grande maioria, santuários ao ar livre, dentro ou fora dos assentamentos. Além disso existem indícios arqueológicos para cultos domésticos” (SCHROER, 2008, p. 103).

Schwantes (2008, p. 12 – 13) aponta que a formação de Israel foi o resultado da desintegração social, das cidades-estado cananéias, possibilitando aos camponeses buscar alternativas para melhorar suas condições de vida, uma delas foi o êxodo para as montanhas. Nas montanhas os camponeses contavam com a técnica das cisternas e o uso do ferro.

Diversos grupos participaram da formação de Israel. Além dos camponeses cananeus empobrecidos, cuja divindade era El, havia também pastores

seminômades de Canaã, tais como representados nas figuras de Abraão, Sara, Agar, Isaac, Rebeca, Jacó, Lia, Raquel. Com relação à divindade, pode-se dizer:

é o Deus da benção (Gn 12,1-3), da promessa de água e pasto para os rebanhos, bem como de herdeiro (Gn 15;17) [...] os pastores não tem templo. Seu lugar de culto é junto a árvores frondosas (Gn 18,1), a colunas (Gn 28,18.22; 31,13; 35,14), ou em qualquer lugar. O altar é de terra ou de pedras não lavradas (Ex 20,22-26). Não há sacerdotes especializados. As funções sacerdotais são realizadas pelos membros das famílias, isto é, pelo pai (Gn 17,23) e por mulheres (Gn 31,19s; Ex 4,24ss) (GASS, 2005, p. 42).

Essa ligação com a família é expressa em Ex 3,6: “Eu sou o Deus de seus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”. Existiam também os ‘terafins’, deuses dos lares (Gn 31,19-42) e as deusas da fecundidade, ou seja, pequenas imagens usadas nos cultos domésticos ou nos pequenos santuários (GASS, 2005, p. 44). Diferente destes havia os pastores de Cades, região considerada um oásis e por isto permeada de lutas pela água (SCHWANTES, 2008, p. 23).

Outro grupo teria sido composto por trabalhadores forçados vindos do Egito, também representados nas figuras de Moisés, Aarão e Miriam. Sua divindade era chamada de ‘Deus dos hebreus’ (Ex 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3).

A divindade Javé teria sido trazida de fora do contexto cananeu. O Deus El ocupava o topo do panteão divino quando Javé passou a integrar o contexto israelita, sem contudo negar a existência e a diversidade de outras divindades (REIMER, 2006, p. 116).

Os pastores seminômades vindos do Sinai, em Madiã, são aqueles que possivelmente trouxeram a divindade Javé para o contexto cananeu. Conforme Gass (2005, p. 58-59), Javé estava ligado a fenômenos climáticos. Um texto egípcio anterior a 1400 a.C. refere-se ao culto a divindade do Sinai. Jetro é o sacerdote deste culto (Ex 3,1; 18,1-12).

Os espaços religiosos dos seminômades são as árvores sagradas (Gn 12,6ss; 21,33; 35,4; cf. Jz 4,5; 9,6), pedras sagradas (Gn 28,10-22), passagens de rios (Gn 32, 22-32) e montanhas (Gn 22). Os primeiros santuários de Javé começam a surgir, como o de Silo, administrados por sacerdotes masculinos (SCHROER, 2008, p. 105-106). “Os sacerdotes atuavam em santuários espalhados pelo interior: em Tabor (Jz 4,6.14), em Silo (1Sm 1,3; 3,1ss), em Betel (Jz 20,26ss), em Guilgal (Jz 3,19; 1Sm 11,15)” (GASS, 2005, p. 85).

Schwantes (2008, p. 14) afirma que é na montanha que estes grupos se unem fugindo da opressão. O êxodo do Egito passa a ser um modelo de outros tantos êxodos, um símbolo de libertação.

Para Bright (2003, p. 127), diversos nomes no Primeiro Testamento evidenciam que “os antepassados hebreus adoravam a Deus sob o nome de ‘El’ [...] nome do deus principal do panteão canaanita”. O autor ressalta ainda que

Shaddai, que parece significar ‘A Montanha’ (isto é, uma das montanhas cósmicas), e que é o mais freqüente dos nomes [...] pode muito bem ter sido o título de uma divindade patriarcal antiga de origem amorita, introduzida na Palestina pelos próprios antepassados hebreus, e aí identificada como El e adorada como El Shaddai (p. 128).

O título *Shadai* tem um aspecto interessante. Como apontam Gass e Almeida, este título antigo do Deus de Israel é mais um sinal da presença da Deusa. *Shadai* teria sido traduzido de forma equivocada como Todo-Poderoso (Gn 17,1; Ex 6,3).

Shadai deriva de *Shad* (plural: *Shadaim*), que quer dizer peito, mama, seio. Mais de uma vez, esta forma de se dirigir a Deus está intimamente vinculada à divindade da fecundidade, que amamenta ‘abundantemente’ seus filhos e suas filhas para que se multipliquem. Por isso, uma tradução mais adequada para *Shaddai* é ‘abundância’ ou ‘fartura’. *Que o Deus da abundância te abençoe, faça-te fecundo e te multiplique...* (Gn 38,3; cf 35,11; 48,3-4; 49,25) (GASS e ALMEIDA, 2008, p. 10).

Existem outros títulos para a divindade, ligados a famílias ou clãs, como: *El Elion* (Gn 14,18-20); *El Roi* (Gn 16,13-14) e *El Olam* (Gn 21,33), entre outros. Porém é interessante notar que “se os hebreus designavam seu Deus com o termo El, isso significa que eles, em sua origem, também participam da cultura e da religião cananéia” (GASS, 2005, p. 37).

Neste período da formação do povo de Israel, a Deusa continua perdendo representatividade e as divindades masculinas vão ganhando cada vez mais força, principalmente a partir de características dominadoras e guerreiras. Na Idade do Ferro I (1250/1150-1000 a.C.), a forma corporal da Deusa-Árvore vai desaparecendo enquanto que formas de animais que amamentam filhotes, às vezes com a presença de uma árvore estilizada, ganham mais espaço na glíptica, significando a prosperidade e a fertilidade. A presença da Deusa fica relegada aos espaços de religiosidade das mulheres (OTTERMANN, 2004, p. 5).

Israel é acima de tudo um fenômeno, um produto da própria terra de Israel, ao qual se agregam outros grupos de diversificadas origens, como acabamos de ver (pastores do Sinai, “escravos” fugidos do Egito, etc.) (SCHWANTES, 2008, p. 11).

Para Finkelstein e Silberman (2003, p. 87), a emergência dos(as) israelitas como um grupo diferenciado em Canaã deu-se de forma gradativa. No final do século XVIII a.C.,

a emergência do antigo Israel foi o resultado do colapso da cultura cananéia, e não a sua causa. E a maioria dos israelitas não chegou de fora de Canaã, surgiu do interior da própria região. Não houve êxodo em massa no Egito. Não houve uma violenta conquista de Canaã. A maioria das pessoas que formou o antigo Israel era população local, as mesmas pessoas que vemos nas regiões montanhosas através das idades do Bronze e do Ferro. Os antigos israelitas eram – ironia das ironias – eles próprios originalmente cananeus (2003, p. 168).

Para Gass (2005), a constituição das tribos de Israel foi um novo jeito de conviver. Todos esses grupos (camponeses cananeus oprimidos, pastores do Sinai, “escravos” fugidos do Egito, etc.) tinham algo próprio, mas também algo que era comum aos demais: “acima de tudo, sua condição socioeconômica os unia. Eram hebreus, isto é, excluídos; fizeram oposição às cidades-estado; fizeram seu êxodo, sua libertação da dominação dos reis; todos fizeram uma experiência de passagem, de Páscoa; fizeram uma forte experiência de Deus no processo histórico de libertação” (2005, p. 63-64). Biblicamente, o livro de Josué relata que Israel se organizou em 12 tribos, porém, isso corresponde mais a um ideal do que à realidade histórica.

1.3.3 Durante a Monarquia (1040 a 586 a.C.)

Uma série de mudanças no século X a.C. acontece: assentamentos pequenos na região montanhosa são abandonados, aldeias se tornam cidades fortificadas, novas cidades são fundadas. Está é a época de surgimento e de consolidação da monarquia (SCHROER, 2008, p. 108).

A partir da literatura bíblica, pode-se constatar que a maior ameaça para Israel nesse período vinha dos filisteus, poderosos política e militarmente. Os filisteus tinham o monopólio do ferro (1Sm 13,19-23) e atacavam Israel

constantemente (Jz 3,31; 10,6s; 13,1; 1Sm 4-7; 16-17). Além dos filisteus, os madianitas destroem e roubam as plantações israelitas (Jz 6,1-6).

Apesar de o modelo de sociedade tribal criado pelos israelitas ter sido algo novo, logo surgiu o desejo por um sistema de governo igual ao dos povos vizinhos (Edom, Moab, Amon,...), “para que ele nos governe, como acontece com todas as nações” (1Sm 8, 5.20).

Várias causas internas e externas levaram à concretização da monarquia como sistema de poder em Israel. A corrupção dos sacerdotes (1Sm 2, 12-17), a corrupção dos juízes (1Sm 8,1-9), o aparecimento de novas técnicas agrícolas (o arado, o machado de ferro, as cisternas, os reservatórios de águas e o uso de bois no preparo da terra), a introdução do arado de ferro e do boi na agricultura, que foi uma revolução tecnológica na agricultura da época. Os bois servem para puxar o arado na lavoura da terra, para transportar toda a produção. Com isso, os interesses econômicos, a introdução do arado com lâmina de ferro (1Sm 13,19-21) e puxado pelo boi aumentou significativamente a produção agrícola (GASS, 2005a, p. 16-17).

Conseqüentemente apareceram as desigualdades sociais. Por isso, para salvaguardar a livre circulação das mercadorias dos camponeses ricos, surge a necessidade de um exército permanente. Algumas tribos estavam se tornando mais fortes que as outras e isto destruiu o equilíbrio interno da confederação de tribos. Em suma, garantir os interesses econômicos, políticos e ideológicos dos mais abastados contra a resistência popular e as ameaças externas foi a principal causa que levou à consolidação da monarquia em Israel (GASS, 2005a, p. 17).

Já para o pesquisador Donner (1997, p. 201),

a formação de um Estado nacional israelita não necessariamente resultou das formas de vida das tribos pré-monárquicas, ela deve ter sido conseqüência de pressões externas: pressões que estavam fundamentadas na situação histórica da Palestina por volta da virada do 2º para o 1º milênio a.C. Este é, de fato, o caso, e neste sentido a primeira formação estatal israelita foi produto de uma emergência [...] a ameaça veio dos filisteus.

A época da monarquia em Israel pode ser subdividida em dois momentos históricos: monarquia unida (1040 a 931 a.C.) e monarquia dividida (931 a 586 a.C.). A monarquia dividida corresponde ao reino do Norte ou Israel (931 a 722 a.C.) e ao reino do Sul ou Judá (931 a 586 a.C.).

1.3.3.1 Monarquia Unida (1040 a 931 a.C.)

Esta fase, entre 1040 a 931 a.C., é em geral denominada de monarquia unida (1040 a 931 a.C.), sendo representada pelo domínio de três reis: Saul – Davi – Salomão.

Saul, tradicionalmente, é apresentado como o primeiro rei de Israel. Era, no entanto, mais um líder carismático que mantinha uma pequena corte, um chefe militar que vem corresponder às necessidades de proteção. A literatura bíblica conta que Saul era filho de Cis (1Sm 9,1-2. 21; 11,1-15), da aldeia de Gabaá, da tribo de Benjamim. Inicialmente foi pastor, cuidava dos bois no campo, ou seja tinha alto poder aquisitivo (1Sm 11,5) (GASS, 2005a, p. 18-19).

Saul e seus chefes militares dedicaram-se à guerra, ao acúmulo de terra (1Sm 22,7), transgredindo leis tribais (1Sm 15,10-23). Saul representou a “passagem” para a monarquia, em ruptura com a sociedade tribal, a fase intermediária entre essas duas configurações sociais. As guerras de defesa dos interesses dos donos de boi foram a grande marca de seu reinado. Saul morreu durante uma guerra contra os filisteus (1Sm 31) (GASS, 2005a, p. 19-20).

Após a morte de Saul, Davi surge como rei em Israel. Ele cria uma monarquia estável, escolhe como capital Jerusalém, estabelece uma corte com cargos e funcionários, cria um exército permanente, tem um harém e cobra tributos e serviços da população. “A fundação da monarquia sob Davi significou uma incisão enorme na vida das mulheres na Palestina” (SCHROER, 2008, p. 108-109).

Biblicamente, Davi é apresentado como o caçula de oito filhos de Jessé, da tribo de Judá, um pobre pastor de ovelhas em Belém, diferente de Saul que era rico (1Sm 16,1-13). Davi foi ungido rei pelo profeta Samuel.

Davi levou a Arca da Aliança de Javé para Jerusalém (Js 8,33; Jz 20,26-28; 1Sm 4,3-4), desejou construir um templo para Javé (2Sm 7,1-7), fundou uma dinastia (2Sm 7,8-16) e adotou a ideologia da filiação divina dos reis (Sl 2,7-8) (GASS, 2005a, p. 29-30).

Salomão representou a continuidade de Davi em muitos aspectos. Ele “manda adaptar o templo do Deus Sol em Jerusalém para o santuário central de YHWH” (SCHROER, 2008, p. 108-109). Foi ungido rei pelo profeta Natã e pelo sacerdote Sadoc, a mando de Davi (1Rs 1,32-40). Sua realeza se consolidou eliminando todos os seus adversários (1Rs 2,46).

Salomão empreendeu muitas construções, entre elas, o Templo, cujo relato está em 1Rs 6-7. A Arca da Aliança também foi transferida para o Templo (1Rs 8,1-13), o que legitimou religiosamente seu reinado. Tiro fornecia mão-de-obra especializada e madeira nobre para as construções. Em troca, Salomão fornecia produtos de primeira necessidade, como trigo e azeite. Outra construção foi o Palácio (1Rs 7,1-12). Além disso, Salomão fortificou várias cidades e também construiu templos para deuses estrangeiros e para as divindades de suas mulheres estrangeiras (1Rs 11,1-8) (GASS, 2005a, p. 46-47).

O rei Salomão cometeu muitos abusos de poder explorando as tribos do Norte e recrutando trabalhadores (1Rs 5,27-32). “Salomão tinha doze prefeitos sobre todo Israel, que proviam o rei e sua casa; cada um cuidava do abastecimento durante um mês do ano” (1Rs 4,7; 5,7).

Com a centralização do culto estatal em Jerusalém, “o Deus no templo de Jerusalém não luta, mas está entronizado soberanamente, como Deus real supremo (sem representação iconográfica), sobre os *querubim*” (SCHROER, 2008, p. 117).

1.3.3.2 *Monarquia Dividida: Israel (931 a 722 a.C.) e Judá (931 a 586 a.C.)*

Depois da morte de Salomão, o Reino se divide em Reino do Norte ou Israel (931 a 722 a.C.) e Reino do Sul ou Judá (931 a 586 a.C.). O Reino do Norte teve uma história mais tumultuada e instável, de sucessões na base dos “golpes militares” e mudanças de capital. O Reino do Sul teve uma sucessão hereditária, davídica, com a capital sempre em Jerusalém e com reis apoiados pela teologia do templo. No Reino do Norte, reis de diversas famílias se sucederam no poder (1Rs 16,16.21-22). Já o Reino do Sul foi governado sempre por alguém da família de Davi, com exceção dos seis anos de reinado da rainha Atalia.

Na Idade do Ferro IIA (1000-900 a.C.), as Deusas passam a ser simbolizadas por seus atributos. A forma vegetal da Deusa confunde-se com seu símbolo, a árvore estilizada, sendo que muitas vezes é substituída por ele. Essas imagens são vistas como representações da Deusa Aserá (OTTERMANN, 2004a, p. 1).

Com Jeroboão I, no reino de Israel, Betel e Dã, antigos santuários, foram valorizados. Essa atitude buscava evitar peregrinações ao templo de Jerusalém. Os bezerros de ouro, símbolo de Baal, passam também a simbolizar a divindade Javé (GASS, 2005b, p. 9).

Na Idade do Ferro IIB (925-720/700 a.C.), Israel e Judá apresentam diferenças no âmbito simbólico. Os documentos epigráficos de Kuntillet 'Ajrud e de Khirbet el-Qom destacam um vínculo estreito entre Aserá e Javé, o que acima de tudo demonstra um contexto politeísta (OTTERMANN, 2004a, p. 3).

Antes da cristalização do reino de Judá como Estado plenamente burocratizado, as idéias religiosas eram várias e dispersas [...] existia um culto real no Templo de Jerusalém, incontáveis cultos da fertilidade e dos ancestrais na zona rural e ainda uma mistura espalhada da veneração de YHWH com a de outros deuses (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 333).

Por isso, para Finkelstein e Silberman (2003, p. 318), o que foi considerado "idolatria" cometida pelo povo de Judá, rompendo com o monoteísmo, na verdade, consistia na pluralidade e diversidade, na "maneira religiosa como o povo de Judá venerava há centenas de anos".

O rei Acab introduz, no Reino do Norte, o culto oficial a Baal, construindo um templo em Samaria para essa divindade (1Rs 16,31-32). Além de Baal, Aserá (1Rs 16,31-33; 18,19; 2Rs 10,18-27) e Astarte (1Rs 11,5.33; 2Rs 23,13) receberam destaque em seu reinado. Acab valorizou os santuários do interior, os chamados 'lugares altos' (1Rs 12,31) (GASS, 2005b, p. 20).

Em 1Rs 18 temos o embate entre os profetas de Baal e Aserá com o profeta Elias, profeta de Javé. A partir desse relato, Javé é quem detém as funções que na religião cananéia pertencem a Baal. Para Elias "é Yahveh quem domina a chuva e o raio e, com isso, todo o âmbito da fertilidade" (CRUSEMANN, 2001, p. 787).

Com a queda do Reino do Norte, em 722 a.C., grande parte da população migrou para o sul, levando consigo as tradições deuteronomicas, que continham instruções para o povo referente à obediência à aliança com Javé. Estes escritos são chamados de História Deuteronomista - HD (Deuteronômio; Josué; Juízes; 1-2 Samuel; 1-2 Reis), pois suas idéias e princípios estão expostos claramente no livro do Deuteronômio 12-26.

Reimer (2008a, p. 150) destaca que a HD

é uma obra compilada sob o impacto da profecia. Nesta obra há coleções menores, já existentes antes de seu surgimento. Ao ter o Deuteronômio como sua introdução, esta obra apresenta uma retrospectiva da história do povo hebreu, indicando especialmente sua legislação fundante, contida nas leis do 'código deuteronomico' (cap. 12 a 26) e ampliada nas 'leis deuteronomicas ampliadas' (incluindo cap. 5-11). Após indicar as bases

lesgilastivas, é descrita a conquista da terra de Canaã, o estabelecimento da autonomia nacional (tribalismo e monarquia), culminando, ao final de toda a obra, exatamente na perda desta autonomia com o desmantelamento da estrutura estatal e a crise do exílio.

A fé em Javé criou uma identidade religiosa e o relato da assembléia de Siquém indica isso: “Nós serviremos a Javé nosso Deus e a ele obedeceremos” (Js 24,1-28). Para Reimer e Ribeiro (2008, p. 56-57), em Js 24 trata-se de uma narrativa mítico-literária tardia, situada na monarquia tardia, sendo que “a tendência da narrativa é claramente no sentido da afirmação de um pacto religioso, no qual se propõe e se aceita a vinculação com uma só divindade, no caso Yahweh” (p. 59).

O que vai distinguindo a divindade Javé das outras divindades existentes, é que sua adoração se desenvolve a partir de aspectos anicônicos (práticas religiosas sem a utilização de imagens). Para Rocha (2007, p. 120),

a normalização da proibição de imagens em Israel encontra-se no livro do Êxodo: ‘Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há, nos céus, nem embaixo, na terra, nem nas águas debaixo da terra’ (20,4). Esta proibição faz parte da legislação religiosa de Moisés e pode ser entendida, dentre outros textos, por meio de Isaías: ‘A quem haveis de comparar a Deus? Que semelhança podereis produzir dele?’ (40,18).

Na reforma religiosa empreendida por Josias em Judá, por volta de 622 a.C., a tradição deuteronômica surge como a base documentária impulsionadora da reforma. A HD legitimou a reforma de Josias, dando sustentação à destruição dos santuários de Israel, à centralização do culto em Jerusalém e à extensão do poder da dinastia davídica sobre as tribos do norte.

Ezequias e Josias são dois reis reformadores em Judá. Ezequias¹⁰ teria removido os lugares altos, destruído os postes sagrados, deposto Aserá e Neustã (RIBEIRO, 2002). Josias suprimiu as práticas de culto nativas, entre elas, Aserá e Baal, removeu os lugares altos, destruiu a casa dos prostitutas(as) sagrados(as) do templo, assassinou sacerdotes (2Rs 23,4-7), entre outras medidas que veremos mais detalhadamente no segundo capítulo. As idéias deuteronomistas dão a base para essas e outras medidas reformadoras. Para Donner (1997a, p. 395), “a reforma cultural de Josias foi, no mínimo, também expressão de uma concepção política global, dentro da qual a pureza do culto era apenas um aspecto entre outros”.

¹⁰ Cf. Silva (2005). Para o pesquisador, duas vozes proféticas se levantam em defesa do javismo, Isaías (Is 1-39) e Miquéias.

Uma coisa precisamos levar em conta, “o culto de YHWH estava longe de poder satisfazer todas as necessidades religiosas cotidianas dos e das israelitas” (SCHROER, 2008, p. 120). O simbolismo da Deusa e tudo o que ela representa continua sendo evocado pela “fertilidade, pelo crescimento das plantas, animais e pessoas e pelo amor” (p. 120), em suma, pela geração e manutenção da vida. Assim podemos afirmar que houve tentativas de supressão da divindade feminina, mas o culto da Deusa nunca foi eliminado por completo (p. 121).

É significativo, como esclarece Gass e Almeida (2008, p. 14), que

até a época do exílio na Babilônia, Israel não era *monoteísta*, isto é, não tinha formulado uma teologia sobre a existência de um só Deus. O que Israel praticava era a *monolatria*, ou seja, o culto a um Deus comum sem, no entanto, negar a existência de outras divindades e os cultos particulares. O fato, por exemplo, de insistir em não ter outros deuses e de apresentar seu Deus com ciúmes de divindades concorrentes (Ex 20,3-6) revela uma teologia monolátrica.

Conforme Fohrer (1982, p. 209), até a época da monarquia, a existência de El, Baal, Aserá e Astarte ao lado de Javé, era ainda uma realidade no meio popular. Além dessas divindades são mencionados

o culto em Betel (Am 3,14), a ‘rainha do céu’ (Ishtar; Jr 7,18; 44,17ss), Tamuz (Ez 8,14), o deus-sol (2Rs 23,5.11; Jr 8,2; Ez 8,16) e as constelações (2Rs 21,3; Jr 8,2), bem como a divindades locais, tais como Ashimah da Samaria e Dod de Bersabéia (Am 8,14, corrigido), sendo o primeiro deles mencionado em 2Rs 17,30 como o deus de Hamat (FOHRER, 1982, p. 209-210).

Possivelmente, o santuário de Betel foi uma ameaça ao templo de Jerusalém, e na época de Josias representou uma “concorrência perigosa para as ambições políticas, territoriais e teológicas de Judá” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 231).

Na Idade do Ferro IIC (720/700-600 a.C.), a Babilônia derrubou a Assíria e passou a dominar sobre Israel e Judá. Neste período encontramos o símbolo tradicional da Deusa, a árvore e o ramo. Vários selos ou impressões de selos que associam símbolos astrais com árvores estilizadas foram encontrados na Palestina e na Transjordânia. Isso reforça interpretações sobre a existência de um culto a Deusa Aserá ao lado do Deus Javé. É principalmente na forma de árvore estilizada que, ao longo de séculos, Aserá esteve presente em Israel (OTTERMANN, 2004a, p. 5).

Os chamados 'lugares altos', lugares de culto nos topos das colinas são de difícil detecção arqueológica, uma vez que eram em espaços abertos ao ar livre. No entanto, para Finkelstein e Silberman (2003, p. 327) “a evidência arqueológica mais clara e definitiva da popularidade desse tipo de prática religiosa, em todo o reino, é a descoberta de centenas de figuras de barro de deusas da fertilidade nuas em todos os sítios da antiga monarquia em Judá”.

1.3.4 Exílio Babilônico (586 a 539 a.C.)

Em 586 a.C., o imperador Nabucodonosor depois de um tempo de cerco à Jerusalém, conquistou e incendiou a cidade, deportando pela segunda vez parte da população. Este período histórico marcou profundamente a vida do povo israelita, atingiu brutalmente sua cultura e religião, sua identidade enquanto povo.

Uma crise se abateu sobre pessoas que ficaram em Israel, bem como nas pessoas que foram deportadas para a Babilônia. Como entender e explicar tal tragédia era a grande questão.

Desde Davi uma literatura ufanista vinha sendo construída. Era uma literatura e ideologia que destacava a descendência de Davi, a inviolabilidade de Jerusalém, por lá estar o templo de Javé, ou seja, a cidade nunca seria destruída por ser o lugar de habitação da divindade¹¹. Destacava também a terra como herança de Javé. E com a experiência do exílio, foram perdidos os principais referenciais que davam identidade nacional aos judaítas: o estado, o rei, a terra, o templo, a cidade santa (GASS, 2005c, p. 14).

Uma revisão da história é realizada com a intenção de explicar a tragédia. Nesta revisão, o sentimento de culpa perpassa os escritos que antes tinham uma visão ufanista da história. Na ótica dos redatores da História Deuteronomista, “a ruína da monarquia foi um justo castigo pela infidelidade à lei de Deus, pela não manutenção integral da reforma empreendida por Josias em 622 a.C.” (2Rs 24,19-20) (GASS, 2005c, p. 18)

No exílio começam as reflexões de cunho monoteísta, proibindo até mesmo as imagens de Javé. Isaías 40-55 já traz uma linguagem monoteísta: “Eu sou Javé, e não existe outro; fora de mim não existe deus algum” (Is 45,5). Os grupos

¹¹ Sobre a importância do Templo e da Cidade, cf. também Mazzarollo (1994).

deuteronomistas relêem a história de Israel a partir do sentimento de culpa (SCHROER, 2008, p. 124). Não é só um período de revisão, mas também um período muito rico quanto à produção de narrativa histórica” (PIXLEY, 1991, p. 84).

Porém, essa não foi a única leitura histórica em vistas de explicar a tragédia do exílio. Conforme Jr 44,15-19, para parte da população o desastre de 586 a.C. foi causado justamente pela “purificação do culto a YHWH realizada pela reforma de Josias. Segundo essa avaliação, foi a suspensão do culto à Rainha dos Céus¹², violando os lugares de culto a Aserá, que causou a tragédia” (GASS, 2005c, p. 19).

Para a maioria dos judeus que permaneceu em Israel, nunca houve um exílio no sentido de deportação. O fato é que nem todos os judeus regressaram a Israel, com o Edito de Ciro. O cativo neobabilônico do século VI a.C. foi uma fase de dispersão mais ampla de judeus, iniciada já na destruição assíria do Israel do Norte, em 722 a.C., e acelerada durante os períodos persa e helenístico (GOTTWALD, 1988, p. 394).

A dispersão e a restauração foram assim um processo amplo, no qual tanto os judeus em Israel quanto os do exterior participaram de forma diversa. Desde 586 até 63 a.C. existiu uma comunidade em Israel, organizando aspectos de sua própria vida, e paralelamente comunidades espalhadas pelo exterior, principalmente pelos mundos persa e greco-romano (GOTTWALD, 1988, p. 394-396).

A destruição de Jerusalém e a infra-estrutura de Judá em 586 a.C. apontam, portanto, para uma mudança importante na “autonomia” israelita. Cai o estado monárquico em Israel e descentraliza-se o culto em Jerusalém. Passando por este rompimento político e institucional, após 586 a.C., a história dos judeus será de tensões e conflitos entre os judeus palestinos e os judeus da diáspora (GOTTWALD, 1988, p. 397).

A comunidade de judeus que continua em Israel, “o povo pobre da terra”, tenta se reorganizar. O culto continua sobre as ruínas do Templo, presidido por sacerdotes de ordens inferiores. Uma composição desta experiência é o texto das Lamentações. Quanto aos judeus na dispersão, formas improvisadas de religião são criadas (GOTTWALD, 1988, p. 397-400).

O fim da monarquia e a destruição do templo desestabilizaram a estrutura patriarcal, que era legitimada por estes dois espaços. Os papéis sociais foram

¹² Sobre a Rainha dos Céus, [“Queen of Heaven”], cf. Ide (1991, p. 33-34).

profundamente abalados. “Em meio aos remanescentes, a religião passou a ter forte ligação com a família, como na época das tribos. A casa, espaço próprio das mulheres, torna-se o lugar onde a fé é vivida e expressada” (GASS, 2005c, p. 15).

É necessário destacar também que com o exílio grupos de diferentes regiões e tradições religiosas, bem como contextos sociais, políticos e culturais diferentes entram em contato trazendo conseqüências para o imaginário religioso. Neste contexto,

mulheres, as imagens das mulheres e a questão do culto à Deusa desempenham um papel central. Em princípio, podemos constatar que a queda da monarquia e a destruição do templo de Jerusalém sacudiram maciçamente a ordem patriarcal estabelecida e que, nesse sentido, mulheres tiveram novas chances, porque os padrões tradicionais de papéis sociais e os sistemas da fé deixaram de ter sua validade automática. De repente, a religiosidade de Israel estava de novo ligada fortemente à família e ao clã, como na época pré-estatal (SCHROER, 2008, p. 122).

1.3.5 Reconstrução sob os persas (539 a 332 a.C.)

Em 550 a.C., Ciro de Anã, príncipe dos medos, apodera-se do trono da Média dominando toda a região norte a leste da Babilônia. Seu império é conhecido como Pérsia. Em 539 a.C., a Pérsia conquista a Babilônia, ajudada por funcionários babilônicos e sacerdotes de Marduc, que estavam decepcionados com o governo de Nabônides (555-539 a.C.). Ciro inaugurou um programa de extensão, cujas características eram: povos submetidos, mas com certa autonomia local, respeito pela vida cultural e religiosa, um sistema melhorado de comunicação, espionagem e aparelhamento militar rígidos. Ciro integrou o vasto império num todo político viável, restituiu os povos cativos às suas terras, e ajudou na restauração de seus cultos religiosos caducados. O Edito de Ciro permitiu aos exilados judeus o retorno a Judá, ajudando-os na reconstrução do templo. A liderança dentro da comunidade judaica restaurada ficou dividida em esferas civis e religiosas de responsabilidade, delegadas respectivamente a um governador e a um sumo sacerdote chefe (GOTTWALD, 1988, p. 401-403).

Em 538 a.C., Ciro enviou uma delegação de judeus do exílio, cujo chefe era Sasabassar, com a missão de restabelecer a comunidade judaíta. Em 520 a.C., Zorobabel é nomeado comissário civil e Josué sumo sacerdote à frente de uma grande imigração de judeus do exílio para Judá. Os repatriados são especificados

em sub-grupos acreditados como legítimos descendentes dos primeiros exilados. O templo foi reconstruído nesta época (GOTTWALD, 1988, p. 403-404).

Em 445 a.C., Neemias é enviado à frente de uma delegação, como governador da província, com plenos poderes para fortificar Jerusalém e para reorganizar os modelos de instalação e administração provincial. Neemias começa um repovoamento de Judá, enfatiza a observância do sábado diante das violações agrícolas e comerciais do dia do repouso, se opõe aos matrimônios de judeus com mulheres estrangeiras, suscita uma opinião pública contra credores severos e estipula ajuda aos levitas (GOTTWALD, 1988, p. 405-407).

A partir de uma leitura bíblica, em meados de 458 a.C., o sacerdote Esdras é enviado juntamente com um grupo de exilados, para investigar a prática da lei judaica. Ele é autorizado a nomear juízes que imporiam a observância correta da lei. Introduce o livro da lei como base para a jurisprudência civil e religiosa. Do lado dos judeus, a Lei/Torá assegurava uma comunidade definida e purificada, já do lado dos persas, a Lei/Torá garantia um governo colonial disciplinado e fidedigno. Enfim, todo este processo é crucial para a canonização dos escritos judaicos, através de um ato político imposto à comunidade judaica palestinese, por autoridades imperiais persas e pela elite colonial judaica vinda do exílio (GOTTWALD, 1988, p. 407-410).

Neemias e Esdras enfatizaram o funcionamento do templo (Ne 13,4-14), a observância do sábado (Ne 13,15-22) e a pureza étnica (Ne 13,23-31; Esd 9-10, veja a ruptura dos matrimônios com mulheres estrangeiras). Literaturas como o livro de Cantares, de Rute e de Sabedoria são, de certa forma, uma contra-proposta à política de Esdras e Neemias (GASS, 2005c, p. 130-131).

Para Schroer (2008, p. 124) a idéia do puro e impuro foi construída por círculos sacerdotais e no que tange ao âmbito do sagrado, ao espaço do templo, a separação do que é impuro é algo significativo no culto. Neste aspecto, a cosmovisão sacerdotal torna-se excludente e misógina, uma vez que as mulheres, devido à menstruação e ao parto ficam inaptas a participar do culto por longos dias (Lv 12; 15, 19-33).

A ênfase da circuncisão também ajudou a fortalecer o vínculo sagrado dos homens com a divindade Javé, uma vez que somente homens são circuncidados, recebendo assim na carne a marca da aliança com seu Deus. Neste aspecto, as mulheres não têm vez. Para Reimer (2008, p. 14) “o compromisso com a expressão

de fé no Deus Yahveh passa a ser elemento distintivo de toda a comunidade judaica”, claro sob a influência constante dos sacerdotes e do templo.

Conforme Finkelstein e Silberman, todas essas regulamentações de Esdras e Neemias “formularam os princípios para o judaísmo do Segundo Templo, com o estabelecimento de limites claros entre o povo judeu e seus vizinhos e com estrita observância da Lei do Deuteronômio” (2003, p. 403).

É sobretudo na época pós-exílica que as vertentes políticas e religiosas dominantes vão excluir e proibir a presença de uma divindade feminina (OTTERMANN, 2005, p. 52). Entretanto, como já apontamos inicialmente existem tentativas de resgatar o feminino dentro do próprio monoteísmo. No sistema simbólico observamos a imagem da *hokmah*, da personificação da sabedoria, que possui traços femininos (SCHROER, 2008, p. 128).

Porém, em Provérbios 1-9, tanto a sabedoria como a insensatez são representadas na forma de mulher. A sabedoria “é uma mulher eloqüente que apregoa seus produtos nas ruas e praças (Pr 1,20-21). Ela é uma professora cujo trabalho é ensinar aos ingênuos e tolos a trilha certa, a trilha da vida (Pr 1,24ss)”, muitas vezes aparece também na figura de noiva/esposa (Pr 3,13-18; 4,6-9) (BRENNER, 2001, p. 54-55).

Percebemos que mesmo com a supressão e negativização das Deusas no monoteísmo hebraico, o simbolismo feminino do sagrado encontrou outras formas de representação, como também no caso dos rabinos que

identificam com a *Shekinah*, um termo bíblico que originalmente significava a ‘presença viva’ de Deus, ou seja, a manifestação física de Deus no santuário dos santuários. Na Idade Média e posteriormente, *Shekinah* tornou-se uma presença feminina, abrigando o fiel com suas asas. A metade feminina de Deus recebeu o nome de *Chokmah*, ou Sabedoria. Os gregos deram a esta Deusa o nome grego para sabedoria, *Shophia* (POLLACK, 1998, p. 30).

A imagem da *hokmah*, da sabedoria personificada, conforme Schroer (2008, p. 128), condensa em si aspectos de “mulheres que constroem casas, ensinam e aconselham e também as imagens das Deusas no Antigo Oriente”. Esta imagem teria sido delineada no Judá pós-exílico. *Hokmah* não seria uma Deusa, por não possuir um culto próprio, mas

uma tentativa de enraizar, dentro do sistema simbólico já firmemente elaborado no sentido monoteísta, mas que permitia o pluralismo, um discurso feminino de Deus que se refere à realidade da mulher de maneira positiva (SCHROER, 2008, p. 128).

Lopes (2005, p. 71-72) aponta que em Pr 1,22-23 *Hokmah* aparece como uma figura feminina para falar de Javé. Em Pr 3,18 *Hokmah* é comparada a uma ‘árvore da vida’. Esta imagem resgata o símbolo de Aserá e as tradições da árvore da vida e da árvore do conhecimento do bem e do mal expressas em Gn 2,9 e 3,22.

Por fim mencionamos o texto bíblico de Zacarias 5,5-11. Para Ribeiro (2006, p. 22) esse relato expressa a expulsão da Deusa, sua interdição e conseqüentemente a interdição da intermediação feminina ao sagrado. Possivelmente represente Aserá, suas sacerdotisas e profetisas, proibidas de exercer suas funções com a “instalação de um sistema monolátrico, anicônico e masculino em Judá” (p. 23). “E eis que um disco de chumbo foi levantado: havia uma mulher sentada dentro do alqueire. E disse: ‘Esta é a iniquidade’. E recolocou-a dentro do alqueire, em cuja boca colocou o peso de chumbo” (Zc 5, 5-11).

1.4 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

Este primeiro capítulo nos ajudou a perceber que o desenvolvimento da religião hebraica esteve envolto por um vasto simbolismo. “A fé monoteísta é apenas o auge dum processo e não o ponto de partida” (ROSA, 2003, p. 48). É importante ressaltar que aqui damos apenas alguns dados. Muitos outros aspectos da religião hebraica já foram inclusive trabalhados por diversos(as) pesquisadores(as) e outros tantos continuam nos desafiando em nossas pesquisas.

O desenvolvimento da religião hebraica foi permeado de trocas simbólicas, de tensões, de conflitos e de re-significações. Neste processo, a representação feminina do sagrado foi, em grande parte, lesada e negativizada. A partir de Keel (1995, p. 17), percebemos que esta constatação nos ajuda a superar também um “anticanaanismo” presente no Primeiro Testamento, entendendo que Israel era parte da população cananéia.

No próximo capítulo faremos um recorte na história, analisando a perícopes de 2Rs 23,4-7, relativa às medidas reformistas do reinado de Josias (640-609 a.C.), com especial destaque à presença de Aserá no antigo Israel.

2 ANÁLISE DE 2REIS 23,4-7

Neste capítulo faremos um estudo observando questões exegéticas do texto de 2Rs 23,4-7, que integra a chamada História Deuteronomista (Deuterônômio; Josué; Juízes; 1-2Samuel; 1-2Reis)¹³. Esta perícopé faz parte dos capítulos (2Rs 22-23) que tratam do reinado de Josias (640-609 a.C.), em Judá, e da reforma político-religiosa empreendida por seu governo, por meio do qual o culto e a imagem da Deusa Aserá foram profundamente afetados.

Conforme o relato bíblico, Josias tornou-se rei quando tinha apenas oito anos de idade e reinou em Jerusalém por trinta e um anos. Sua mãe, Idida, é mencionada. Diferentemente da maioria dos reis, tanto do sul quanto do norte, Josias é exaltado como alguém que “fez o que é agradável aos olhos de Javé e imitou em tudo a conduta de seu antepassado Davi, sem se desviar para a direita nem para a esquerda” (2Rs 22,2).

No décimo oitavo ano de seu reinado, Josias empreendeu uma reforma no templo de Jerusalém¹⁴. Durante a reforma, o sacerdote Helcias/Hilquias “encontrou o livro da Lei” e o entregou ao secretário Safã, que o leu para si e depois para o rei Josias. Após ouvir a leitura, Josias rasgou suas vestes e ordenou a Helcias, Aicam, Acobor, Safã e Asaías que consultassem Javé, na pessoa da profetisa Hulda¹⁵, acerca das palavras do livro.

Em resposta, Javé disse por meio da profetisa Hulda: “Eis que estou para fazer cair a desgraça sobre este lugar e sobre os seus habitantes, tudo o que diz o livro que o rei de Judá acaba de ler, porque me abandonaram e sacrificaram a outros deuses, para me irritar com suas ações” (2Rs 22,16-17). Josias, porém, por escutar as palavras do livro e se humilhar morreria em paz e seria reunido aos seus pais. Os cinco enviados de Josias à profetisa Hulda relatam ao rei o que Hulda disse.

Josias mandou reunir todos os anciãos de Judá e Jerusalém. No templo de Jerusalém, diante de todos os habitantes de Jerusalém, dos sacerdotes, dos profetas, de todo o povo, Josias leu o livro da Lei “encontrado” no templo de

¹³ Para uma breve revisão sobre o que Noth chamou de “História deuteronomista”, sua tese e as revisões feitas nela, cf. Pixley (2008).

¹⁴ Conforme Bergant e Karris (Orgs.) (2001, p. 291), a purificação do templo de Jerusalém empreendida por Josias tem as amplitudes da profanação antes provocada por Manassés. A reforma parece também abarcar a remoção dos objetos cúlticos deixados no templo por Salomão, Acáz e Manassés em Judá e Jeroboão em Israel.

¹⁵ Cf. artigo de Edelman (2003), “Hulda, a profetisa – de Yhwh ou de Aserá?”.

Jerusalém. “O rei estava em pé sobre o estrado e concluiu diante de Javé a aliança que o obrigava a seguir Javé e a guardar seus mandamentos, seus testemunhos e seus estatutos de todo o seu coração e de toda a sua alma, para pôr em prática as cláusulas da Aliança escrita nesse livro. Todo o povo aderiu à aliança” (2Rs 23,3).

Se todo o povo realmente aderiu à aliança é um grande questionamento. Entretanto, após este evento várias medidas reformadoras no templo foram desencadeadas. De dentro do santuário de Javé foram retirados e destruídos todos os objetos de culto feitos para Baal, Aserá e para o exército do céu. Os sacerdotes dos lugares altos foram destituídos. As casas dentro do templo de Jerusalém, onde as mulheres teciam véus para Aserá, foram demolidas.

Os sacerdotes dos lugares altos foram trazidos para Judá e os lugares altos demolidos. Contudo, esses sacerdotes estavam proibidos de subir ao altar de Javé. De acordo com o editor da Bíblia de Jerusalém (2002), a centralização do culto de todo o território de Judá em Jerusalém cumpria a lei da unidade do santuário (Dt 12). Os ‘lugares altos’ também são santuários de adoração à Javé, porém condenados por transgredirem essa lei. A lei (Dt 18,6-8) previa que sacerdotes do interior, uma vez em Jerusalém, teriam os mesmos direitos que os sacerdotes da cidade. A oposição dos sacerdotes da capital aos sacerdotes dos ‘lugares altos’ reduziu estes a uma classe inferior.

Josias mandou destruir ainda os lugares de oferenda à Moloc, os cavalos dedicados ao sol que ficavam na entrada do templo de Javé, os carros de sol, os altares edificadas por Acaz e Manassés dentro do templo de Javé. Josias profanou ainda os lugares altos construídos para Astarte e Melcom. Entre outras medidas nas dependências de Judá e Jerusalém.

Ampliando sua dominação para o antigo Reino do Norte, Josias demoliu e profanou o lugar de culto em Betel. Destruiu também todos os templos dos lugares altos situados em Samaria. Todos os sacerdotes que estavam nestes lugares altos foram assassinados. “Depois regressou a Jerusalém” (2Rs 23,20) e ordenou a todo o povo que celebrassem a Páscoa.

“Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e em Jerusalém” (2Rs 23,24).

Por todas essas medidas reformistas, Josias foi exaltado pelos redatores bíblicos. “Não houve antes dele rei algum que se tivesse voltado, como ele, para

Javé, de todo o seu coração, de toda a sua alma e com toda a sua força, em toda a fidelidade à Lei de Moisés; nem depois dele houve algum que se lhe pudesse comparar” (2Rs 23,25). Josias morre no embate contra o faraó egípcio Neco, sendo enterrado em Jerusalém.

Nesta reforma religiosa empreendida por Josias, por volta de 622 a.C., a tradição deuteronomista surge como uma base documentária impulsionadora da reforma. A História Deuteronomista legitimou a reforma de Josias, dando sustentação à destruição dos santuários de Israel, à centralização do culto em Jerusalém e à extensão do poder da dinastia davídica sobre as tribos do Norte.

As mudanças políticas que ocorriam no período da ascensão de Josias foram um fator muito importante. Os conflitos que envolviam o império assírio contribuíram, de certa forma, para o enfraquecimento militar na região Síria-Palestina, dando alguma autonomia política à Judá, o que encorajou aspirações nacionalistas. Josias tornou-se rei ainda criança, ou seja, provavelmente o poder real ficou nas mãos de sacerdotes, escribas e famílias importantes da corte real, grupos dos quais os deuteronomistas certamente participavam (RÖMER, 2008, p. 74-75).

2.1 HISTÓRIA DEUTERONOMISTA

Segundo tese aceita na pesquisa, a formulação da primeira versão da HD teve seu lugar no século VII a.C., como uma literatura de propaganda do reinado de Josias. Escribas deuteronomistas da época de Josias foram os grandes elaboradores, porém, não devemos atribuir a essa época a elaboração da HD em sua forma atual (Dt até 2Rs), mas sim ao período exílico como uma forma de enfrentar a crise nacional e religiosa de 597/587 (RÖMER, 2008, p 50). É importante ressaltar que estes livros não estão livres de acréscimos posteriores ao exílio¹⁶.

É importante destacar que foi Frank Moore Cross (*apud* PIXLEY, 2008, p. 141), que com a publicação do livro *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, em 1973, quem ressaltou a primeira edição da HD na época de Josias e uma definitiva no exílio, com isso revisando a teoria da HD de Martin Noth.

A principal redação da HD teria sido, portanto, realizada pelos escribas da corte, na época de Josias, com claras intenções de legitimar a reforma religiosa

¹⁶ Cf. Reimer (2008a).

empreendida e apresentar Josias como um novo Davi (GASS, 2005b, p. 141-142). A reforma é apresentada como modelo de adesão que o rei e o povo devem dar a Javé (FARMER, 2000, p. 588).

Nakanose (2000, p. 68) destaca que precisamos ter claro que a HD é como um rio com vários afluentes que abrange várias histórias da época tribal ou pré-monárquica (1250-1030 a.C.), dos relatos da conquista da terra (Js 2-11) até a queda da monarquia (587-582 a.C.). A redação deste período passou por um longo processo, no qual as histórias pré-monárquicas foram transmitidas oralmente, escritas e guardadas nos santuários, sendo que só posteriormente receberam acréscimos e foram reelaboradas em sucessivas redações.

Um dos principais objetivos da HD, principalmente após a experiência do exílio babilônico, era mostrar que o reino de Judá sobreviveu a inúmeras ameaças e crises, graças à sua fidelidade a Javé e à dinastia de Davi (GASS, 2005b, p. 134-142). Para Römer (2008, p. 112-113),

o exílio tornou-se parte da construção da identidade judaica. É claro que os acontecimentos de 597 e 587 constituíram uma grande crise para a elite judaíta, e especialmente para a escola deuteronomista. Esta crise levou os deuteronomistas, que haviam presenciado a queda da monarquia judaíta, a modificar de forma significativa suas idéias sobre as origens de Israel e a monarquia judaíta e a reeditar inteiramente as obras literárias de seus predecessores da época neo-assíria.

A destruição do templo e da cidade abalou a crença no caráter inabalável de Jerusalém, do templo e da dinastia de Davi. Os acréscimos mudaram a perspectiva ufanista da edição anterior feita na época de Josias. A Lei ganhou um forte destaque como base para a vida de Israel, com a anteposição do Deuteronômio, os pilares passam a ser: um só Deus, um só Povo e uma só Lei. Conforme Reimer e Ribeiro (2008, p. 54) é, sobretudo, no período do pós-exílio que há a elaboração de uma síntese monoteísta, em âmbito oficial, a partir da reorganização de Israel nos limites de Judá.

Com a releitura a partir da experiência do exílio fica clara a avaliação dos deuteronomistas. Para eles, a causa fundamental da queda foi a desobediência à lei de Javé e o seguimento de outras divindades. “O tema do culto a outros deuses e da rejeição de Javé percorre todos os livros do Deuteronômio até Reis, e apresenta uma importante explicação para a catástrofe do exílio e a destruição tanto de Israel

como Judá” (RÖMER, 2008, p. 47). Para Römer (2008, p. 166), o período persa “é o período em que ocorreu a transformação da religião judaíta javista em judaísmo”.

Resumindo, pode-se afirmar que a primeira edição da HD feita na época do rei Josias teve uma forte marca propagandística em favor da reforma político-religiosa, com a intenção de restaurar o antigo reino davídico. Diferente é a edição durante o exílio, cujo tom é pessimista, e limita-se a justificar a tragédia de 586 a.C. (exílio babilônico), quando grande parte das esperanças haviam desaparecido (GASS, 2005c, p. 30-32).

2.2 ANÁLISE LITERÁRIA

A análise literária visa “estudar textos como unidades literalmente formuladas e acabadas” (WEGNER, 1998, p. 84); definindo para isso a delimitação do texto, a sua estrutura literária, bem como o uso de fontes literárias. A perícope que delimitamos é 2Rs 23,4-7.

Mainville (1999, p. 91) afirma que o método da análise literária possui dois objetivos, que são:

- identificar a forma em vista de sua classificação específica, ou seja, que permita determinar seu gênero como escrito;
- identificar o ambiente vital, ou contexto (em alemão, *Sitz in Leben*), posto que a criação de um gênero literário responde a uma situação ou a uma necessidade existencial particular; assim entendido, o mesmo gênero literário pode reaparecer aplicado em épocas diferentes, mas em situações análogas.

A crítica literária tem por objetivo “descobrir a intenção do autor, o que ele quis dizer, levando em consideração as circunstâncias e modalidades de produção do texto, o estilo, o destinatário, etc” (KONINGS, 1991, p. 64).

2.2.1 Texto Massorético: 2Rs 23,4-7

A Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) apresenta-nos o texto do Códice de Leningradense, datável de 1008 d.C. Tentando nos aproximar ao máximo do que foi o texto original, é transcrita¹⁷ abaixo a perícope de 2Rs 23,4-7:

¹⁷ BIBLE WORKS FOR WINDOWS. E. E. U. Version 5. Michael S. Bushell, Hermenêutica Software – Copyright, 2001.

4 וַיִּצַן הַמֶּלֶךְ אֶת־חַלְקֵיהוּ^a הַכֹּהֵן
vay^etsav hamēlēk ʾet-hil^eqyahû hakohēn

הַגְּדוֹל^a וְאֶת־כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנָה^b וְאֶת־שֹׁמְרֵי הַסֶּף
hagādól v^eʾet-koh^anēy hamish^enēh v^eʾet-shom^erēy hasaf

לְהוֹצִיא מֵהִיכַל יְהוָה אֶת כָּל־הַכֵּלִים הָעֲשׂוּיִם
ʿhōtsi^ʾ mēhēkal YHWH ʾet kāl-hakēlīm hā^{ca}sûyim

לְבַעַל וּלְאֲשֵׁרָה וּלְכָל צְבֹא הַשָּׁמַיִם וַיִּשְׂרָפֵם^c
laba^cal v^elā^a shērāh ûl^ekol s^eb^aʾ hashāmāyim vayis^er^fēm

מִחוּץ לִירוּשָׁלַם בְּשַׁדְמוֹת^d קְדְרוֹן וְנָשָׂא אֶת־עֲפָרָם
michûts lîrûshālam b^eshad^emôt qid^erôn v^enāsāʾ ʾet-^{ca}fārāl

בֵּית־אֵל: 5 וְהַשְּׁבִית^a אֶת־הַכְּמָרִים אֲשֶׁר נָתַנּוּ
bēt-ʾēl 5 v^ehish^ebît ʾet-hak^emārīm ʾasher nātēnû
 מֶלְכֵי יְהוּדָה וַיִּקְטֹרֵב^b בַּבָּמוֹת בְּעָרֵי יְהוּדָה וּמִסְבֵּי^c
ma^fkē y^ehûhûdāh vay^eqathēr babāmôt b^{ec}ʾarey y^ehûdāh ûm^esib^ey

ירוּשָׁלַם וְאֶת־הַמִּקְטָרִים לְבַעַל לְשִׁמְשׁ^d וּלְיָרֵחַ
y^erûshālāmi v^eʾet-ham^eqath^erīm laba^cal lashemex v^elayārēha

וּלְמִזְלוֹת וּלְכָל צְבֹא הַשָּׁמַיִם: 6 וַיִּצַּא
v^elamazālôt ûl^ekol s^ebāʾ hashāmāim 6 vayotsēʾ

אֶת־הָאֲשֵׁרָה^a מִבֵּית יְהוָה^a מִחוּץ לִירוּשָׁלַם
ʾet-hā^a shērāh mibēt YHWH mihûts lîrûshālami

אֶל־נַחַל קְדְרוֹן וַיִּשְׂרַף אֶתָּה בְּנַחַל קְדְרוֹן וַיִּדַּק
ʾel-nahal qid^erôn vayis^erof ʾotāhi b^enahal qid^erôn nayādeq

לְעֵבֶר וַיִּשְׁלַךְ אֶת־עֲפָרָה עַל־קֶבֶר^b בְּנֵי הָעַם: 7
ʿāfār vayash^elēf ʾet-capārāh ʿal-qeber b^enē hā^{ca}ʾam

וַיִּתֵּן אֶת־בְּתוּלָהּ הַקְּדֻשִׁים אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה אֲשֶׁר
vayitots ʾet-bātē haq^edeshīm ʾasher bevēt y^ehāh ʾasher

הַנְּשִׂיִם אֲרֻגוֹת שֵׁם בְּתוּלָהּ^b לְאֲשֵׁרָה:
hanāshīm ʾor^egôt shāmi bātīm lā^ashērāh

2.2.2 Crítica Textual

Conforme Wegner (1998, p.17), o método histórico-crítico é ‘histórico’ por tratar de fontes históricas antigas, por estudar essas fontes numa perspectiva evolutiva historicamente e por se interessar pelas condições históricas nas quais estes textos nasceram. E é um método ‘crítico’ pois emite opiniões acerca das fontes estudadas.

A pesquisadora Mainville (1999, p. 10) aponta que os benefícios do método histórico-crítico são muitos, conduzindo a uma interpretação mais esclarecida, onde a aproximação e a compreensão da intenção original do texto evita interpretações equivocadas, inclusive fundamentalistas.

O objetivo da crítica textual é reconstituir o texto como foi escrito originalmente pelo autor. Textos antigos necessitam ainda da detecção de possíveis modificações, intencionais ou não, no processo de transmissão ao longo dos anos (KONINGS, 1991, p. 62).

Neste sentido, o papel da exegese no estudo aprofundado e minucioso de um texto é fundamental. O pesquisador Wegner (1998, p. 11) afirma que “exegese é, pois, o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos”. O termo ‘exegese’ vem da palavra grega *exegesis*, podendo significar apresentação, descrição ou narração, bem como explicação e interpretação.

Para Wegner (1998, p. 12-13), a primeira tarefa da exegese é tornar entendível, para as pessoas de hoje, as situações que estão por detrás dos textos em seu momento originário. A segunda tarefa é perceber a intenção que o texto teve quando se originou. A terceira é verificar até que ponto opções éticas e doutrinárias devem ser reafirmadas ou revistas.

Marie-Theres Wacker (2008, p. 39) afirma que “exegese bíblica significa a interpretação científico-histórica e científico-literária da Bíblia”. Wacker destaca que uma “interpretação sócio-histórica da Bíblia significa uma reconstrução da forma mais abrangente e concreta possível do mundo vivencial bíblico” (p. 75).

Tratando dos aspectos da crítica textual, destacamos que na Bíblia Hebraica Stuttgartensia-BHS (1997), o editor, no versículo 4b, afirma que o Targum faz a leitura sem pressupor o artigo definido. O editor sugere ler o texto em hebraico sem o artigo. No hebraico está a expressão: **וְאֵת-כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנָה** *v'et-koh^anēy*

hamish^enēh, “os sacerdotes de segunda ordem”¹⁸, se lia no singular “e sacerdote secundário”. No entanto, como o cargo de sumo sacerdote é um cargo único é provável que seja acompanhado de um artigo. A proposta do editor não tem base em manuscritos, exceto o Targum, não havendo assim argumento para acatar a proposta, permanecendo com o texto hebraico original.

As Bíblias Almeida (1993), Pastoral (1990) e CNBB (2008) traduzem “sacerdotes de/a segunda ordem”. A Bíblia TEB (2002) traduz como “segundos sacerdotes”. A Jerusalém (2002) “sacerdotes que ocupavam o segundo lugar” e a Peregrino (2002), diferentemente de todas, traduz como “vigário”.

As traduções também se diferenciam ao traduzir אֲשֵׁרָה “^ashērah=Aserá”. A Bíblia TEB (2002) traduz como “Asherá”, já a Pastoral (1990) coloca “ídolo Aserá” e a Jerusalém (2002) “Aserá”. A Almeida (1993) “poste-ídolo” e a Peregrino (2002) e CNBB (2008) estranhamente traduzem por “Astarte”, divindade assíria. Conforme Alonso Schökel (1997, p. 83-84), a palavra אֲשֵׁרָה ^ashērah, significa ‘estela cútlica, poste, Aserá (Deusa-mãe) ou sua estátua’.

Para o v. 4c, o editor da BHS (1997) informa que os manuscritos da Septuaginta e a Síriaca lêem no plural: וַיִּשְׂרֹףֵם *vayís^er^efēm*, “arremessou-os/ retirou-os”, em lugar do singular: “arremessou ele/ retirou ele”. Nas traduções Almeida (1993), TEB (2002), Peregrino (2002), CNBB (2008), Pastoral (1990) e Jerusalém (2002) colocam o verbo “queimar” em diferentes conjugações.

No versículo 5a, para a palavra וְהִשְׁבִּיתָ *v^ehish^ebīt*, “e fez parar”, o editor da BHS (1997) indica que todas as versões da Septuaginta apresentam a palavra grega *καί κατέκαυεν* “e colocou para baixo/ e depôs”.

As Bíblias Almeida (1993), Jerusalém (2002) e Pastoral (1990) colocam o termo “destituiu”. A TEB (2002) “pôs fim”. A CNBB (2008) “depôs” e a Peregrino (2002) “suprimiu”.

Na BHS (1997), no v. 5b, no texto hebraico consta a forma verbal וַיִּקְטֹר *vay^eqathēr*, “e fez subir/ e sacrificou/ e queimou”. A expressão pressupõe como sujeito o rei Josias, embora não especifique o objeto da ação sacrificial. Teria sacrificado os sacerdotes?

¹⁸ Para Davidson (1997, p. 388), levando em consideração 2Rs 25,18 e Jr 52,24 é possível que a palavra “sacerdotes” devesse estar no singular.

Em lugar da palavra וַיִּקְטְרוּ *vay^eqathēr*, no texto grego da recensão de Luciano e no Targum, há um plural “e sacrificavam”. O editor propõe ler לְקַטֵּר *l^eqtr*, “para sacrificar”, indicando para isso a versão grega de Luciano, a Siríaca e a Vulgata. Neste caso a expressão indicaria uma atividade própria dos כְּמָרִים *k^emārīm* traduzido por ‘falsos sacerdotes’.

As Bíblias Pastoral (1990), TEB (2002) e Peregrino (2002) utilizam o verbo “queimar”. A CNBB (2008) e Jerusalém (2002) o termo “sacrifícios” e Almeida (1993) o verbo “incensarem”. O editor da Jerusalém aponta que no grego, Targum, consta “e que ofereciam sacrifícios” e em hebraico “e ele oferecia sacrifícios”. Para este editor os v. 4b-5 podem ter sido uma adição.

No v. 5c, o editor da BHS (1997) anota que poucos manuscritos, Septuaginta, Targum e Vulgata, inserem a partícula בְּ *bet*. Isso nada muda. Em 5d, anota-se que exceto o Targum, muitos manuscritos, Septuaginta, Siríaca e Vulgata, lêem a conjunção aditiva “e”.

No v. 6a, o editor da BHS (1997) indica que a expressão מִבֵּית יְהוָה *mibét YHWH*, “Casa do Senhor”, deve ter sido tomada do Targum. As Bíblias Jerusalém (2002) e Pastoral (1990) traduzem por “Templo de Javé”. A TEB (2002), CNBB (2008) e Almeida (1993) por “Casa do Senhor” e a Peregrino (2002) por “templo”.

O editor da BHS (1997), no v. 6b, destaca que com relação a palavra קִבְרֵי *qeber*, a Septuaginta, a Siríaca e o Targum lêem no plural “túmulos”. As Bíblias Jerusalém (2002), Almeida (1993), TEB (2002), CNBB (2008) e Peregrino (2002) traduzem por “vala comum” e a Almeida (1993) por “sepulturas”.

Quanto ao símbolo de Aserá no v. 6 existe uma diferenciação nas traduções. As Bíblias TEB (2002) e Jerusalém (2002) utilizam “poste sagrado”. A Pastoral (1990) “ídolo Aserá”. A CNBB (2008) por “tronco sagrado”. A Almeida (1993) por “poste-ídolo”. A Peregrino (2002) interessantemente traduz por “estela”, que conforme Nakanose (2000, p. 102-103) representava Baal, significa “em hebraico, *massebah* [מַצֵּבָה], um tipo de coluna de pedra, tosca ou talhada [...] provavelmente um símbolo fálico, comumente encontrada nos lugares altos”. Mas como já mencionamos, Alonso Schökel (1997, p. 93-84) menciona que o termo אֲשֵׁרָה *shērah* pode significar “estela cültica” e representar Aserá, o que é nesse caso.

Conforme a BHS (1997), no v. 7a, a Septuaginta e o Targum lêem um singular בֵּת *bet* ao invés do plural בָּתֵּי *bātēr* que consta no hebraico.

Em 7b, na BHS (1997), há uma discussão em torno da palavra בָּתֵּי *bātīm* que no hebraico significa “casas”. A Septuaginta têm a palavra *στολάς* “manta”, por isso, o editor sugere ler “vestes” que ele acha que vêm do árabe.

As Bíblias Pastoral (1990), TEB (2002) e CNBB (2008) traduzem por “vestes”. A Peregrino (2002) por “véus”, para seu editor o termo hebraico “casas” é inexplicável, e mudando uma letra a palavra “vestes” pode ser traduzida por “linho”. A Jerusalém (2002) traduz por “véus” e menciona que pode-se aproximar de “vestes”, do grego, “linho”, do assírio-babilônico ou “túnica” do hebraico.

Para Croatto (2001a, p. 41), o verbo “tecer” remete a tecidos, e isto é o motivo pelo qual alguns tradutores traduzem בָּתֵּי *bātīm* por “vestidos”, que neste caso seriam feitos para a estátua de Aserá. Porém, no v. 7 os בָּתֵּי *bātīm* são demolidos o que pode indicar alguma estrutura, “casas”, ou “camarim” ou um dossel.

A palavra קְדָשִׁים *qēdēshīm* que significa pessoas com atuação no âmbito do sagrado é geralmente traduzida por “prostitutos”, o que tem uma conotação negativa. A melhor tradução seria “hieródulos”. Não se sabe se somente atuavam ou viviam no templo de Javé.

As Bíblias Peregrino (2002) e Pastoral (1990) traduzem o termo hebraico por “prostituição sagrada”. A TEB (2002) e Jerusalém (2002) por “prostitutos sagrados”. A Almeida (1993) por “prostituição cultural” e a CNBB (2008) por “prostíbulos sagrados”. Novamente a Bíblia Peregrino coloca o nome “Astarte” no lugar de “Aserá”.

2.2.3 Tradução Literal

A tradução a seguir, de 2Rs 23,4-7, foi realizada da maneira mais literal. Utilizamos o texto hebraico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997) e o Dicionário Bíblico Hebraico-Português, de Luis Alonso Schökel (1997):

⁴ E ordenou o rei a Hilquias, o sacerdote grande e aos sacerdotes secundários e aos guardas da porta para fazer sair do templo de YHWH todos os objetos feitos para Baal e para Aserá e para todo exército dos

céus; e queimou-os [para] fora em direção a Jerusalém, nos campos de Quidron e levou as cinzas deles para Betel.

⁵ E fez cessar os sacerdotes, os quais deram os reis de Judá e para incensar nos lugares altos nas cidades de Judá e arredores de Jerusalém, e os que queimavam incenso para Baal, para o sol, e para a lua, para as constelações e para todo exército dos céus.

⁶ E fez sair a Aserá da casa de YHWH, para [fora] Jerusalém para o vale de Quidron e a queimou no vale de Quidron¹⁹, e o poste sagrado reduziu para pó e lançou o pó dela sobre os túmulos dos filhos do povo.

⁷ E demoliu as casas dos hieródulos, os quais atuavam no templo de YHWH, onde as mulheres teciam vestes para Aserá.

2.2.4 Moldura de 1-2Reis

Os relatos dos reis são envolvidos por uma moldura característica da obra. Consta de frases introdutórias e conclusivas que são sempre as mesmas. A introdução contém o seguinte esquema: a) a data de acesso ao poder; b) informação sobre a residência real; c) informação sobre a duração do reinado; d) julgamento sobre a piedade do rei; e) idade do soberano por ocasião de sua subida ao trono e f) informação sobre o nome e pátria de origem da mãe do monarca. A conclusão: a) referência a determinadas fontes históricas; b) informações sobre a morte e lugar de sepultura do rei; c) informações sobre seu sucessor (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 324).

Aplicando estas informações à 2Rs 22-23, relato do reinado de Josias, fica o seguinte:

Introdução:

- a data de acesso ao poder : 640 a.C.
- residência real : Jerusalém (22,1).
- duração do reinado: reinou 31 anos (22,1).
- julgamento sobre a piedade do rei: fez o que é agradável aos olhos de Javé e imitou em tudo a conduta de seu antepassado Davi, sem se desviar para a direita nem para a esquerda (22,2).
- idade do soberano por ocasião de sua subida ao trono: subiu ao trono com oito anos de idade (22,1).

¹⁹ Ou Cedron, era um vale que corria de norte a sul em Jerusalém, entre a cidade e o morro das Oliveiras. É provável que o "campo do Cedron" fora a parte norte deste vale, que é bastante larga (ver Jr 31,40). Asa tinha queimado o ídolo de Maaca junto ao "torrente de Cedron" (1 Rs 15,13) (WHITE, 2009).

- nome e pátria de origem da mãe do monarca: sua mãe se chamava Idida, filha de Hadaia, natural de Besecat (22,1).

Conclusão:

- referência a determinadas fontes históricas: Livro dos Anais dos Reis de Judá (23,28).
- informações sobre a morte e lugar de sepultura do rei: Josias foi morto pelo faraó Neco, em Meguido, e sepultado em Jerusalém (23,29-30).
- informações sobre seu sucessor: o povo da terra ungiu rei a Joacaz, filho de Josias (23,30).

Quanto ao processo de formação do livro dos Reis vários são os apontamentos, descartando-se a opinião talmúdica, segundo a qual Jeremias seria o seu autor. Podemos considerar três opiniões: a primeira admite a existência de um livro pré-deuteronomista dos Reis (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 321-322).

Uma segunda opinião é a de Jepsen (*apud* SELLIN; FOHRER, 1977, p. 322-323) que supõe a existência de um livro pré-deuteronomista dos Reis e de um paulatino processo de formação do livro. Para ele a base seria uma crônica sincronística, contida em 1Rs 2,10-2Rs 18,8, que teria sido redigida no final do século VIII a.C., segundo moldes babilônicos, para contrapor às correntes mudanças do reino do Norte. Por volta de 580 a.C., uma primeira redação sacerdotal teria sido feita em Jerusalém, sendo juntada às duas bases e ampliada com alguns complementos, como por exemplo, 2Rs 23,4-15. Uma segunda redação, em 561 a.C., teria inserido as lendas proféticas e julgado a história a partir das categorias “deuteronomistas” e sido feita em Masfa, por um discípulo de Jeremias (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 322-323).

Contraopondo essa idéia de uma única crônica analística homogênea está o fato das diversas denominações que se dão às fontes e as referências expressas. Ao invés de duas redações admitiu-se, entretanto, com maior embasamento, o trabalho de duas mãos deuteronomistas (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 321-324).

Noth (*apud* SELLIN; FOHRER, 1977, p. 323-324), por fim, defende a tese relativa à existência de uma história deuteronomista, para o livro dos Reis, em meados do século VI a.C., quando um autor deuteronomista teria reunido o antigo material, selecionando-o e ordenando-o segundo determinados princípios históricos e teológicos. No entanto, tal opinião não se aplica para o Deuteronômio e nem para o livro de Josué (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 323-324).

Os livros dos Reis são obra de um redator deuteronomista, diferenciando-se dos “estratos fontes” do Hexateuco e dos livros que seguem a este. Encontramos nesses livros uma obra planejada e redigida por mão deuteronomista (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 321-324).

Conforme Veras (2008, p. 127), os livros dos Reis contam acontecimentos que perpassam um período de mais de 400 anos da história de Israel.

Podem ser divididos em três partes: a primeira descreve o reinado de Salomão (1Rs 1-11), a segunda narra a divisão do reino e as histórias paralelas dos dois reinos até a queda da Samaria (1Rs 12-2Rs 17), e a terceira contém a história de Judá a partir da Samaria (2Rs 18-25).

Quanto a 2Rs 22-23, Römer (2008, p. 61) destaca que a narrativa provavelmente passou por estágios de editoração sucessivos.

O núcleo proveniente do período assírio (aproximadamente 22,1-7*.9.13aα; 23,1.3-15*.25aα) focalizou a supressão dos símbolos culturais assírios e a centralização do culto a Javé no santuário real restaurado. A história da renovação do templo, a consulta da profetisa e o oráculo anunciando o julgamento divino no cap. 23 foram acrescentados após 587 a.C. a fim de explicar o colapso de Judá e Jerusalém. A última revisão, provavelmente incluindo o motivo da descoberta do livro, foi feita durante o período persa. A finalidade desta redação foi [...] substituir o culto no templo pela leitura do livro.

O livro da Lei “descoberto” dentro do templo de Jerusalém e identificado por muitos(as) pesquisadores(as) como sendo Dt 12-26, para Römer (2008, p. 56-57) ressalta que 2Rs 22-23, numa reflexão sobre a destruição de Jerusalém e do exílio babilônico, “é sobretudo o ‘mito fundante’ do deuteronomistas [...] a descoberta do livro forneceu a possibilidade de entender esta destruição e de adorar Javé sem qualquer templo”.

2.2.5 Estrutura do Texto de 2Rs 22-23

Nakanose (2000, p. 79) estrutura os capítulos de 2Rs 22-23, relacionados à reforma de Josias, identificando as palavras e frases que se repetem no texto:

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| I. 22,3 “O rei Josias mandou” | Templo, livro, arrependimento |
| II. 22,12 “O rei ordenou” | Consulta profética |

III. 23,1 “O rei mandou”	Realização da aliança
IV. 23,4 “O rei ordenou”	Medidas da reforma
V. 23,21 “O rei ordenou”	Páscoa em Jerusalém.

Trata-se de um quiasmo, cuja mensagem central está em 2Rs 23,1-3, na realização da aliança. Em torno dessa “aliança”, o redator estrutura o texto de 2Rs 22,1-23,30, formado por uma introdução (22,1-2), cinco perícopes (22,3-23,28) e uma conclusão (23,29-30).

Já o pesquisador Herbert Donner (1997a, p. 393-394) afirma que 2Rs 22-23 pode ser dividido nos seguintes trechos:

1. 22.3-13: uma narrativa sobre o achado e os destinos do “livro da lei”, o documento da reforma josiânica. A narrativa é anterior ao exílio e apenas retrabalhada pelos deuteronomistas (v.13).
 2. 22.14-20: o oráculo da profetisa Hulda, fortemente redigido pelos deuteronomistas em vários estágios, se é que não foi criado por eles.
 3. 23.1-3: o relato sobre a afirmação do pacto de Josias, com participação deuteronomista no v.1.
 4. 23.4-15, 19s.,24: um relato substancialmente autêntico e anterior ao exílio sobre as medidas de reforma de Josias, com leves retoques deuteronomistas (vv.13s.) e uma interpretação deuteronomista (v.24). É verossímil que uma fonte oficial tenha servido de base para esse relato, mesmo que essa fonte – como muitas vezes se supôs – não tenha sido os anais dos reis de Judá.
 5. 23.21-23: o relato sobre a Páscoa josiânica como encerramento de toda exposição [...]
- Resta ainda 23.16-18: um acréscimo deuteronomista tardio que se reporta à lenda sobre o profeta em 1Rs 12.33-13.32, e que aqui pode ser deixado totalmente de lado.

2.2.6 Delimitação do Texto: 2Rs 23,4-7

Conforme o pesquisador Wegner (1998, p. 86), na delimitação de um texto

uma série de critérios podem ser usados para distinguir uma unidade autônoma de sentido, ou seja, o início e o fim de uma perícope [...] esta coerência interna evidencia-se, sobretudo quando em relação ao conteúdo se pode destacar um assunto central ou pensamento normativo que perpassa a perícope e que, simultaneamente, se diferem do assunto anterior e posterior.

A perícope de 2Rs 23,4-7 começa com a ordem de Josias para que as medidas sejam realizadas e termina com a destruição das casas de prostituição sagrada para Deusa Aserá que havia dentro do Templo de Jerusalém:

“⁴O rei ordenou a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de lahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou as cinzas para Betel.

⁵Destituiu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu.

⁶Transportou do Templo de lahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron; reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas na vala comum.

⁷Demoliu as casas dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de lahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002).

Como já vimos no tópico anterior, alguns pesquisadores delimitam esta perícopo do v. 4 até o v. 14/15 ou ainda até o v. 20. Optamos por realizar um estudo de 2Rs 23,4-7, apenas quatro versículos que trazem uma grande riqueza simbólica a ser estudada.

2.3 MEDIDAS REFORMISTAS DA CORTE JOSIÂNICA

Schwantes (2008, p. 49) destaca que o reinado de Josias (640-609 a.C.) foi um período muito importante para Judá. “É o último respiro de autonomia e autodeterminação antes da catástrofe do exílio” (p. 49), cujas condições favoráveis foram dadas pelo enfraquecimento do império assírio no cenário internacional. Para o autor, a reforma ou “revolução” como chama, trouxe à tona um sujeito, os deuteronomistas. Este grupo do interior se constitui desde o reinado de Manassés.

Conforme Nakanose (2000, p. 100), no relato das medidas da reforma podemos constatar elementos antigos, possivelmente retirados dos Anais dos Reis de Judá. Um dos motivos é o estilo diferenciado de narrativa, que difere da narrativa

histórica das seções anteriores. Aqui a história é contada de forma literal, curta e abrupta, característica dos documentos reais da época. 2Rs 23,4-7 provavelmente foi retirado dos arquivos da corte e feito folheto de propaganda política de Josias. Portanto, o gênero literário é uma narrativa com base em documento real.

Para se referir às histórias dos reis da época pós-salomônica em geral, o autor deuteronomista extraiu breves notícias de duas fontes, utilizadas de forma mais pormenorizada para Atalaia e Joás (2Rs 11ss) e para a reforma de Josias (2Rs 22s). As fontes são: História dos Reis de Israel (1Rs 14,19 – 2Rs 15,31) e História dos Reis de Judá (1Rs 14,29 – 2Rs 24,5). Pelos escritos, em especial 2Rs 22-23, que abrange a reforma de Josias é possível constatar a utilização de uma fonte histórica, os Anais dos Reis de Judá, que certamente continha extratos dos anais da corte real, possivelmente compilações de fatos isolados (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 124-125).

Os anais dos reis de Israel provavelmente devem ter chegado a Jerusalém após a queda de Samaria em 722. Seu uso nos livros dos Reis, porém, reflete claramente uma perspectiva sulista sobre o reino do Norte, cujos reis são sistematicamente censurados por prosseguir o ‘pecado de Jeroboão’ e não respeitar o templo de Jerusalém. Os reis do Sul, por sua vez, são julgados segundo sua conformidade ao modelo de Davi, nenhum obedece ao modelo davídico exceto Ezequias (2Rs 18,3-6) e Josias (2Rs 22,2) (RÖMER, 2008, p. 106).

No entanto, diversas categorias de provas podem fornecer dados para esta época. Além das fontes de historiografia deuteronomista, completadas por Crônicas, e das fontes de arquivos reais, mencionadas acima, temos tradições literárias na forma de narrativas proféticas (GOTTWALD, 1988, p. 345-347).

A partir do relato bíblico de 2Rs 22-23, as medidas reformistas da corte josiânica, sejam elas políticas, religiosas ou econômicas, parecem ter sido impulsionadas pela “descoberta” do livro da Lei (2Rs 22,8), dentro do Templo de Jerusalém. Este livro é identificado como Dt 12-26, uma versão original do Deuteronômio e

continha as características básicas do monoteísmo bíblico: a exclusiva veneração a um único Deus em um único lugar; a observância nacional e centralizada dos principais festivais e dos dias santificados do ano judaico, Páscoa e Tabernáculos; e um conjunto de legislação definindo regras de bem-estar social, justiça e moralidade pessoal (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 371-372).

Para Römer (2008, p. 61), porém, a reforma não se baseou na descoberta do livro, apesar de haver indícios de mudanças culturais e políticas feitas por Josias. No entanto, para o pesquisador a primeira edição do Deuteronômio pode ter sido feita na época de Josias.

Os pontos afirmados na reforma, de certa maneira, suprimiram os interesses do campo ao afirmar o tribalismo, um dos aspectos centrais no Deuteronômio, bem como a afirmação em Javé como único Deus, mediante a expansão dos cultos de fertilidade no período de dominação assíria. Mas também supriu os interesses da cidade, em especial dos sacerdotes do templo de Jerusalém, local que ganha destaque e torna-se o único espaço de culto sacrificial (SCHWANTES, 2008, p. 50).

Os profetas e as profetisas que atuaram entre 640-609 a.C. tiveram opiniões diferentes sobre a reforma de Josias. Sofonias, situado antes de 622 a.C., não vê futuro para a cidade, Jerusalém, nem para o templo, colocando-se ao lado dos oprimidos. Hulda também não vê futuro para Jerusalém. Já Jeremias parece ter sido favorável a reforma de Josias, silenciando-se por algum tempo. Para Jeremias Josias “fez justiça” (Jr 22,15) (SCHWANTES, 2008, p. 51-52).

Todavia, a partir do texto que estamos analisando, 2Rs 23,4-7, nos deparamos com uma série de medidas reformistas:

No versículo 4 a expressão: “aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas”, pode se referir aos sacerdotes de segunda ordem que eram um tipo de superintendente do templo; já os guardas da porta, altos funcionários do templo, são mencionados na Bíblia logo após o chefe dos sacerdotes e segundo sacerdote, a eles cabia a função de receber as oferendas do povo (NAKANOSE, 2000, p. 102).

Ainda no v. 4: “O rei ordenou a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Yahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu”. Três divindades são distinguidas: Baal, Aserá e o exército do céu²⁰ (NAKANOSE, 2000, p. 103).

Baal em hebraico significa senhor, no sentido de dono das coisas. Seu culto é encontrado no antigo Israel, simbolizado pela “estela”, em hebraico, *massebah*, um

²⁰ Cf. Donner, 1997a. Para Donner a combinação Baal, Aserá e exército dos céus pode ser ‘interpretações cananéias’ para divindades assírias, sendo que Baal e Aserá provavelmente se tratam de *Ashur* e *Ishtar*” (p. 382).

tipo de coluna de pedra, tosca ou talhada, provavelmente um símbolo fálico, encontrado nos chamados 'lugares altos'. A religião cananéia-fenícia era patriarcal e politeísta, preocupada com a ordem do cosmo e a manutenção da vida. El era o pai dos deuses. Baal tinha o papel principal; era o deus da tempestade e guerreiro cosmogônico. Anat era sua consorte. A união de Baal e Anat era representada pelo encontro sexual entre um sacerdote e uma sacerdotisa e dos fiéis com os(as) "prostitutos(as)" sagrados(os) ou hieródulos(as). Essa união visava atrair o poder divino da fecundidade para os seres humanos, animais e plantas (NAKANOSE, 2000, p. 102-103).

Aserá, considerada divindade da fertilidade, é muitas vezes confundida com Anat e Astarte. É uma deusa nativa de Canaã, cultuada no meio do povo, ao lado de Javé. Seu objeto de culto era uma estaca, um pedaço de madeira ou uma árvore. No tempo dos deuteronomistas Aserá estava sendo cultuada dentro do santuário oficial, no entanto, os 'lugares altos' eram considerados um lugar sagrado. Os deuteronomistas, para fortalecer o javismo oficial e o patriarcalismo, perseguiram manifestações religiosas populares, associando Aserá como esposa de Baal e como divindade dos pagãos, de tal forma que foi separada do culto a Javé, eliminada do templo oficial e do interior (NAKANOSE, 2000, p. 103-104).

Para Ide (1991, p. 27), Aserá existia muito antes de Javé e sua principal característica era a fecundidade. Aserá era considerada a "Mãe da Criação" e tinha mais importância para a população cananéia que as divindades masculinas. Os numerosos santuários e bosques sagrados dedicados à Aserá ressaltam sua popularidade. Ela dava o nascimento a terra e às pessoas.

A menção de um culto a Aserá dentro do templo de Jerusalém demonstra seu *status* oficial e o relato de sua expulsão apenas reforça isso. Aserá era adorada nos templos de Jerusalém e Samaria. Tanto textos bíblicos como textos extrabíblicos sugerem o *status* de Aserá como esposa de Javé. "A proibição, em Dt 16,21, de se colocar uma 'asêrâ ao lado do altar de YHWH indica que as duas divindades eram intimamente associadas por algumas pessoas de Judá" (BRENNER, 2003, p. 313).

No v.5: "a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu". Em Dt 4,19 aparece algo semelhante, exceto o nome de Baal e a palavra estrelas, que é substituída por constelações, termo próprio dos babilônios. Durante o reinado de Manassés esses objetos, provenientes da Assíria e Babilônia, foram cultuados

dentro do Templo. Josias tenta eliminar todo resquício de aliança com os estrangeiros (NAKANOSE, 2000, p. 104).

Os “lugares altos”²¹ (v. 5) eram lugares de culto no topo das montanhas, colinas ou elevações, próximas das cidades. Provavelmente as eiras, lugar onde se recolhia e limpava o produto agrícola, também funcionavam lado a lado com os lugares altos (NAKANOSE, 2000, p. 105). “Os *bāmôt* eram santuários locais (ao ar livre?) onde Javé era venerado provavelmente em associação com sua ‘esposa’ Aserá” (RÖMER, 2008, p. 148).

Josias profanou os antigos lugares de sacrifício para Javé concentrando os sacerdotes em Jerusalém. Quanto aos santuários de Betel e dos altos da cidade de Samaria (2Rs 23,19s.), Josias mandou exterminar seus sacerdotes. “As razões disso não são desconhecidas. Talvez os sacerdotes houvessem se oposto à política de Josias, tendo de pagar por isso com a vida” (DONNER, 1997a, p. 398-399).

Além dos reformistas josiânicos queimarem a estaca da Deusa Aserá e jogarem o pó no vale do Cedron, local de cemitério (v. 6). Também destruíram as “casas dos prostitutas sagrados”²² ou ‘hieródulos’(v. 7), sendo que certamente havia homens e mulheres nesses lugares. Nestas casas as mulheres teciam vestes para Aserá, a tradução literal do texto hebraico é ‘teciam casas’, mas conforme o texto grego pode ser traduzido como ‘tecer vestidos’, como vimos anteriormente (NAKANOSE, 2000, p. 106).

Conforme Monloubou e Du Buit (1996, p. 652), a palavra ‘prostituta’ traz, biblicamente, duas realidades: a prostituta (*zone*) e a cortesã (*qedesha*). A *qedesha*²³ está a serviço do templo religioso, inclusive o de Jerusalém (1Rs 14,24), sendo que além das mulheres, homens também prestavam este serviço (1Rs 15,12). Os(as) *qedesha* são proibidos pela Lei e expulsos do templo de Jerusalém (Dt 23,18; 2Rs 23,7).

Vincent (1969, p. 410) destaca que a ‘prostituição’ cultural era comum nos cultos cananeus e semíticos em geral, onde existiam hieródulos de ambos os sexos (1Rs 14,24). Os templos das Deusas possuíam anexos onde mulheres consagradas,

²¹ Para Davidson (1997, p. 388), a destruição dos objetos de culto parece que não era suficiente para tornar um ‘lugar alto’ desativado como santuário. A profanação de um lugar de culto exigia medidas mais drásticas.

²² Ver 1Rs 14,24, a forma do masculino pode abranger os dois sexos. Cf. Davidson (1997, p. 388).

²³ O termo usado para descrever Tamar, que se prostitui por dinheiro, é *K^edesah*, “mulher sagrada”, e não *Zona*. Provavelmente era uma prostituta do Templo, cf. McKenzie (1983, p. 749). Cf. também Diez (2003) e seu estudo sobre Raab (*zonah*).

representando a Deusa, praticavam a prostituição ritual. O encontro com uma prostituta sagrada visava evocar o princípio feminino da fertilidade (MCKENZIE, 1983, p. 749).

O termo 'prostituição' tem quase sempre uma interpretação negativa, principalmente na atualidade. No entanto, em contexto cananeu, numa sociedade agrária,

sendo um culto da fertilidade, a religião cananéia estava familiarizada com a prostituição sagrada, que se difundia por todo o antigo Oriente Médio. Ela deve ser entendida a partir da perspectiva de uma religião agrícola e suas necessidades. Em tal religião, servia para fortalecer a divindade e conservar as poderosas forças operantes na vida (FOHRER, 1982, p. 64).

Em 2Rs 23,4-7 aparece, portanto, uma série de medidas que visam a centralização política e religiosa do reinado de Josias em Jerusalém. Este é um texto cheio de tensões que mostram grupos em choque. De um lado o grupo da corte e dos sacerdotes do templo de Jerusalém e de outro o grupo de sacerdotes do interior. Ou seja, o sumo sacerdote Helcias, os sacerdotes de segunda ordem, os guardas da porta, e o rei Josias, numa relação de conflito com os sacerdotes dos lugares altos, os sacerdotes que ofereciam culto à Baal, ao Sol, à lua, as constelações, ao exército do céu e à Aserá, os(as) hieródulos(as), e as mulheres que teciam véus para Aserá dentro do templo de Jerusalém. Para Gass e Almeida (2008, p. 11),

as principais intenções de Josias, ao centralizar o culto exclusivo ao Deus nacional de Judá em Jerusalém, foram, de um lado, manter a unidade em função dos interesses expansionistas do estado e, de outro, garantir o poder nas mãos da dinastia davídica. A repressão aos cultos populares nas aldeias e famílias do interior trouxe muitos prejuízos à espiritualidade popular em torno de suas necessidades vitais imediatas.

Quanto aos aspectos econômicos, esta centralização política e religiosa na capital possibilitava ao grupo dominante: recolher maior tributo dos camponeses, maior controle das rotas comerciais, aumentar o lucro dos comerciantes, incrementar as peregrinações a Jerusalém, com aumento das ofertas ao templo, controle sobre a vida religiosa do povo, a eliminação dos santuários "concorrentes" do interior e expandir as fronteiras, invadindo inclusive o antigo reino do Norte.

Toda a desautorização dos santuários do interior levou à centralização religiosa no templo de Jerusalém. Logo o povo do interior teria que realizar peregrinações à capital, o que movimentava mais dinheiro, enriquecendo a corte e o

templo, e empobrecendo o povo cada vez mais. Para Donner (1997a, p. 395), “a reforma cultual de Josias foi, no mínimo, também expressão de uma concepção política global, dentro da qual a pureza do culto era apenas um aspecto entre outros”.

Nakanose (2000, p. 129) ressalta que a reforma político-religiosa de Josias talvez seja uma das ações mais brutais relatadas no Primeiro Testamento, empreendidas em nome de Javé. Principalmente no que tange à ação sangrenta de Josias e seu grupo, na profanação, destruição e queima dos lugares altos e dos santuários locais, na eliminação das pessoas envolvidas com práticas religiosas populares e estrangeiras. Para alcançar seus objetivos, Josias utiliza medidas baseadas na supressão do outro. Sua dinâmica política envolve: “tirar”, “queimar”, “destituir”, “retirar” e “reduzir”. Neste contexto, Josias celebra a Páscoa como uma grandiosa festa nacional no templo de Jerusalém.

A reforma religiosa empreendida por Josias só foi possível porque o império assírio estava se desintegrando estando enfraquecido (PIXLEY, 1991, p. 73-79). “Josias de modo algum se satisfiz com uma política emancipacionista em relação à Assíria, mas que aproveitou a perda de poder do império para passar à anexação de territórios” (DONNER, 1997a, p. 397).

As medidas reformistas de Josias foram além do âmbito religioso, dados abordados anteriormente. Conforme o pesquisador Brighth (2003, p. 384), a reforma de Josias

foi, antes de tudo, um expurgo radical de cultos e práticas estrangeiros [...] Os reparos do templo, em pleno andamento em 622, representaram talvez a purificação que se seguiu à remoção oficial. Vários cultos solares e astrais, a maioria dos quais sem dúvida de origem mesopotâmica (2Rs 23,4ss.11ss), também foram banidos, como o foram os cultos pagãos nativos, alguns introduzidos per Manassés (vv.6.10), vários de longa data (vv.13ss). Seu pessoal, incluindo sacerdotes eunucos, prostitutas e prostitutos, foi todo morto. Além disso, a prática da adivinhação e da magia foi suprimida (v.24). Os locais de culto do norte de Israel – sendo, do ponto de vista de Jerusalém, uniformemente idólatras – dificilmente poderiam passar despercebidos a um reformador tão zeloso quanto Josias. À medida que tomou o controle do norte, a reforma também se estendeu naquela região, os santuários da Samaria, particularmente o templo rival de Betel, foram profanados e destruídos, sendo mortos os seus sacerdotes (vv.15-20) [...] O coroamento das medidas de Josias foi fazer o que Ezequias havia tentado fazer, mas sem sucesso permanente: fechando todos os santuários de Javé em todo Judá, ele centralizou toda a adoração pública em Jerusalém.

A afirmação da teologia oficial a partir de Judá levou concomitantemente à ênfase na escolha de Sião por Javé, um retorno a perspectiva davídica. Esse nacionalismo fez da cidade a sede do domínio de Javé, bem como o centro religioso nacional (BRIGTH, 2003, p. 385). Esta ideologia é extremamente ufanista e será abalada com a tragédia do exílio babilônico.

Na perícopes de 2Rs 23,4-7, o Deus Javé é apresentado como aliado à corte josiânica, justificando as medidas sangrentas impetradas pela reforma. Esta imagem entra em choque com a imagem de um Javé que caminha com o povo em defesa da vida, na busca da libertação, uma vez que é usada por Josias para legitimar os mandos e desmandos no seu reinado. “Foi este Javé que abençoou as ações violentas da reforma religiosa do rei Josias, descritas por verbos como ‘demolir’ (23,15), ‘destruir’ (23,15), ‘quebrar’ (23,14), ‘queimar’ (23,4.11.20), e ‘fazer desaparecer’ (23,19)” (NAKANOSE, 2000, p. 123).

Em âmbito nacionalista, estamos num momento histórico em que Javé é afirmado como único Deus, fortalecendo o processo de desenvolvimento do monoteísmo hebraico, que no pós-exílio será afirmado em âmbito universal. Para Rosa (2003, p. 64), “a Reforma de Josias foi o último esforço que acolheu e consolidou idéias proféticas que combatiam o culto a outros deuses”.

Javé é único e fora Dele não é admitida nenhuma outra manifestação ou divindade. Tudo deve ser abolido, extirpado, extinguido, ações que a corte josiânica empreendeu, inclusive assassinando pessoas. Josias ainda se apropriou da festa da Páscoa (2Rs 23,21), que era celebrada pelas famílias nas casas, ordenou o povo a celebrar esta festa, agora presidida pelos sacerdotes e dentro do templo (NAKANOSE, 2000, p. 123).

Para Lowery (2004, p. 307), o Rei Josias governou em um contexto privilegiado, livre do jugo imperial da Assíria, que estava enfraquecida em âmbito internacional. “A reforma de Josias foi o coração de uma revolução cultural nacionalista que ganhou momento com o fim do domínio assírio no Ocidente”.

Mas em tudo isso, quem era de fato Aserá? A Bíblia quase não nos dá elementos para sabermos da representação e do culto de Aserá. As menções bíblicas a Ela são quase sempre feitas negativamente. No próximo tópico, recorreremos às últimas descobertas arqueológicas e algumas pesquisas para conhecer mais de perto a Deusa Aserá.

2.4 QUEM ERA ASERÁ?²⁴

Não há um consenso entre teólogos(as) e arqueólogos(as) de que Aserá seja uma Deusa, consorte de Javé. Muitos(as) pesquisadores(as) defendem a hipótese de que seja apenas uma característica/atributo de Javé. O arqueólogo Dever (1984, p. 21) afirma que isso

é testemunhado por: (1) a confusão [...] entre 'Asherah', 'asherim', 'asheroth', e a forma alterada 'Ashtoreth'/'Ashtaroth'; e (2) a ambigüidade no uso destes termos, que referem-se aparentemente de maneira indiscriminada também a uma divindade presumida ou uma enigmática imagem cultuada, representando muitos textos supostamente incompreensíveis.

Dever (*apud* THE FORBIDDEN GODDESS, 1993) afirma que Aserá era venerada ao lado de Javé no antigo Israel, que a idéia monoteísta transmitida pela Torá não esconde isso e que nos mesmos escritos existem cerca de quarenta referências a Aserá ou a seu símbolo (árvore ou tronco de árvore).

2.4.1 Aserá em Textos e Representações Extrabíblicas

Em 1934, o arqueólogo britânico James L. Starkey encontrou o jarro de Laquis, datado para o século XIII a.C., provavelmente ano 1220 a.C.²⁵ (HESTRIN, 1991, p. 54).

O jarro é decorado e contém inscrições raras do antigo alfabeto semítico. Na decoração há o desenho de uma árvore flanqueada por duas cabras com longos chifres para trás, que, segundo Hestrin (1991, p. 54), representa Aserá. Uma inscrição que segue pela borda do jarro foi reconstruída e traduzida por Frank M. Cross (*apud* HESTRIN, 1991, p. 54), como: “Mattan. Um oferecimento para minha senhora 'Elat”.

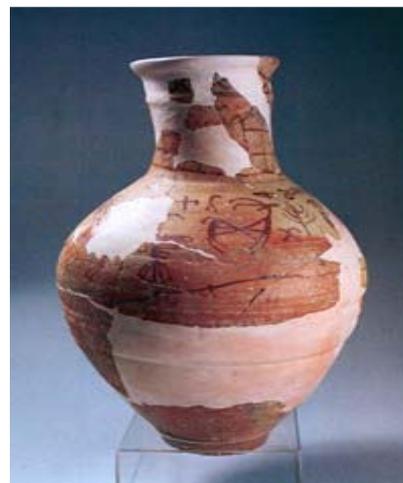


Figura 1: Jarro do Templo do Fosso de Laquis
Fonte: Hestrin (1991, p. 51).

²⁴ Parte das informações que seguem foram publicadas em produções da própria autora do trabalho. Cf. Cordeiro (2008).

²⁵ Confira os períodos arqueológicos referentes à Palestina em anexo.

Não se sabe quem é Mattan, mas está claro que ele faz uma oferenda para 'Elat, que é o feminino de El, chefe do panteão cananeu no II milênio a.C., equivalente a Aserá. Nota-se um dado importante. O nome 'Elat está escrito logo acima da árvore, representação de 'Elat/ Aserá. Há uma possibilidade deste jarro e seu conteúdo terem sido uma oferenda à Deusa (HESTRIN, 1991, p. 54).



Figura 2: Inscrição proto-cananéia sobre o jarro do Templo do Fosso em Laquis
 Fonte: Mazar (2003, p. 274).

Também foram escavados vários pingentes ugaríticos que retratam uma Deusa, provavelmente Atirat/'Elat. A figura humana estilizada nestes pingentes contém o rosto, os seios e a região púbica e uma pequena árvore estilizada gravada acima do triângulo púbico.



Figura 3: Pingente Ugarítico
 Fonte: Hestrin (1991, p. 56).

No Negueb, ao sul de Jerusalém, no templo de Arad, arqueólogos encontraram fortes evidências de um lugar de culto onde Javé e Aserá podem ter sido adorados. No santuário interno foram encontrados dois altares diante de um par de pedras verticais, possivelmente lugar de culto a Javé e Aserá. Um outro altar foi encontrado no pátio externo do templo com tigelas dos sacerdotes e cinzas de ossos de animais queimados, no canto uma irmandade local e altares com pedras duplas (THE FORBIDDEN GODDESS, 1993).

Em 1960, a arqueóloga inglesa Kathleen Kenyon descobriu centenas de estatuetas femininas quebradas em uma caverna perto do templo de Salomão em Jerusalém (THE FORBIDDEN GODDESS, 1993).



Figura 4: “Estatuetas judaítas de pilar” feitas de cerâmica, representando Deusas da fertilidade.
Fonte: MAZAR (2003, p. 476).

Em Khirbet el-Qom, ao oeste de Hebron, em 1967, foi descoberto um túmulo judaico da segunda metade do século VIII a.C.²⁶, com uma inscrição na parede interior. Croatto (2001a, p. 36) traduz a inscrição assim:

1. Urijahu [...] sua inscrição.
2. Abençoado seja Urijahu por Javé (*lyhwh*)
3. sua luz por Aserá, a que mantém sua mão sobre ele
4. por sua *rpy*, que...

Em 1968, o arqueólogo americano Paul Lapp escavou um outro artefato muito famoso em Tanac, datando ao final do século X a.C. (HESTRIN, 1991, p. 57). Num

²⁶ Para visualizar imagens das escavações e obter informações mais detalhadas, veja o documentário da Discovery (THE FORBIDDEN GODDESS, 1993).

dos quartos da instalação cültica foram encontrados prensa de óleo, forma para fazer figuras de Aserá, sessenta pesos de tear e 140 ossos de articulações de ovelhas e cabras (NEUENFELDT, 1999, p. 7).

Neste mesmo lugar, um quadrado oco de terracota, aberto na base, composto de quatro níveis ou róis também foi encontrado. Conforme Hestrin (1991, p. 57-58), no rol inferior, uma mulher nua flanqueada por dois leões é mais uma representação de Aserá, Deusa-mãe. No segundo rol, temos uma abertura vazia no meio flanqueada por duas esfinges (corpo de leão, asas de pássaros e cabeça de mulher). O terceiro rol traz uma árvore sagrada da qual saem três pares de galhos, simbolizando a Deusa principal, Aserá, consorte de Baal



Figura 5: Pedestal de culto de Tanac
Fonte: MAZAR (2003, p. 366).

e fonte da fertilidade, sendo flanqueada possivelmente por duas leoas. No rol superior, temos um touro sem chifres, com um disco de sol em cima, o que simboliza o Deus supremo não só na Mesopotâmia e no panteão hitita, como também no panteão cananeu. O jovem touro representa Baal, principal Deus do panteão cananeu, que no II milênio a.C. substituiu El, cabeça do panteão.

Segundo Hestrin (1991, p. 56), em 1975-1976, o arqueólogo israelita Ze'ev Meshel, em Kuntillet 'Ajrud, 50km ao sul de Cades-Barnea, na antiga estrada de Gaza a Elat, escavou uma pousada no deserto que continha várias inscrições. Controlado por Israel, este posto estatal encontrava-se em território de Judá e funcionou aproximadamente entre 800-775 a.C. No prédio principal, em sua entrada, duas jarras de armazenagem com desenhos e inscrições foram encontradas e identificadas como *pithos A* e *pithos B*. Na inscrição do *pithos A* se lê (HESTRIN, 1991, p. 56):

Diz... Diga a Jehallel... Josafá e...:
Abençoo-vos em YHWH de Samaria e sua Asherah.

No *pithos* B se lê:

Diz Amarjahu: Diga ao meu Senhor: Estás bem?
Abençoo-te em YHWH de Teman e sua Asherah
Ele te abençoa e te guarde e com meu senhor.

Neste *pithos*²⁷ aparecem três figuras. Duas são masculinas (pênis em destaque) e retratam o Deus egípcio Bes; a terceira é claramente feminina (seios em destaque) tocando uma lira.



Figura 6: Pinturas e inscrições sobre um *pithos* em Kuntillet 'Ajrud
Fonte: Mazar (2003, p. 426).

Para Mazar (2003, p. 428), “as descobertas em Kuntillet 'Ajrud abrem uma janela para o mundo da religião israelita da época em um período anterior à teologia deuteronomista de Jerusalém”.

Imagens eróticas como esta apontam que apesar de no antigo Israel existir uma tendência anicônica, esta convivia com tradições que utilizavam imagens visuais da divindade (REIMER, 2005, p. 15).

Hestrin (1991, p. 55-56) aponta outra pintura egípcia, do túmulo do faraó Tuthmosis III, onde está retratada uma Deusa²⁸ em forma humana no tronco de uma árvore, apresentando alimento para o rei através do seio que é sustentado pelo braço, ambos saindo da árvore.

²⁷ Day (1997) destaca que pesquisadores discordam que “sua Aserá” refira-se a Deusa Aserá, parecendo ser mais a seu símbolo, o poste sagrado.

²⁸ Conforme Rose-Marie Hagen e Rainer Hagen (2006, p. 182) pode-se ler no desenho que a deusa das árvores “Hátor – do sicômoro – meridional” dá um seio ao faraó defunto. “Ele é aleitado por sua mãe Isis”. Isis e Hátor, as Grandes Mães, fundiram-se no decorrer dos séculos numa única divindade.



Figura 7: Pintura egípcia do túmulo do Faraó Tuthmosis III
 Fonte: Rose-Marie & Rainer Hagen (2006, p. 182).

Para Dever (*apud* THE FORBIDDEN GODDESS, 1993), a dama-leão também é uma forte evidência de que Aserá existiu como Deusa no início de Israel. No mundo antigo, o leão quase sempre acompanhou o Deus chefe. Em uma estela egípcia, a Deusa despida em cima de um leão é chamada de Qudshu, que para William F. Albright (*apud* HESTRIN, 1991, p. 55) e Frank M. Cross (*apud* HESTRIN, 1991, p. 55) é o equivalente egípcio do ugarítico 'Atirat/ 'Elat e do bíblico Aserá. Em outra figura a árvore sagrada que representa Aserá é colocada em cima de um leão (HESTRIN, 1991, p. 55-57).

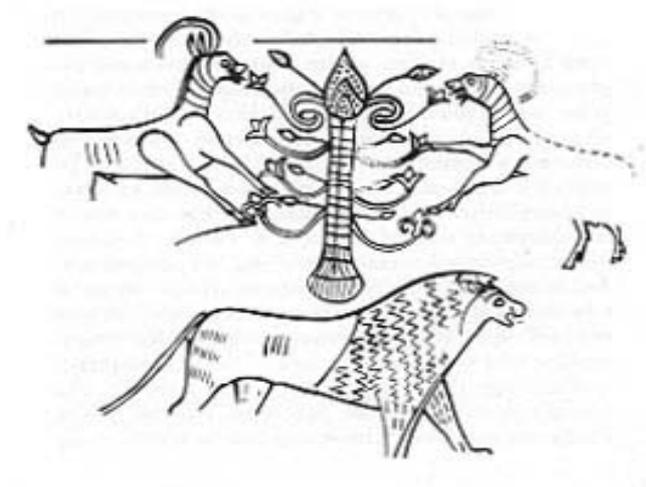


Figura 8: Pintura árvore sagrada flanqueada de leões
 Fonte: Hestrin (1991, p. 58).

Todas essas descobertas são fortes evidências da existência de Aserá enquanto Deusa. Parece claro que por determinado tempo essa Deusa teve mais espaço e representatividade na vida do povo em Canaã/Israel, até ser taxada como a causa de todos os males que o povo estava sofrendo nas mãos de seus dominadores, em especial na época da dominação Babilônica (597-539 a.C.), com toda experiência de destruição e exílio. Conforme Ottermann (2005, p. 48),

Aserá, na maioria do tempo venerada sob o corpo de uma árvore, era, inicialmente, a parceira de YHWH, mas com o crescente desenvolvimento do javismo como religião de um deus masculino, transcendente e único, ela foi taxada como sua maior rival e inimiga.

As venerações a Aserá exprimiam “rituais para a fertilidade da terra e as bênçãos dos antepassados davam esperança ao povo, para o bem-estar de suas famílias, e santificavam a posse do campo e das terras de pastos” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 326).

A existência da Deusa Aserá remonta a uma época de adoração a vários Deuses e Deusas. Ottermann (2005, p. 49) afirma que

o culto da Deusa Árvore Aserá realizava-se, principalmente, em torno de uma árvore natural ou estilizada, ou seja, de um poste sagrado que podia estar ao lado de um altar seu ou de uma outra divindade, inclusive YHWH. Porém, seu culto foi realizado, de preferência, debaixo de uma árvore natural, nos chamados 'lugares altos', santuários ao ar vivo no topo das colinas e montanhas. Na maioria do tempo, uma imagem ou símbolo de Aserá estava também presente dentro do próprio templo de Jerusalém.

O fato de Aserá ter sido adorada principalmente nos chamados ‘lugares altos’ (*bāmôt*), espaços abertos ao ar livre, provavelmente no topo das colinas, dificultou a identificação arqueológica de sua existência. “A evidência arqueológica mais clara e definitiva da popularidade desse tipo de prática religiosa, em todo o reino, é a descoberta de centenas de figuras de barro de deusas da fertilidade nuas em todos os sítios da antiga monarquia em Judá” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 327).

Uma religião, centrada em Javé (um Deus sem imagens – monoteísmo anicônico), vai se construindo e se impondo a partir da proibição a qualquer tipo de representação religiosa que não fosse Javé. De fonte politeísta, Israel passa a se constituir monoteísta, pelo menos na religião oficial. Provavelmente, adorações a Deuses e Deusas dentro das casas continuaram por longo tempo. A centralização

em Javé, que nesse processo também se apropriou das funções de Aserá, afetou profundamente inúmeras representações religiosas²⁹.

2.4.2 Aserá na Bíblia Hebraica

A proibição “não plantarás um poste sagrado ou qualquer árvore ao lado de um altar de Javé teu Deus que hajias feito para ti, nem levantarás uma estela, porque Javé teu Deus a odeia” (Dt 16,21-22), conforme Croatto (2001a, p. 42), revela que o objeto que simboliza Aserá é feito de madeira, que está plantado, ou seja, é um poste ou uma estaca e não uma estátua, que sua colocação “ao lado de um altar de Javé” transparece o caráter cultural do símbolo e principalmente a associação da Deusa simbolizada junto com o próprio Javé.

Conforme Croatto (2001a, p. 40-43) os termos que designam Aserá como objeto cúllico são: no singular ‘poste’, ^{2a}*shērāh*, que aparece em diversas passagens bíblicas (Dt 16,21; Jz 6,25.26.28.30; 1Rs 16,33; 2Rs 13,6; 17,16; 18,4; 21,3; 23,6; 23,15), já no plural ‘os postes’, ^{2a}*shērôt*, que é encontrado em poucas passagens (2Cr 19,3; 33,3; e no singular em 2Rs 21,3). No plural, aparece geralmente no masculino ^{2a}*shērīm* (Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3; 1Rs 14,15.23; 2Rs 17,10; 23,14; Is 17,8; 27,9; Jr 17,2; Mq 5,13; 2Cr 14,2; 17,6; 24,18; 31,1; 34,3.4.7). Nestas citações o termo já perdeu seu sentido original de símbolo da Deusa Aserá (^{2a}*shērāh*), num processo de “masculinização” que tenta apagar qualquer memória da Deusa. No singular menções a Aserá ^{2a}*shērāh* enquanto Deusa estariam em 1Rs 15,13; 18,19; 2Rs 21,7; 23,4³⁰; 23,7; 2Cr 15,16 e no plural ^{2a}*shērôt*, em Jz 3,7.

Concordamos com Dever (*apud* THE FORBIDDEN GODDESS, 1993), quando este afirma que Aserá era venerada ao lado de Javé no antigo Israel, que a idéia monoteísta transmitida pela Torá não esconde isso e que nos mesmos escritos existem cerca de quarenta referências a Aserá ou a seu símbolo (árvore ou tronco de árvore).

Atualmente são identificadas 40 passagens bíblicas que mencionam Aserá ou seus símbolos, ‘poste-sagrado’ (também traduzido por ‘poste-ídolo’ ou ‘estelas’) e ‘árvore’. Abaixo, nas citações, usamos a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002) e

²⁹ Para uma visão mais geral sobre os impactos histórico-culturais do aniconismo identitário em Israel, cf. Rocha (2007).

³⁰ Para Day (1997), o fato do nome de Aserá vir equiparado ao nome de Baal, bem como com o Exército dos Céus, indica que Aserá também era uma divindade.

subdividimos as referências a partir daquilo que cada termo designa, seguindo a sugestão de Croatto (2001a, p. 40-43).

2.4.2.1 *Aserá como Deusa, no singular: ^ʔa^hshērāh*

1Rs 15,13: “Chegou a retirar de sua avó a dignidade de Grande Dama, porque ela fizera um ídolo para **Aserá** [אֲשֵׁרָה – ^ʔa^hshērāh]; Asa quebrou o ídolo e queimou-o no vale do Cedron”.

As traduções das Bíblias Peregrino (2002) e CNBB (2008) traduzem ^ʔa^hshērāh como ‘Astarte’, divindade assíria. A TEB (2002) e Pastoral (1990) por ‘Aserá’. Já a tradução Almeida (1993) por ‘poste-ídolo’, termo carregado de preconceito, pois menciona a Deusa como um objeto idolátrico simplesmente.

1Rs 18,19: “Pois bem, manda que se reúna junto de mim, no monte Carmelo, todo o Israel com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas de **Aserá** [אֲשֵׁרָה – ^ʔa^hshērāh], que comem à mesa de Jezabel”.

Aqui é interessante, pois as traduções Peregrino (2002) e Pastoral (1990) excluem a referência aos profetas de Aserá. A CNBB (2008) e TEB (2002) traduzem por ‘Aserá’ e a Almeida (1993) novamente por ‘poste-ídolo’.

2Rs 21,7: “Colocou o ídolo de **Aserá** [אֲשֵׁרָה – ^ʔa^hshērāh] que mandara esculpir, no Templo, do qual lahweh dissera a Davi e a seu filho Salomão: Neste Templo e em Jerusalém, cidade que escolhi entre todas as tribos de Israel, colocarei meu Nome para sempre”.

A tradução Peregrino (2002) traduz por ‘imagem de Astarte’. A TEB (2002) e Pastoral (1990) por ‘ídolo de Aserá’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado de Aserá’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’. Ressaltamos que a utilização do termo ‘ídolo’ vem carregada de sentido pejorativo pois remete à idolatria, tão combatida pela tradição judaico-cristã.

2Rs 23,4: “O rei ordenou a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de lahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para **Aserá** [אֲשֵׁרָה – ^ʔa^hshērāh] e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou suas cinzas para Betel”.

A tradução TEB (2002) utiliza ‘Aserá’. A Pastoral (1990), ‘ídolo de Aserá’. Já as traduções CNBB (2008) e Peregrino (2002), ‘Astarte’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

2Rs 23,7: “Demoliu as casas dos prostitutos sagrados, que estavam no Templo de lahweh, onde as mulheres teciam véus para **Aserá** [אֲשֶׁרָה – ^{2a}shērāh]”.

As traduções TEB (2002), Pastoral (1990) e CNBB (2008) traduzem por ‘Aserá’. A Peregrino (2002), ‘Astarte’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

2Cr 15,16: “Até Maaca, mãe do rei Asa, foi destituída da dignidade de Grande Dama, por ter feito um ídolo para **Aserá** [אֲשֶׁרָה – ^{2a}shērāh]; Asa quebrou o ídolo, reduziu-o a pó e queimou-o na torrente do Cedron”.

As traduções TEB (2002) e Pastoral (1990) utilizam ‘Aserá’ como ídolo. A CNBB (2008), ‘imagem para Aserá’. A Peregrino (2002), ‘imagem para Astarte’ e a Almeida (1993), ‘Aserá’.

2.4.2.2 Aserá como Deusa, no plural: ^{2a}shērôt

Jz 3,7: “Os israelitas fizeram o que é mau aos olhos de lahweh. Esqueceram lahweh seu Deus para servir aos baais e às **aserás** [אֲשֶׁרֹת – ^{2a}shērôt]”.

‘Astarte’ é novamente utilizada nas traduções Peregrino (2002) e CNBB (2008). A TEB (2002), ‘Aserás’. A Pastoral (1990), ‘Aserá’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

2.4.2.3 Aserá como objeto cúltilo, no singular: ^{2a}shērāh

Dt 16,21: “Não plantarás um **poste sagrado** [אֲשֶׁרָה – ^{2a}shērāh] ou qualquer árvore ao lado de um altar de lahweh teu Deus que hajas feito para ti”.

A CNBB (2008) traduz por ‘tronco sagrado’. A TEB (2002), ‘poste de madeira’. A Peregrino (2002), ‘postes sagrados’. A Pastoral (1990), ‘poste sagrado’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

Jz 6,25: “Aconteceu que, naquela mesma noite, lahweh disse a Gedeão: Toma o touro de teu pai, o touro de sete anos, de uma segunda cria destrói o altar de Baal que pertence a teu pai e quebra o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2ª}shērāh] que está ao lado”.

A TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘poste sagrado’. A CNBB (2008) por ‘tronco sagrado’. A Almeida (1993), ‘poste-ídolo’. A Peregrino (2002), ‘árvore sagrada’, seu editor destaca que a árvore sagrada pode ser um pau ou haste fincada na terra, como símbolo da divindade feminina cananéia.

Jz 6,26: “Em seguida construirás a lahweh teu Deus, no cume desse lugar forte, um altar feito segundo a regra. Tomarás então o touro da segunda cria e o oferecerás em holocausto sobre a lenha do **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2ª}shērāh] que terás destruído”.

As traduções Pastoral (1990) e TEB (2002) utilizam ‘poste sagrado’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’. A Almeida (1993), ‘poste-ídolo’ e a Peregrino (2002) por ‘árvore’, seu editor afirma que o destino da árvore como combustível do sacrifício à Javé, simboliza o triunfo do culto de Javé e expressa a fidelidade dos bons javistas.

Jz 6,28: “No dia seguinte, bem cedo, o povo da cidade se levantou, e eis que o altar de Baal tinha sido destruído, o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2ª}shērāh] que estava ao lado tinha sido cortado, e o touro da segunda cria fora oferecido em holocausto sobre o altar recém-construído”.

A TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘poste sagrado’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’. A Peregrino (2002), ‘árvore sagrada’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

Jz 6,30: “Os habitantes da cidade disseram então a Joás: Traze para fora o teu filho, para que morra, porquanto destruiu o altar de Baal e cortou o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2ª}shērāh] que estava ao lado”.

Novamente a Pastoral (1990) e a TEB (2002) utilizam ‘poste sagrado’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’. A Peregrino (2002), ‘árvore sagrada’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

1Rs 16,33: “Acab erigiu também um **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2ª}shērāh] e cometeu ainda outros pecados, irritando lahweh, Deus de Israel, mais que todos os reis de Israel que o precederam”.

‘Poste sagrado’ é utilizado pela TEB (2002) e Pastoral (1990). A Peregrino (2002), ‘estela’. A CNBB (2008), ‘poste idolátrico’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

2Rs 13,6: “Todavia, não se apartaram do pecado ao qual a casa de Jeroboão havia arrastado Israel; obstinaram-se nele e até mesmo o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh] permaneceu de pé em Samaria”.

2Rs 17,16: “Rejeitaram todos os mandamentos de Iahweh seu Deus, fabricaram para si estátuas de metal fundido, os dois bezerros de ouro, fizeram um **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh], adoraram todo o exército do céu e prestaram culto a Baal”.

2Rs 18,4: “Foi ele que aboliu os lugares altos, quebrou as estelas, cortou o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh], e reduziu a pedaços a serpente de bronze que Moisés havia feito, pois os israelitas até então ofereciam-lhe incenso; chamavam-na Noestā”.

2Rs 21,3: “Reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh], como havia feito Acab, rei de Israel, e prostou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto”.

Nestas quatro passagens bíblicas a CNBB (2008) traduz por ‘tronco sagrado’. A Peregrino (2002) por ‘estela’ e ‘estelas’, em 2Rs 18,4. A Almeida (1993), ‘poste-ídolo’. A Pastoral (1990) e a TEB (2002), ‘poste sagrado’ e ‘postes sagrados’, em 2Rs 18,4.

2Rs 23,6: “Transportou do Templo de Iahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh] e queimou-o no vale do Cedron; reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas na vala comum”.

A TEB (2002) traduz por ‘poste sagrado’. Já a Pastoral (1990) por ‘ídolo Aserá’. A Peregrino (2002), ‘estela’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’ e a Almeida (1993), ‘poste-ídolo’.

2Rs 23,15: “Demoliu também o altar que estava em Betel, o lugar alto edificado por Jeroboão, filho de Nabat, que havia arrastado Israel ao pecado; demoliu também esse altar e esse lugar alto, queimou o lugar alto e o reduziu a pó; queimou o **poste sagrado** [שֵׁרָאֵן – ^{2a}shērāh]”.

A Peregrino (2002) utiliza ‘estela’. A TEB (2002) e Pastoral (1990), ‘poste sagrado’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’. É interessante a menção, do editor da Peregrino, de que a destruição do altar em Betel mostra que Josias tinha estendido

seu domínio político até a região de Efraim. Essa expansão, como já vimos, foi possível devido a decadência da Assíria. Josias tinha pretensões de unificar um novo reino, como nos tempos de Davi, com um santuário central, como nos tempos de Salomão. Betel era símbolo do cisma que dividiu o território em dois reinos, Norte e Sul, Israel e Judá. Símbolo do começo de um ‘pecado’ que terminou com a destruição do reino do Norte. A purificação de Betel foi um ato simbólico importante para os seguidores de Javé.

2.4.2.4 Aserá como objeto cúlrico, no plural: ^{ʔa}shērôt e ^{ʔa}shērîm

2Cr 19,3: “Todavia, foi encontrado em ti algo de bom, pois eliminaste da terra as **aserás** [שֵׁרוֹת] – ^{ʔa}shērôt] e aplicaste teu coração à procura de Deus”.

A TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘estelas’. A CNBB (2008), ‘truncos idolátricos’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

2Cr 33,3: “Reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares para os baais, fabricou **postes sagrados** [שֵׁרוֹת] – ^{ʔa}shērôt], prostou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto”.

A Peregrino (2002) utiliza ‘estelas’. A TEB (2002) e Pastoral (1990), ‘postes sagrados’. A Almeida (1993), ‘postes-ídolos’ e a CNBB (2008), ‘postes sagrados’.

Ex 34,13: “Ao contrário, derrubareis os seus altares, quebrareis as suas colunas e os seus **postes sagrados** [שֵׁרוֹת] - ^{ʔa}shērâ]”.

A Almeida (1993) traduz ‘quebrareis as suas colunas e cortareis os seus postes-ídolos’. A TEB (2002), ‘quebrareis as suas estelas; despedaçareis os vasos sagrados’. A Peregrino (2002), ‘destroçarás suas estelas, cortarás suas árvores sagradas’. A Pastoral (1990), ‘quebrem as estelas e postes sagrados’. E a CNBB (2008), ‘quebrareis as colunas sagradas e cortareis os truncos idolátricos’. Esta passagem bíblica é interessante, pois aqui, o termo ‘estela’ representa a divindade masculina. O editor da TEB afirma que as estelas (pedras erguidas) podiam constituir a lembrança de um compromisso (cf. Gn 31,51-52; Ex 24,4; Js 24,25-27), o

memorial de um falecido (cf. Gn 35,20; 2Sm 18,18) ou o sinal de uma presença divina (cf. Gn 28,18), foram condenadas à medida que ofereciam o risco de serem assimiladas a ídolos talhados em pedras (cf. Lv 26,1). Os postes sagrados (hebr. Aserá) eram objetos de madeira, erguidos nos santuários cananeus em honra da deusa Aserá, mãe de Baal e protetora da vegetação. Porém, como já vimos anteriormente o termo ‘estela’ pode também ser uma referência ao símbolo da divindade feminina.

Dt 7,5: “Eis como deveis tratá-los: demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus **postes sagrados** [אֲשֵׁרֵיהֶם – ^{2a}shêrêhem] e queimar seus ídolos”.

A CNBB (2008) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘postes sagrados’. A TEB (2002), ‘vasos sagrados’. A Peregrino (2002), ‘postes’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

Dt 12,3: “Demolireis seus altares, despedaçareis suas estelas, queimareis seus **postes sagrados** [אֲשֵׁרֵיהֶם – ^{2a}shêrêhem] e esmagareis os ídolos dos seus deuses, fazendo com que o nome deles desapareça de tal lugar”.

A TEB (2002) utiliza ‘vasos sagrados’. A Peregrino (2002) e a Pastoral (1990), ‘postes sagrados’. A CNBB (2008), ‘troncos sagrados’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolo’. O editor da Peregrino afirma que as estelas costumavam ser de pedra, com figuras lavradas ou lisas (talvez símbolos fálicos em honra do Baal da fecundidade). Os ‘postes’ eram paus ou estacas, substitutos de ‘árvores sagradas’, geralmente ligados a uma Deusa, Aserá ou Astarte (1Rs 15,13). Para o editor, ao destruir imagens e nomes, se destroem a presença e a lembrança das divindades, o que não evitou a apropriação de atributos, títulos e funções por parte da divindade Javé.

1Rs 14,15: “lahweh ferirá Israel, como o caniço que vacila na água; arrancará Israel desta boa terra que deu a seus pais e o dispersará do outro lado do Rio, porque fizeram seus **postes sagrados** [אֲשֵׁרֵיהֶם – ^{2a}shêrêhem], provocando a ira de lahweh”.

A Pastoral (1990) e a TEB (2002) traduzem por ‘postes sagrados’. A CNBB (2008), ‘postes idolátricos’. A Peregrino (2002), ‘estelas’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

1Rs 14,23: “construindo lugares altos, erguendo estelas e **postes sagrados** [אֲשֵׁרִים – ^{ʔa}shērîm] sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore frondosa”.

A TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem ‘estelas e postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘postes sagrados e estelas’. A CNBB (2008), ‘colunas e postes idolátricos’ e a Almeida (1993), ‘colunas e postes-ídolos’.

2Rs 17,10: “Erigiam para si estelas e **postes sagrados** [אֲשֵׁרִים – ^{ʔa}shērîm] sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore verdejante”.

Novamente a TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘estelas e postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘postes e estelas’. A CNBB (2008), ‘colunas e troncos sagrados’ e a Almeida (1993), ‘colunas e postes-ídolos’.

2Rs 23,14: “Quebrou as estelas, cortou os **postes sagrados** [אֲשֵׁרִים – ^{ʔa}shērîm] e encheu de ossos humanos o seu local”.

A TEB (2002) traduz ‘quebrou as estelas, derrubou os postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘quebrou os postes sagrados, cortou as estelas’. A Almeida (1993), ‘fez em pedaços as colunas e cortou os postes-ídolos’. A Pastoral (1990), ‘quebrou as estelas, derrubou os postes sagrados’ e a CNBB (2008), ‘destruiu as colunas sagradas e arrancou os troncos sagrados’.

2Cr 14,2: “Eliminou os altares do estrangeiro e os lugares altos, despedaçou as estelas, destruiu as **aserás** [אֲשֵׁרִים – ^{ʔa}shērîm]”.

A Almeida (1993) traduz por ‘quebrou as colunas e cortou os postes-ídolos’. A Peregrino (2002), ‘suprimiu as capelas dos lugares altos e os postes’. A Pastoral (1990), ‘demoliu as estelas e derrubou os postes sagrados’. E a CNBB (2008), ‘quebrar as colunas sagradas e cortar os postes idolátricos’.

2Cr 17,6: “Seu coração caminhou nas sendas de lahweh e ele suprimiu de novo em Judá os lugares altos e as **aserás** [אֲשֵׁרִים – ^{ʔa}shērîm]”.

A Pastoral (1990), a TEB (2002) e a CNBB (2008) utilizam ‘postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘estelas’. A Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

2Cr 24,18: “O povo de Judá abandonou o Templo de Iahweh, Deus de Israel, Deus de seus pais, para prestar culto aos **postes sagrados** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm] e aos ídolos”.

A Pastoral (1990) e a TEB (2002) traduzem ‘postes sagrados’. A CNBB (2008), ‘postes idolátricos’. A Peregrino (2002), ‘estelas’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

2Cr 31,1: “Terminadas todas essas festas, todo o Israel que lá se achava saiu pelas cidades de Judá quebrando as estelas, despedaçando as **aserás** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm], demolindo os lugares altos e os altares, para eliminá-los por completo de todo o Judá, Benjamim, Efraim e Manassés. A seguir, todos os israelitas voltaram para suas cidades, cada um para seu patrimônio”.

A Almeida (1993) menciona ‘quebraram as estátuas, cortaram os postes-ídolos’. A TEB (2002), ‘quebrar as estelas, despedaçar os postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘destruindo os postes sagrados, cortando as estelas’. A Pastoral (1990), ‘derrubando os postes sagrados, demolindo as estelas’. A CNBB (2008), ‘reduziram a pó as pedras memoriais, derrubaram os postes sagrados’.

2Cr 33,19: “Sua oração e como foi ouvido, todos os seus pecados e sua impiedade, os sítios onde havia construído os lugares altos e erguido **aserás** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm] e ídolos antes de se ter humilhado, tudo está consignado na história de Hozai”.

2Cr 34,3: “No oitavo ano do seu reinado, quando ainda não era mais que um adolescente, começou a buscar ao Deus de Davi, seu antepassado. No décimo segundo ano do seu reinado, começou a purificar Judá e Jerusalém dos lugares altos, das **aserás** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm], dos ídolos de madeira ou de metal fundido”.

As Bíblias TEB (2002), Pastoral (1990) e CNBB (2008) traduzem por ‘postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘estelas’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

2Cr 34,4: “Derrubaram diante dele os altares dos baais, ele próprio demoliu os altares de incenso que estavam sobre eles, despedaçou as **aserás** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm], os ídolos de madeira ou de metal fundido, e tendo-os reduzido a pó, espalhou o pó sobre os túmulos dos que lhe ofereceram sacrifícios”.

2Cr 34,7: “ele demoliu os altares, as **aserás** אֲשֵׁרִים – ^{2ª}shērîm], quebrou e pulverizou os ídolos, derrubou os altares de incenso em toda a terra de Israel e depois voltou para Jerusalém”.

A TEB (2002), Peregrino (2002), Pastoral (1990) e CNBB (2008) traduzem por ‘postes sagrados’. A Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

Is 17,8: “Ele não tornará a atentar para os altares, obra das suas mãos, objeto que os seus dedos fabricaram; ele não voltará a olhar para as **estelas sagradas** [אֲשֵׁרִים – ^{3a}shērîm], nem para os altares de incenso”.

A Pastoral (1990) utiliza ‘postes sagrados’. A TEB (2002), ‘estelas sagradas’. A Peregrino (2002), ‘estelas’. A CNBB (2008), ‘troncos sagrados’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

Is 27,9: “Porque, com isto, será expiada a iniquidade de Jacó. Este será o fruto que ele há de recolher da renúncia ao seu pecado, quando reduzir todas as pedras do altar a pedaços, como pedras de calcário, quando as **Aserás** [אֲשֵׁרִים – ^{3a}shērîm] e os altares de incenso já não permanecerem de pé”.

A TEB (2002) e a Pastoral (1990) traduzem por ‘postes sagrados’. A Peregrino (2002), ‘estelas’. A CNBB (2008), ‘tronco sagrado’ e a Almeida (1993), ‘postes-ídolos’.

Jr 17,2: “para que seus filhos se lembrem de seus altares e de seus **postes sagrados** [אֲשֵׁרֵהֶם – ^{3a}shērêhēm] perto das árvores verdejantes, sobre as colinas elevadas”.

A TEB (2002), a Peregrino (2002) e a Pastoral (1990) mencionam ‘postes sagrados’. A Almeida (1993), ‘postes-ídolos’. A CNBB (2008), ‘símbolos pagãos’.

Mq 5,13: “arrancarei do teu seio os teus **postes sagrados** [אֲשֵׁרֵיךָ – ^{3a}shêrêkā] e destruirei as tuas cidades”.

A Peregrino (2002) e a TEB (2002) utilizam ‘postes sagrados’. A Pastoral (1990), ‘pilares sagrados’. A CNBB (2008), ‘troncos sagrados de Aserá’ e a Almeida ‘postes-ídolos’.

Este trabalho comparativo entre algumas traduções bíblicas nos ajuda a perceber como tendências de apagar a presença de Aserá nos escritos se fazem presente no exercício de traduzir os mesmos, bem como tendências de masculinizar a imagem da divindade feminina.

A reforma josiânica insere-se, assim, nesta tendência de supressão simbólica. Sendo parte de um processo maior, o de elaboração do monoteísmo hebraico, a reforma josiânica foi realizada a partir de medidas violentas, de tentativas de apagar a imagem, o símbolo de outras divindades, que não fossem Javé, e com isso tentar apagar sua presença e memória na história de Israel³¹.

Por mais que nos esforcemos em falar somente de imagens de Javé libertador, Deus dos pobres, que caminha com seu povo, entre outros discursos, precisamos enfrentar o problema da violência que permeia os escritos da Bíblia Hebraica. A violência está lá, é relatada e tem conseqüentemente provocado um afastamento em muitas pessoas que lêem a Bíblia. Em outras, justificado seus próprios atos violentos. Encará-la de frente, discutir sobre o processo de elaboração da fé que utiliza também da violência para se firmar e se fazer valer é uma atitude necessária ao estudo bíblico sério. Como afirma Magalhães (2007, p. 17), “nos movemos dentro de uma estrutura de símbolos e de configurações históricas bem concretas em que a violência é parte integrante da religião, e assim o é porque é parte integral da própria vida”.

O símbolo da divindade feminina foi purgado em nome de Javé. Reconstruir, mesmo que a partir da negação de textos bíblicos, a presença de Aserá é dizer Elas, as Deusas estavam lá, e por isso estão aqui hoje. O grande poder do símbolo é a capacidade de dizer várias coisas, significar inúmeros sentidos e com isso se perpetuar no imaginário simbólico de um povo. Mesmo suprimida pela reforma josiânica e pela releitura do exílio, Aserá sobreviveu. A divindade feminina sobreviveu, encontrando outras formas de se manifestar como representação social ao longo da história, porque assim como a violência integra a vida, o feminino ainda mais o é parte constituinte dela.

2.5 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

Pode ser equivocado querer defender, neste contexto, uma sociedade no antigo Israel onde a mulher possuía forte papel ou participação social, pelo simples fato de existirem as representações de Deusas. Pelo contrário, como reflete Simone

³¹ Sobre violência simbólica e monoteísmo, cf. Magalhães (2007). O autor aborda de uma forma interessante o desdobrar da violência como parte dos valores incorporados por sistemas monoteístas. A violência não é um “mero acidente de percurso da religião, antes encontra-se no seu nascedouro e em seus símbolos fundacionais”.

de Beauvoir (2002, p. 91), o culto à Deusa pode acontecer dentro de um contexto patriarcal. Porém, a perda de representação da Deusa, além de levar ao enfraquecimento do próprio universo simbólico masculino, atinge profundamente e principalmente o universo simbólico das mulheres. Desta forma, o culto a Aserá vai sobrevivendo, até ser definitivamente proibido e suprimido dos espaços religiosos oficiais³². No entanto, o imaginário feminino da divindade, mesmo marginalizado, continua presente na vida de mulheres e homens, atravessando séculos e encontrando formas de burlar a teologia oficial.

É nesse contexto patriarcal que Javé se torna uma forte representação masculina do sagrado, justificando a dominação masculina, tanto no âmbito social, econômico, político, quanto religioso. A religião oficial israelita absorve, então, uma identidade fortemente masculina, na qual o feminino passa a ser relegado ao espaço particular das mulheres.

A reforma do rei Josias pode ter sido o evento mais incisivo e impactante, que negativizou e suprimiu inúmeras expressões religiosas, que não Javé, em especial a reverência à Deusa Aserá, contribuindo decisivamente para a afirmação do monoteísmo anicônico (práticas religiosas sem a utilização de imagens) como um credo nacional do povo hebreu, nos limites do reino de Judá e sua abrangência. Porém, a supressão de divindades femininas foi uma das medidas dentro de um longo processo de instituição do monoteísmo no antigo Israel, não se restringindo somente a época de Josias.

A elaboração e instituição do monoteísmo hebraico se deram a partir de um contexto politeísta, no qual Deuses e Deusas faziam parte das representações simbólicas do sagrado. A centralidade em Javé não foi um processo pacífico, pelo contrário, envolveu destruição, profanação, destituição e assassinatos, realidade bem elucidada em 2Rs 23,4-7. No próximo capítulo destacaremos alguns aspectos simbólicos da Deusa que queremos resgatar e quais são as relevâncias de falar da Deusa na atualidade.

³² O pesquisador Ribeiro (2006) aborda a expulsão da Deusa e suas sacerdotisas do templo (pós-exílio), refletindo o texto de Zc 5,5-11.

3 IMPLICAÇÕES PARA O IMAGINÁRIO FEMININO DA DIVINDADE

No primeiro capítulo definimos imaginário como “um sistema de idéias e imagens de representação coletiva” (PESAVENTO, 2005, p. 43), que mulheres e homens constroem para dar sentido à vida e às coisas que os cercam. Imaginário feminino da divindade é, pois, parte de um sistema de idéias e imagens femininas construídas, reconstruídas e utilizadas para representar coletivamente a divindade, como Deusa. Conforme Croatto (2001, p. 118),

o símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa. Funda todas as outras. Tem seu valor essencial que é necessário destacar mais uma vez: o símbolo ‘faz pensar’; o símbolo ‘diz sempre mais do que diz’. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma. Por isso é a linguagem dos sonhos, da poesia, do amor, da experiência religiosa.

Reconstruir a divindade como Deusa implica, primeiramente, em re-pensar o imaginário masculino da divindade, que se reveste de um *status* único, dominante e patriarcal. Mas implica também re-pensar o silenciamento das representações femininas da divindade, sua negativização, proibição e supressão, re-imaginando a Deusa a partir de símbolos já existentes historicamente ou de possibilidades novas.

Quando utilizamos o termo ‘re-imaginar’, fazemo-lo a partir das idéias de Christ (2005), que destaca a re-imaginação como um processo de afirmação do poder, do corpo e da vontade feminina. Re-imaginar é questionar compreensões fechadas acerca do poder divino, questionar a dominação masculina sobre mulheres, homens e outros seres vivos. Re-imaginar é poder dar voz àquilo que nunca deixou de existir, o imaginário feminino da divindade, a representação feminina da Deusa.

Falar da Deusa na atualidade não é nenhuma novidade. Existe hoje o chamado ‘movimento contemporâneo da Deusa’, que nomeia toda uma dinâmica de pessoas que vivenciam uma espiritualidade a partir de representações simbólicas das Deusas. Nossa pesquisa se soma a muitas outras.

A Deusa como uma representação coletiva questiona politicamente construções monoteístas patriarcais que silenciaram e excluíram mulheres do discurso teológico sobre o sagrado. A Deusa como fonte de vida, força, amor e criatividade questiona o lugar e os espaços aos quais as mulheres foram relegadas

nas instituições religiosas e, muitas vezes, silenciadas em suas opiniões, visões e possibilidades de assumir, conduzir e administrar cargos de poder.

A Deusa, como representação, provoca a estudar e reler textos bíblicos construídos e ordenados para legitimar Deus, Javé, como único, com um olhar crítico frente à teologia monoteísta patriarcal. Com isso, não queremos afirmar que o imaginário masculino da divindade deva ser agora suprimido ou negativizado. Não vamos cair no mesmo erro histórico. Pelo contrário, queremos afirmar que fechar experiências culturais e religiosas em uma única possibilidade é uma posição, postura e atitude que omite um universo rico em representações simbólicas.

Por isto mesmo, o desafio foi e é relermos textos bíblicos perguntando por quem é silenciada(o). Concordamos com Neuenfeldt (2006, p. 92) que

ler o texto contra ele mesmo, a partir da proibição, da condenação, da denúncia ou das práticas consideradas incorretas e transgressoras, representa outra possibilidade metodológica para resgatar as práticas e as experiências das mulheres. Este é um exercício que tem sido chamado de hermenêutica bíblica feminista.

Estamos fazendo este exercício hermenêutico no decorrer do trabalho. Acreditamos que o processo de supressão do culto e da imagem da Deusa Aserá traz consigo conseqüências profundas para as relações de gênero, afetando em especial a realidade das mulheres, que tinham na Deusa uma possibilidade de representação simbólica do feminino, enquanto sagrado.

Este olhar crítico para a história e para o texto bíblico, chamado de hermenêutica feminista e de gênero, nos deu as ferramentas necessárias para analisar a diversidade simbólica do antigo Israel, reconstruindo a partir daí a presença da Deusa Aserá. “Ler textos bíblicos numa perspectiva feminista é questionar profundamente as concepções androcêntricas e patriarcais que perpassam nossas milenares experiências, seus textos e suas interpretações” (RICTHER REIMER, 2005, p. 34).

3.1 HERMENÊUTICA FEMINISTA E DE GÊNERO DA BÍBLIA

Analisar textos bíblicos perguntando pelo imaginário feminino da divindade, a partir de uma hermenêutica feminista, é uma maneira de questionar e investigar realidades de mulheres. Agregar a este enfoque feminista a categoria de gênero

amplia nossos horizontes e soma a esta análise aspectos das relações tecidas entre mulheres e homens, nas diversas dimensões e esferas da vida e da sociedade, sendo nesta pesquisa, em especial, as relações, construções e re-significações simbólicas em torno das representações das divindades no antigo Israel.

Conforme Zunhammer (1996, p. 210), no *Dicionário de Teologia Feminista*, “hermenêutica é a ciência que se ocupa com a explicação e a interpretação de escritos, textos, declarações, relatórios”, e existe enquanto ciência porque entre a criação do texto e a(o) intérprete existem obstáculos temporais, espaciais e compreensivos.

Nesta mesma direção, Gebara (1994, p. 61) afirma que hermenêutica “é o conjunto de operações que utilizamos na tarefa de compreender um texto, de aproximá-lo de nós, sobretudo quando se trata de um texto cronologicamente e culturalmente distante”.

O termo ‘hermenêutica’ vem do verbo grego *hermeneuein*, significando também ‘interpretar’ e indica, sobretudo, “os princípios que regem as interpretações dos textos” (WEGNER, 1998, p. 11).

O alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834) (*apud* REIMER, s.d., p. 9) foi quem impulsionou a formulação de uma teoria da hermenêutica, tanto que é considerado fundador da hermenêutica moderna.

Para Schleiermacher, a hermenêutica não deve ser somente uma disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas deve constituir-se como a *arte do compreender em geral*. Segundo ele, *sem compreender não é possível interpretar e explicar. Quem compreende – compreendendo, interpreta e explica -, ultrapassa o texto e as objetivações lingüísticas do pensamento do autor e alcança o próprio pensamento do autor* (REIMER, s.d., p. 9).

Para Croatto (1986, p. 9), o lugar privilegiado da hermenêutica é, primeiramente, a interpretação dos textos. No entanto, é relevante a constatação de que o intérprete e sua leitura são condicionados por uma pré-compreensão que surge de seu contexto vital, e que todo ato hermenêutico contribui para ampliação do sentido do texto em estudo.

No diálogo entre texto e intérprete, o intérprete não é alguém neutro, mas alguém que vai ao texto com as visões de mundo de sua época, do contexto no qual está inserido. Da mesma forma, o texto não é neutro e sim é uma construção de grupos sociais que visavam legitimar determinada realidade ou projetar uma

proposição de mundo no texto. “É nesse sentido que a experiência das mulheres entra como ponto de partida para a hermenêutica feminista” (NEUNFELDT, 2000, p. 48).

O corpo é o lugar privilegiado da experiência feita pelas mulheres. “É a partir de cada corpo de mulher que tem a sua experiência com o sagrado, que vive a experiência do divino na sua corporalidade, que se faz a hermenêutica e teologia feminista” (NEUNFELDT, 2000, p. 49-50).

Schüssler Fiorenza (1992, p. 89) aponta que “uma análise sistêmica de textos androcêntricos” não é suficiente. Junto com esta análise deve haver uma “hermenêutica feminista de suspeita, que entende textos androcêntricos como articulação ideológica de varões expressando e também mantendo, condições históricas patriarcais”. Neste sentido, Neuenfeldt (2000, p. 50) afirma que

uma hermenêutica feminista deve tomar em conta e respeitar as distinções individuais e culturais das mulheres, mas deve denunciar o patriarcado como a ordem sexista e androcêntrica que limita, oprime e explora as mulheres. A hermenêutica feminista tem o papel fundamental de denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal que na própria Escritura.

A hermenêutica feminista trata, assim, diretamente do silenciamento que as mulheres sofreram no processo de formulação dos textos da Bíblia, em consequência de seu silenciamento histórico. Este processo invisibilizou o protagonismo das mulheres e as desautorizou de assumirem funções de poder no decorrer da história (RICHTER REIMER, 2005, p. 16), em geral, em virtude de processos de violência e interdição. É claro que a hermenêutica feminista trata também de uma análise ou perspectiva a partir da qual se analisa qualquer representação.

É muito importante termos consciência de que quando falamos de antigo Israel, falamos de um amplo universo simbólico, com diversos grupos. É fato que grupos adeptos do culto a Javé ganharam força no decorrer da história, mas não foram o único grupo israelita. Dentro do próprio culto a Javé havia diferenciações.

Apesar de os textos bíblicos falarem da Deusa na perspectiva da proibição e da negação, precisamos levar em conta aspectos no qual a dimensão do feminino

no sagrado sobrevive, mesmo que apenas como um atributo da divindade masculina³³.

Portanto, como esboça Tea Frigerio (1994, p.30), no processo hermenêutico é necessário:

- a) Respeitar a autonomia do texto. [...]
- b) Ir ao texto com as perguntas que nós mulheres temos hoje.
- c) Superar os condicionamentos do patriarcalismo. O texto bíblico não é neutro. Seu contexto determinou o escrito que chega até nós.
- d) Alimentar constantemente a suspeita ideológica.

Gênero, para Richter Reimer (2004, p. 37), é uma categoria de análise que abrange todas as realidades e dimensões da vida, tanto pessoal, familiar, quanto coletiva (cultural, social, econômica, religiosa, política, sexual...). A categoria de gênero “entende o ser humano dentro de um emaranhado de relações que ele próprio ajuda a construir e/ou a reproduzir consciente ou inconscientemente” (p. 37).

O conceito gênero refere-se a um sistema de papéis e relações entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens. Essas relações não são determinadas pela biologia, mas pelo contexto social, político, econômico, cultural e religioso. Gênero é, portanto, uma construção social de relações (RICHTER REIMER, 2004, p. 38).

Para Weiler (2000, p. 37), uma hermenêutica bíblica de gênero contribui para a compreensão e identificação de como as imagens e os símbolos do feminino e do masculino são utilizadas no cotidiano, tanto do escrito quanto na leitura do escrito, ampliando os horizontes para além do escrito.

O fato de as características de gênero serem construções sociais, passíveis de mudança é para Neuenfeldt (2000, p. 489), “a contribuição específica do instrumental das relações de gênero à hermenêutica feminista”. A categoria de gênero amplia as possibilidades de abordagem da hermenêutica feminista, permitindo

não isolar as mulheres para analisá-las como um grupo à parte, sem interconexão com outros grupos e outras condições, mas buscar o contexto das tramas sociais. Isto faz com que se vá além da visibilização dos sujeitos mulheres, para perguntar pelas relações de poder, de classe, de gênero e de geração presentes nos textos bíblicos em estudo (NEUENFELDT, 2006, p. 80).

³³ No primeiro capítulo fizemos menção a alguns atributos de outras divindades apropriados a Javé no processo de desenvolvimento do monoteísmo hebraico.

Em nossa crítica feminista ao Primeiro Testamento precisamos cuidar para não cair na armadilha do antijudaísmo, principalmente quando reconstruímos a presença das Deusas. Isto não significa que não devemos falar da importância que as divindades femininas tiveram no antigo Israel, do processo de supressão e negativização. Entretanto é necessário que contextualizemos historicamente nosso falar sobre a Deusa, pois quando grupos judaicos primitivos, “para quem a deusa era um espinho no olho, são identificados simplesmente como os judeus, em generalização sem referência a um tempo específico, deve ser constatado um estreitamento do olhar antijudaico” (WACKER, 2008, p. 58).

A leitura feminista da Bíblia não é simples, pois estamos diante de textos antigos, com culturas, época e gramáticas diferentes das nossas. Por isto, “a hermenêutica que assume as relações sociais de gênero como lugar privilegiado da leitura deve ser atrevida, ir além dos cânones tradicionais da ciência exegética” (PEREIRA, 1996, p. 5).

3.2 A DEUSA COMO UMA POSSIBILIDADE SIMBÓLICA DO SAGRADO

Uma única possibilidade simbólica do sagrado, como representação masculina, ajudou historicamente a legitimar práticas opressoras masculinas. Sabemos que na Antiguidade também existiram representações de Deusas com características militares e guerreiras, apesar de menos que os Deuses. Por isto, quando falamos da Deusa hoje, precisamos nos questionar sobre que atributos da Deusa desejamos reconstruir e irão contribuir no tecer de relações de gênero saudáveis, libertadoras e gostosas, que tragam mais vida para a humanidade.

O discurso bíblico-feminista precisa levar em conta as últimas descobertas sobre a história da religião pré-monoteísta de Israel. “É preciso esclarecimento histórico da extensão em que divindades femininas eram cultuadas no Israel bíblico, ao lado ou até em lugar de YHWH, e da forma como mulheres participavam disso ou também eram as portadoras principais” (WACKER, 2008, p. 35).

As descobertas arqueológicas das últimas décadas trouxeram informações de que anteriormente não se dispunha. Nosso discurso a partir da Bíblia precisa estar atento a estes dados. A pesquisa não para e com ela também evoluímos em nossas análises, agregando ao nosso estudo e discurso bíblico informações que nos aproximem mais do que foi o ambiente vital dos grupos que estudamos.

Neste movimento de descobertas, mulheres e homens, cada grupo a sua maneira tem cada vez mais recorrido à representação da Deusa. De fato existe hoje um 'movimento da Deusa'. Na atualidade, vários grupos, seja no seio de instituições tradicionais seja fora delas, têm refletido aspectos históricos e culturais que ajudam na reconstrução do imaginário feminino da divindade. Esta realidade simplesmente nos mostra que uma imagem exclusivamente masculina da divindade não é capaz de suprir nossas necessidades de representação simbólica³⁴.

Essa atitude de reconstruir a presença das Deusas, em diversos contextos e espaços, critica fortemente a cultura ocidental que ainda é marcada fortemente pelo sistema patriarcal e quiriarcal. “No plano religioso a estrutura hierárquica da dominação patriarcal e da prática da feminilidade que a sociedade deseja se repete na idéia que se tem de Deus ou de deuses e deusas” (SCHOTTROFF; SCHAUMBERGER, 1997, p. 369-374). Por patriarcado entendemos

um sistema hierárquico de dominação de homens sobre mulheres, crianças e demais dependentes, inclusive outros homens. Além disso, o sistema patriarcal torna-se mais complexo, porque vinculado com as dinâmicas de dominação *quiriacal*, isto é, do patriarca *senhor* (do grego *kyrios*), que determina todos os níveis de relações de subordinação na casa, na sociedade, no Estado e nas instituições religiosas (RICHTER REIMER, 2005, p. 19).

Patriarcado, conforme Wacker (2008, p. 51), refere-se “a uma ordem da sociedade determinada, por sua vez, por uma religião ou ideologia do monoteísmo masculino, pela eliminação do feminino divino”. Isso conseqüentemente leva à dominação do mundo e do cosmos, numa atitude de desprezo a mulheres e à natureza.

Para Christ (2005, p. 21), o estudo da Deusa de certa forma foi influenciado pela mentalidade patriarcal, principalmente quando rotulou e identificou a Deusa apenas com as funções de fertilidade e reprodução, o que restringiu a influência do

³⁴ Vale a pena ressaltar, mesmo que brevemente, as indagações que alguns pesquisadores e algumas pesquisadoras vem fazendo dentro da tradição cristã. Como, por exemplo, Pinheiro (2000) que procura compreender a manifestação do arquétipo da Deusa na Trindade e na Mariologia, “diante de uma religião de divindades masculinas, o inconsciente escolheu Maria como a Grande Deusa cristã”. Richter Reimer (2008a), após uma reflexão histórica importante, destaca que muitas vezes na espiritualidade popular, Maria tem o poder e a devoção devidos à divindade. E Martins (2008) que no seu estudo retrata o arquétipo da ‘Mulher Selvagem’, a figura mítica de Lilith e a personagem bíblica Maria Madalena, refletindo sobre a demonização, negativização e confinamento das divindades femininas.

imaginário que as Deusas tinham sobre o indivíduo e o coletivo antigamente. Citando Marija Gimbutas (*apud* CHRIST, 2005, p. 21), a pesquisadora ressalta que

nas culturas pré-patriarcais, deusas eram simbólicas para todos os poderes criativos do universo, não somente para o poder de fazer nascer crianças e colheitas, também para a criatividade que levou à invenção da agricultura e da tecelagem, do fazer objetos de cerâmica, poesias e cânticos, e da própria arte de escrever.

Há que se enfatizar hoje aspectos e funções da Deusa que contribuam com o processo de conscientização das mulheres, enquanto mulheres; que valorizem seus corpos, seus sentimentos, suas visões de mundo, sua inteligência. Falar da força criadora da Deusa possibilita considerar a força que existe dentro de cada mulher, para gerar e manter filhos e filhas, sim, mas também para inventar, criar, gerir e conduzir com inteligência as demandas de nosso mundo.

Segundo o mitólogo Joseph Campbell (*apud* MISTÉRIOS DO DESCONHECIDO, 1997, p. 11),

não resta dúvida de que nas épocas mais remotas da história do homem a força mágica e misteriosa da fêmea era tão maravilhosa quanto o próprio universo; e isto atribuiu à mulher um poder prodigioso, poder este que tem sido uma das principais preocupações da parte masculina da população – como quebrá-lo, controlá-lo e usá-lo para seus próprios fins.

Mecanismos de dominação e controle a partir do homem não ficaram somente nas épocas remotas da história, mas continuam até hoje, revestindo-se de novas faces e características. Por isso, “re-imaginar o poder divino como Deusa tem importantes conseqüências psicológicas e políticas” (CHRIST, 2005, p. 17), como caminho de desconstrução do pensamento que naturaliza a dominação masculina.

Re-imaginações feministas de Deus desafiam todas as imagens e compreensões do poder divino como dominação ou poder sobre, renomeando o poder divino como poder com, como inspiração, simpatia e amor (CHRIST, 2005, p. 17).

Isso é muito importante em nosso discurso sobre a Deusa e Deus. Necessitamos não de um outro lado, o feminino como dominador, mas do equilíbrio saudável. Além do mais, tudo o que é dominador e opressor só é prejudicial.

Conhecer a existência de divindades femininas e “criar alternativa para a imagem do poder masculino como dominação é um assunto profundamente político

que é pertinente a todas as mulheres de todas as cores e todas as culturas – e a homens e a todas as coisas vivas” (CHRIST, 2005, p. 19).

O ato de conhecer é algo próprio do ser humano, dando-se por meio da observação, assimilando crenças religiosas, por meio dos sentimentos e das motivações, num processo que é dinâmico. Portanto, pode-se dizer que “ao conhecer, desvelamos a realidade e a possibilidade de ação e de controle sobre essa mesma realidade, por isso o conhecimento possui uma dimensão política em termos de se ter mais poder sobre tudo o que acontece em nossa vida” (LEHFELD, 2007, p. 23).

O simbólico divino imaginado exclusivamente como masculino desempoderou as mulheres, suprimiu o imaginário feminino da divindade e negativizou as representações e práticas sagradas das mulheres, bem como as próprias mulheres, ao longo da história. Desta forma, “o recente (re)despertar da religião da Deusa é uma religião, e um movimento, de realidades básicas, de nascimento e morte, dos ciclos da Lua e do Sol, da menstruação e da gravidez, da excitação e do orgasmo” (POLLACK, 1998, p. 26).

A memória da Deusa é uma memória da realidade dos corpos das mulheres. Imaginar a divindade como Deusa é falar do feminino e das coisas femininas, a partir do corpo da mulher, de forma positiva e construtiva. Contudo, é importante ter um discurso a partir da Deusa em parceria Deus. Richter Reimer (2004, p. 44) destaca que “a religião, assim, pode ajudar a criar novos paradigmas de relação justa e gostosa entre homens e mulheres. A experiência religiosa pode ajudar a construir relações de poder compartilhado e que parte do princípio dialógico e democrático”.

Christ (2005, p. 26) aponta que re-imaginar de um jeito novo os símbolos utilizando os próprios recursos das tradições não é novidade. “Tradições israelitas antigas, cristãs primitivas, mulçumanas, hindus e budistas foram formadas por um processo de re-imaginar criativamente os símbolos religiosos existentes, a partir de novos pontos de vista”. Re-imaginar a divindade feminina é uma continuação deste processo pelo qual os símbolos foram criados ou ressignificados ao longo do tempo, com um diferencial, hoje estamos conscientes de que somos sujeitos no processo de criação dos símbolos.

Os símbolos são construções humanas condensadas de significado, que refletem a realidade cultural e histórica de um povo. Por serem construções, os

símbolos podem ser alterados e há sempre que se questionar se estão sendo utilizados para oprimir ou para defender a vida (RICTHER REIMER, 2004, p. 45).

Para Croatto (2001b, p. 31), o verdadeiro avanço é recuperar a Deusa, em vista de símbolos femininos claros e equilibrados, dando à mulher possibilidade de um modelo feminino divino que corresponda a ela e para que desconstrua a legitimação num Deus exclusivamente masculino. Como mulheres ter acesso ao imaginário feminino da divindade, poder acessá-lo nomeando-o como Deusa é saudável para ambos os sexos.

As representações da Deusa nunca foram únicas. Conforme Patrícia Monaghan (2003, p. 16),

cada continente e cada cultura tiveram sua própria visão de como o caminho do divino feminino poderia ser trilhado. Cada cultura retratou a Deusa de acordo com sua própria imagem. Ela era negra na África, de cabelos loiros na Escandinávia, de rosto redondo no Japão, de olhos escuros na Índia, pois a Deusa era a essência da força e da beleza de cada uma de suas filhas, portanto Ela deveria se parecer com elas. Quando as antigas mulheres olhavam para sua deusa, elas viam a si mesmas.

É comum atualmente, a Deusa ser representada como Mãe Terra ou a partir dos diferentes momentos cronológicos da vida da mulher: Donzela, Mãe e Anciã. A Deusa Tríplice pode ser encontrada em diversas culturas. No entanto, representações retratam que a Deusa também é “liberdade e alegria, o amor pela busca e pela mudança. Ela é criatividade e serenidade. Ela é primavera, cheia de potencial e energia. Ela é a semente e o broto irrompendo em vida” (MONAGHAN, 2003, p. 18).

Em seu livro *She Who Changes*, [“Ela que muda”], Christ (*apud* CHRIST, 2005, p. 23) descreve a imagem da Deusa de uma forma interessante:

Ela muda tudo, Ela toca e tudo que Ela toca muda. O mundo é o corpo Dela. O mundo está nEla e Ela está no mundo. Ela nos cerca como o ar que respiramos. Ela está tão perto de nós como nossa própria respiração. Ela é energia, movimento, criatividade, simpatia, entendimento e amor. Nela vivemos e nos movemos e co-criamos nosso ser. Ela sempre está presente para todos e todas, cada um e cada uma de nós, partículas de átomos, células, animais, e animais humanos. Aos olhos dEla, todos e todas somos preciosos e preciosas. Ela nos entende e se lembra de nós com infinita simpatia. Ela nos inspira a viver em criatividade, alegria, e em harmonia com os outros seres na rede da vida. Porém, a escolha é nossa. O mundo que é o corpo dEla é co-criado. As escolhas de cada partícula individual de um átomo, de cada célula individual, de cada animal individual, de cada animal humano individual, fazem parte. A aventura da vida no planeta terra e no universo como um todo será ampliado ou diminuído pelas escolhas que

fazemos. Ela ouve os gritos do mundo, compartilhando nossas preocupações com infinita compaixão. Com uma voz silenciosa, pequena, Ela sussurra o desejo do coração dEla: a Vida deve ser desfrutada. Ela coloca diante de nós a vida e a morte. Podemos escolher a vida. Mudança existe. Toque existe. Tudo que tocamos pode mudar.

3.3 SÍNTESE E PERSPECTIVAS

As iniciativas em busca da Deusa estão em movimento, a dinâmica existe, a necessidade é real. É extremamente desafiante falar da Deusa, ou Deus em parceria com a Deusa, pois a maioria de nós foi educada religiosamente a partir de um único símbolo divino, caracteristicamente masculino, Deus. Porém, a desconstrução é necessária em vista de construir relações de gênero mais equilibradas, integradoras e prazerosas.

Re-imaginar a Deusa a partir de atributos como a fertilidade, a abundância, extremamente ligados à natureza, quem sabe nos possibilite atitudes de maior cuidado e respeito com o cosmos que nos cerca.

Agora ampliar esses atributos para a capacidade criativa, inteligente, inovadora, empreendedora fortalece as mulheres em seu cotidiano. Pois pode-se então visualizar na Deusa aquilo que se tem dentro de si mesma, sem necessitar da mediação do homem, o que acontece numa imagem divina somente masculina. Quando existe somente a representação masculina de Deus, as mulheres se tornam dependentes da intermediação masculina para se tornarem sagradas e divinas.

O imaginário feminino da divindade quebra esse círculo vicioso de dominação simbólica patriarcal, possibilitando que mulheres possam acessar a representação feminina da Deusa, com isso tendo acesso a um espaço onde mulheres possam falar de suas realidades como mulheres. Num imaginário masculino da divindade, utilizamos expressões, figuras, sentimentos predominantemente do universo masculino, dos homens, como por exemplo, imagens de Deus como Pai, Rei, Senhor, Filho, etc. Limitar o imaginário divino apenas ao masculino exclui metade da humanidade, as mulheres, que são Mães, Rainhas, Senhoras, Filhas, etc. E a vivência é diferente para ambos. É importante que mulheres também tenham vez e voz para se expressarem de modo diferente dos homens, o que é enriquecedor para ambos.

O imaginário feminino da divindade é a possibilidade de, enquanto mulher, poder falar, refletir e projetar a vida a partir das realidades que são pertinentes ao

universo feminino, sem anular ou excluir o masculino. O masculino, Deus, é parceiro. Deusa em parceria com Deus é a possibilidade de um mundo mais gostoso de viver, de ambientes religiosos mais leves e livres do jugo da dominação patriarcal e de um discurso mais respeitoso e integrador. As diferenças não deixarão de existir e nem devem. As diferenças enriquecem o que agora é parceria, não mais dominação, silenciamento, exclusão ou competição.

CONCLUSÃO

Em nosso estudo sobre o processo de supressão da Deusa Aserá no antigo Israel analisamos panoramicamente a reforma josiânica (622 a.C.), que se insere no processo de elaboração monoteísta em Israel. Nos três capítulos procuramos identificar as relações simbólicas que permeiam este processo, bem como as implicações para a atualidade.

Começamos refletindo sobre o processo de desenvolvimento da religião hebraica até se configurar em moldes monoteístas. Percebemos a grande riqueza e diversidade simbólica no antigo Israel, bem como algumas construções e trocas simbólicas que envolveram esse processo. De certo modo, o viés simbólico nos ajuda a compreender como as construções sociais e culturais vão sendo tecidas, pois o símbolo incorpora valores, normas, condutas e crenças de uma sociedade ou determinado grupo. O símbolo é pleno de significado.

Como destacamos no primeiro capítulo, o desenvolvimento do monoteísmo no antigo Israel, entre os séculos IX e V a.C., teria passado por algumas fases. Primeiro foi marcado pelo sincretismo entre Javé e El, divindade Cananéia. Depois por conflitos com a divindade Baal, por volta do século IX a.C. O século VIII a.C. foi marcado pela ênfase na adoração exclusiva de Javé e pelo sincretismo com Baal e outras divindades. Por volta do século VII a.C., a reforma de Josias (2Rs 22-23) englobou inúmeras medidas visando a exclusividade de Javé e sua centralidade em Jerusalém. E enfim, o período do exílio (597-539 a.C.) e pós-exílio (539-445 a.C.) marcados pela sintetização e afirmação do monoteísmo absoluto, conseqüentemente pela supressão de qualquer referência a outras divindades.

Constatamos que o desenvolvimento da religião hebraica foi permeado de trocas simbólicas, envoltas de tensões, de conflitos e de re-significações, que atingiram e negativaram as representações femininas da divindade. Apontamos para a superação do “anticanaanismo”, presente no Primeiro Testamento, compreendendo que Israel foi também parte da população cananéia.

Analisar 2Rs 23,4-7, no segundo capítulo, nos possibilitou perceber que nem sempre as construções ou trocas simbólicas são um processo tranqüilo, e isto em qualquer sociedade, mas podem envolver imposição, intolerância, violência e supressão, como aconteceu na reforma de Josias (622 a.C.). Este olhar para o texto bíblico contra ele mesmo, encontrando brechas para outras experiências religiosas

diversas, oportuniza o resgate de corpos silenciados e silenciosos, a reconstrução da Deusa, de Aserá.

As medidas impetradas pela reforma de Josias, além de objetivarem a 'purificação' do território, visaram a centralização política e religiosa em Jerusalém e a ampliação da dominação sobre os territórios do Norte. Para isso, Josias destruiu as referências a outras divindades, assassinou sacerdotes dos lugares altos e desautorizou os santuários do interior.

A reconstrução da representação feminina da divindade nos provoca a re-pensarmos nossas relações de gênero, tão marcadas pela ideologia patriarcal ocidental. Nos provoca a re-pensarmos o imaginário masculino da divindade, afirmado e crido como único, reconstruindo o imaginário feminino da divindade, buscando a parceria entre Deus e a Deusa.

A reforma do rei Josias foi, assim, o evento mais incisivo e impactante, que negativizou e suprimiu inúmeras expressões religiosas, que não Javé, em especial a reverência à Deusa Aserá, contribuindo decisivamente para a afirmação do monoteísmo anicônico (práticas religiosas sem a utilização de imagens) como um credo nacional do povo hebreu, nos limites do reino de Judá e sua abrangência.

A proibição da Deusa Aserá foi consequência do processo de elaboração do monoteísmo hebraico, entre os séculos IX e V a.C. Sua proibição faz parte de um amplo leque de restrições, que visavam a adoração de uma única divindade, Javé.

No terceiro capítulo constatamos que as descobertas arqueológicas, os estudos recentes, o 'movimento contemporâneo da Deusa', queiramos ou não são uma realidade que questiona diretamente a naturalização da dominação patriarcal.

As iniciativas em busca da Deusa estão em movimento, a dinâmica existe, a necessidade é real. É extremamente desafiante falar da Deusa, ou Deus em parceria com a Deusa, pois a maioria de nós foi educada religiosamente a partir de um único símbolo divino, caracteristicamente masculino, Deus. Porém, a desconstrução é necessária em vista de construir relações de gênero mais equilibradas, integradoras e prazerosas.

Re-imaginar a Deusa a partir de atributos como a fertilidade, a abundância, extremamente ligados à natureza, quem sabe nos possibilite atitudes de maior cuidado e respeito com o cosmos que nos cerca.

Agora ampliar esses atributos para a capacidade criativa, inteligente, inovadora e empreendedora fortalece as mulheres em seu cotidiano. Pois pode-se

então visualizar na Deusa aquilo que se tem dentro de si mesma, sem necessitar da mediação do homem, o que acontece numa imagem divina somente masculina. Quando existe somente a representação masculina de Deus, as mulheres precisam dessa intermediação masculina para se tornarem também sagradas e divinas.

O imaginário feminino da divindade quebra esse círculo vicioso de dominação simbólica patriarcal, possibilitando que mulheres possam acessar a representação feminina da Deusa, com isso tendo acesso a um espaço onde mulheres possam falar de suas realidades como mulheres. Num imaginário masculino da divindade, utilizamos expressões, figuras, sentimentos predominantemente do universo masculino, dos homens, como por exemplo, imagens de Deus como Pai, Rei, Senhor, Filho, etc. Limitar o imaginário divino apenas ao masculino exclui metade da humanidade, as mulheres, que são Mães, Rainhas, Senhoras, Filhas, etc. E a vivência é diferente para ambos. É importante que mulheres também tenham vez e voz para se expressarem de modo diferente dos homens, o que é enriquecedor para ambos.

O imaginário feminino da divindade é a possibilidade de enquanto mulher poder falar, refletir e projetar a vida a partir das realidades que são pertinentes ao universo feminino, sem anular ou excluir o masculino. O masculino, Deus, é parceiro. Deusa em parceria com Deus é a possibilidade de um mundo mais gostoso de viver, de ambientes religiosos mais leves e livres do jugo da dominação patriarcal e de um discurso mais respeitoso e integrador. As diferenças não deixarão de existir e nem devem. As diferenças enriquecem o que deve ser parceria, não mais dominação, silenciamento, exclusão ou competição.

Concluimos que Aserá possivelmente foi uma representação feminina da divindade, uma Deusa, e consorte de Javé no antigo Israel e não um simples atributo Dele. Várias descobertas arqueológicas nas últimas décadas e mencionadas nesta pesquisa nos ajudam nesta reflexão e nos possibilitam uma aproximação maior do que foram os contextos vitais no antigo Israel. Sem contar que as quarenta referências a Aserá na Bíblia Hebraica, refletem a importância que Ela tinha no antigo Israel.

Re-imaginar o sagrado como Deusa é re-imaginar as relações de poder, não numa tentativa de apagar a presença de Deus, mas sim de dar espaço ao feminino no sagrado, novamente o feminino não como um atributo do Deus masculino, mas como Deusa. Este re-imaginar do sagrado a partir da Deusa e de Deus precisa se

tornar presente em nossos ambientes acadêmicos e comunitários, como possibilidade de transformação da realidade, para elaboração, construção e vivência de relações de gênero mais humanizadas e integradas, dispostos(as) a responder à realidade e aos desafios de nossa época.

REFERÊNCIAS

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

_____. אֲשֶׁרָה “estela cültica, poste; Aserá (deusa-mãe), sua estátua”. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p. 83-84.

_____. מִצְבֵּת “estela, cipo; pilar, monumento”. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p. 396.

_____. בַּעַל “senhor, dono, amo, possuidor; marido, esposo; Baal, deus, ídolo; dotado de, com”. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p. 396.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 12 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, v. 1.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário Bíblico*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

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

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulus, 1990.

BÍBLIA SAGRADA TRADUÇÃO DA CNBB. 7 ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Canção Nova, 2008.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola; Paulinas, 2002.

BIBLE WORKS FOR WINDOWS. E. E. U. Version 5. Michael S. Bushell, Hermenêutica Software – Copyright, 2001.

BRENNER, Athalya. *A mulher israelita*. O papel social e o modelo literário na narrativa bíblica. Tradução de Sylvia Márcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. (Org.). *Samuel e Reis: a partir de uma leitura de gênero*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Carvalho Solano Rossi. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

CHRIST, Carol P. Re-imaginando o divino no mundo como *ela* que muda. Tradução de Monika Ottermann. *Mandrágora*, São Paulo, ano XI, n. 11, p. 16-28, 2005.

CORDEIRO, Ana Luisa A. Asherah, a Deusa proibida. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 25-48.

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

_____. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 32-44, 2001. (2001a).

_____. A sexualidade da divindade – Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 17-31, 2001. (2001b).

CRÜSEMANN, Frank. Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.

DAVIDSON, F. (Org.). *O Novo Comentário da Bíblia*. Tradução de Russel P. Shedd. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

DAY, John. Asherah. In: FREEDMAN, David (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1997.

DEVER, William G. Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd. *BASOR*, Indiana/EUA, n. 255, p. 21-37, 1984.

DIEZ, Mercedes de Budallés. Raab – Mulher da vida: uma proposta de leitura bíblica feminista. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1009-1016, 2003.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, v. 1, 1997.

_____. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, v. 2, 1997. [1997a]

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

EDELMAN, Diana. Hulda, a profetisa – De Yhwh ou de Aserá? In: BRENNER, Athalya (Org.). *Samuel e Reis, a partir de uma leitura de gênero*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 296-319.

FARMER, Willian R. *et al. Comentário Bíblico Internacional*. Comentário católico y ecumênico para el siglo XXI. 2 ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.

FERREIRA, Aurélio B. de H. *Minidicionário da língua portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FRIGERIO, Tea. Leitura feminista da Bíblia. In: Várias Autoras. *Sentimos Deus de outra forma: leitura bíblica feita por mulheres*. São Leopoldo: CEBI, nº 75/76, p. 30-40, 1994.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *Formação do Povo de Israel*. 7 ed. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, v. 2, 2005. (Coleção Uma Introdução à Bíblia)

_____. *Formação do Império de Davi e Salomão*. 2 ed. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, v. 3, 2005. (Coleção Uma Introdução à Bíblia) [2005a]

_____. *Reino Dividido*. 2 ed. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, v. 4, 2005. (Coleção Uma Introdução à Bíblia) [2005b]

_____. *Exílio Babilônico e Dominação Persa*. 2 ed. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, v. 5, 2005. (Coleção Uma Introdução à Bíblia) [2005c]

GASS, Ildo Bohn; ALMEIDA, Nelí de. Deus-Pai e Deusa-Mãe, uma nova espiritualidade. *Por Trás da Palavra*, São Leopoldo, n. 165, p. 10-17, 2008.

GEBARA, Ivoni. Hermenêutica Bíblica Feminista. In: Várias Autoras. *Sentimos Deus de outra forma: leitura bíblica feita por mulheres*. São Leopoldo: CEBI, nº 75/76, p. 59-67, 1994. (Série A Palavra na Vida).

GOTTWALD, Norman K. *Introdução à Bíblia Hebraica*. Tradução de Anacleto Alvarez. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1988.

HAGEN, Rose-Marie; HAGEN, Rainer. *Egipto: Pessoas – Deuses – Faraós*. Tradução de Maria da Graça Crespo. Lisboa: Taschen, 2006.

HESTRIN, Ruth. Understanding Asherah, exploring semitic iconography. *Biblical Archaeology Review*, Iowa/EUA, p. 50-58, Sept./Oct. 1991.

IDE, Arthur Frederick. *Yahweh's wife: the influence of sex in the development of monotheism; a study of Yahweh and the goddess Asherah in the Old Testament*. Texas: Monument Press, 1991.

KEEL, Othmar. “Do meio das nações”. A Bíblia como porta de entrada de culturas do Oriente Próximo. *Concilium*, Petrópolis, n. 257, p. 11-21, 1995.

KONINGS, Johan. A leitura da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 32, p. 58-73, 1991.

LEHFELD, Neide. *Metodologia e conhecimento científico: horizontes virtuais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOPES, Mercedes. A Hokmah bem humorada. *Mandrágora*, São Paulo, ano XI, n. 11, p. 71-82, 2005.

LOPES, Reinaldo José. *Deus bíblico pode ter tido uma esposa, afirmam pesquisadores*, São Paulo, 8 junho 2008. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/0,,MUL592805-9982,00-DEUS+BIBLICO+PODE+TER+TIDO+UMA+ESPOSA+AFIRMAM+PESQUISADORES.html>>. Acesso em: 8 junho 2008.

LOWERY, Richard H. *Os reis reformadores: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo*. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2004.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. 7 ed. São Paulo: Paulus, 1983.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de M. Violência, símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano XXI, n. 32, p. 12-21, jan/jun. 2007.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARTINS, Camila Alves. Maria Madalena: arquétipo da mulher selvagem. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 125-158.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003.

MAZZAROLLO, Isidoro. O Deus nacional. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 41, p. 9-12, 1994.

MEYERS, Carol L. As raízes da restrição: as mulheres no Antigo Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 20, p. 9-25, 1988.

MISTÉRIOS DO DESCONHECIDO. *Bruxas e bruxarias*. Tradução de Heloísa Pietro. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1997. (Original de 1990 Coleção Time-Life Books Inc., USA)

MONAGHAN, Patrícia. *Garotas Selvagens: o Caminho da Deusa Jovem*. Tradução Shirley Bispo dos Santos. São Paulo: Gaia, 2003.

MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F.M. *Dicionário Bíblico Universal*. Tradução de Gentil Tilton, Lúcia Endlich Orth, Ephraim F. Alves, Orlando dos Reis e Jaime Claasen. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Santuário, 1996, p. 652.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: A Páscoa da Josias, metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. Tradução Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000.

NEUENFELDT, Elaine. *Yahweh- Deus único?*, evidências arqueológicas de cultos e rituais à divindades femininas e familiares no antigo Israel. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Teologia) – IEPG/EST, São Leopoldo, 1999.

_____. Gênero e hermenêutica feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. In: VVAA. *Hermenêutica feminista e gênero*. São Leopoldo: CEBI, nº 155/156, p. 45-56, 2000. (Série A Palavra na Vida)

_____. Práticas e experiências religiosas de mulheres no Antigo Testamento:

considerações metodológicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 79-93, 2006.

OTTERMANN, Monika. *A Iconografia da Deusa em Canaã e Israel/Judá nas Idades do Bronze ao Ferro: 1ª parte: da Idade do Bronze até o início da Idade do Ferro*. Ensaio para a disciplina de Colóquio de Literatura e Religião no Mundo da Bíblia, UMESP, 2004.

_____. *A Iconografia da Deusa em Canaã e Israel/Judá nas Idades do Bronze ao Ferro: 2ª parte: Na idade do Ferro II (1000-587 a.E.C)*. Ensaio para a disciplina de Colóquio de Literatura e Religião no Mundo da Bíblia, UMESP, 2004. (2004a)

_____. Vida e prazer em abundância: A Deusa Árvore. *Mandrágora*, São Paulo, ano XI, n. 11, p. 40-56, 2005.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Editorial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 25, p. 5-10, 1996.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PINHEIRO, Douglas A. Rocha. Em nome da mãe: a manifestação do arquétipo da deusa na Trindade e na Mariologia. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 10, n. 5, p. 893-908, set./out. 2000.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Tradução de Ramiro Mincato. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. A história deuteronômística, profetas anteriores ou livros históricos? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 60, p. 139-144, 2008.

POLLACK, Rachel. *O corpo da Deusa, no mito, na cultura e nas artes*. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

REIMER, Haroldo. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 967-987, 2003.

_____. Corporeidade de Deus na Bíblia Hebraica. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 13-21, jan. 2005.

_____. A serpente e o monoteísmo. In: REIMER, H; SILVA, V (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. p. 115-128.

REIMER, Haroldo. Monoteísmo e identidade. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 9-24.

_____. Um eneateuco? – Discussões histórico-sociais sobre uma hipótese literária. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 60, p. 145-157, 2008. [2008a]

_____. *Pautas hermenêuticas*. Goiânia. [s.n., s/d]. Apostila elaborada para a disciplina de Hermenêutica. (Universidade Católica de Goiás)

_____; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. De Siquém a Jerusalém – Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 61, p. 52-67, 2008.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Nehushtan: pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte do culto à serpente de bronze em Israel com base em Nm 21,4-9; Is 6,1-7 e 2Rs 18,4. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 62, n. 248, Outubro, p. 994-996, 2002.

_____. *As mulheres do efa*: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica. Disponível em: <<http://www.ouviroevento.pro.br>>. Acesso em 26/11/2008 [2006].

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração*: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. Mudança de paradigmas e gênero – busca de construção de relações mais justas e gostosas. In: SILVA, Valmor da (Org.). *Ensino religioso: educação centrada na vida: subsídio para formação de professores*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 35-48.

_____. Maria sempre bendita: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 101-124. [2008a]

ROCHA, Ivan Esperança. Imagem no Judaísmo: aspectos do “aniconismo” identitário. *Revista História*, São Paulo, v. 26, n. 01, p. 119-124, 2007.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral 1*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2008.

ROSA, Luiz da. De Baal a Yhwh. Ensaio sobre a Religião de Israel. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 249, v. LXIII, Janeiro, 2003.

SCHOTTROFF, Luise; SCHAUMBERGER, Christine. Patriarcado. In: GOSSMANN, Elisabeth (Coord.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 369-374.

SCHROER, Silvia. A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel. In: SCROTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados das pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 83-160.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

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

SECRETI, Pedrinho G. *Deus ciumento: análise exegética de Oséias 2,4-15*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de D. Mateus Rocha. 2 ed. São Paulo: Paulinas, v. 1, 1977.

SILVA, Airton José da Silva. O contexto da Obra Histórica Deuteronomista. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 88, p. 11-27, 2005.

THE FORBIDDEN GODDESS: Archaeology on the Learning Channel (documentário-vídeo). Arizona/EUA: Discovery Channel, 1993, 28 min., inglês, dublado português, gravação de Ildo Bohn Gass.

VERAS, Lilia Ladeira. Reformas e contra-reforma – Um estudo de 2Rs 18-25. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 60, p. 125-137, 2008.

VINCENT, Albert. *Dicionário Bíblico*. Tradução das Monjas Beneditinas de Belo Horizonte. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 410.

ZUNHAMMER, Nicole P. Hermenêutica. In: GOSSMANN, Elisabeth (Coord.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis:

Vozes, 1997, p. 210-214.

WACKER, Marie-Theres. Fundamentações históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCROTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados das pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 11-82.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: um manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WEILER, Lúcia. Hermenêutica: pontos básicos para uma leitura bíblica de gênero no CEBI. In: VVAA. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. São Leopoldo: CEBI, nº 155/156, p. 36-38, 2000. (Série A Palavra na Vida).

WHITE, Elena G. de. *Comentário Bíblico Adventista*. Disponível em: <<http://www.ellenwhitebooks.com/?t=2&l=24&p=24>>. Acesso em: 28 abril 2009. 19:03.

ANEXO – OS PERÍODOS ARQUEOLÓGICOS DA PALESTINA (DO NEOLÍTICO ATÉ A IDADE DO FERRO) (MAZAR, 2003, p. 51)

Neolítico Pré-Cerâmica A	aprox. 8500-7500 a.C.
Neolítico Pré-Cerâmica B	aprox. 7500-6000 a.C.
Neolítico de Cerâmica A	aprox. 6000-5000 a.C.
Neolítico de Cerâmica B	aprox. 5000-4300 a.C.
Calcolítico	aprox. 4300-3300 a.C.
Bronze Antigo I	aprox. 3300-3050 a.C.
Bronze Antigo II-III	aprox. 3050-2300 a.C.
Bronze Antigo IV/Bronze Médio I	aprox. 2300-2000 a.C.
Bronze Médio IIA	aprox. 2000-1800/1750 a.C.
Bronze Médio IIB-C	aprox. 1800/1750-1550 a.C.
Bronze Recente I	aprox. 1550-1400 a.C.
Bronze Recente IIA-B	aprox. 1400-1200 a.C.
Ferro IA	aprox. 1200-1150 a.C.
Ferro IB	aprox. 1150-1000 a.C.
Ferro IIA	aprox. 1000-925 a.C.
Ferro IIB	aprox. 925-720 a.C.
Ferro IIC	aprox. 720-586 a.C.