



A deusa do efa: hipótese de interdição ao culto de Asherah em Zc 5,5-11

*The goddess of the epha: Asherah's worship
interdiction hypothesis in Zech 5:5-11*

Oswaldo Luiz Ribeiro

Doutor em Teologia Bíblia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, ES - Brasil, e-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br

Resumo

Mencionadas na sétima visão de Zacarias, em Zc 5,5-11, analisa-se o significado histórico-social da mulher dentro do efa e das duas mulheres aladas que levantam nos ares e transportam o efa e a mulher, para instalá-la em um templo na Babilônia. Interpreta-se a figura da mulher como a deusa Asherah e figura das duas mulheres aladas como personificações caricaturadas das profetizas e sacerdotisas do respectivo culto. Considera-se que a cena constitui caso de intertextualidade em relação a Ez 1; 10,18-22, descrevendo, em chave invertida, a saída da deusa do templo de Jerusalém pelo expediente de inverter a cena do traslado da glória de Yahweh para a Babilônia. O(s) redator(es) de Zc 5,5-11 considera que o retorno de Yahweh para o (novo) templo de Jerusalém implica

necessariamente na interdição e na expulsão da deusa – em termos histórico-sociais, na interrupção do culto a Asherah.

Palavras-chave: Zacarias 5,5-11. Ezequiel 10,18-22. Mulheres do efa. Asherah. Intertextualidade.

Abstract

Mentioned in the seventh vision of Zechariah, in Zech 5,5-11, it analyzes the historical and social significance of women within the ephah and of the two winged women posing in the air and carry the ephah and the woman, to install it in a temple in Babylon. It interprets the figure of woman as the goddess Asherah and the figure of two winged women as caricatured embodiments of the prophetesses and priestesses of her worship. It is considered that the scene is a case of intertextuality in relation to Ez 1; 10,18-22, depicting in inverted key, the output of the goddess of the temple of Jerusalem by the expedient of reversing the scene of the transfer of the glory of Yahweh to Babylon. The writer(s) of Ze 5,5-11 believes the return of Yahweh to the (new) temple in Jerusalem necessarily imply the ban and the expulsion of the Goddess – in historical and social terms, the interruption of Asherah worship.

Keywords: Zechariah 5,5-11. Ezequiel 10,18-22. Women of the epha. Asherah. Intertextuality.

Introdução¹

Quadro 1 - Texto hebraico e tradução de Zacarias 5,5-11

Continua

Então, saiu o mensageiro	5	וַיֵּצֵא הַמַּלְאָךְ
que falava comigo,		הַדֹּבֵר בִּי
e disse para mim:		וַיֹּאמֶר אֵלַי

¹ Artigo elaborado no contexto do Projeto de Pesquisa “Análise do Discurso e Paradigma Indiciário – o texto como vestígio histórico e projeção de consciência no jogo pragmático heurístico”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

Quadro 1 - Texto hebraico e tradução de Zacarias 5,5-11

Conclusão

Levanta, agora, os teus olhos e vê	שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה
O que é isto que sai?	מַה הַיּוֹצֵאת הַזֹּאת:
Então, eu disse:	6 וַיֹּאמֶר
O que é isto?	מַה־הִיא
E ele disse:	וַיֹּאמֶר
Isto é o efa que sai...	זֹאת הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת
E ele disse:	וַיֹּאמֶר
Isto é a culpa deles em toda a terra...	זֹאת עֵינָם בְּכָל־הָאָרֶץ:
E eis que (a) tampa de chumbo foi levantada	7 וַהֲנִה כֶּסֶר עֲפָרַת נִשְׂאת
e eis uma mulher	וְזאת אִשָּׁה אֹחֶת
assentada dentro do efa.	יּוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה:
E ele disse:	8 וַיֹּאמֶר
Isto é a Perversão.	זֹאת הַרְשָׁעָה
Então, a colocou dentro do efa	וַיִּשְׁלַךְ אֹתָהּ אֶל־תּוֹךְ הָאֵיפָה
e colocou a tampa de chumbo sobre o efa.	וַיִּשְׁלַךְ אֶת־אֲבֹן הָעֲפָרַת אֶל־פִּיהָ: ס
Então, levantei os olhos e vi,	9 וְאִשָּׁא עֵינֵי וַיֹּרֵא
e eis duas mulheres que saíam,	וַהֲנִה שְׁתֵּים נָשִׁים יּוֹצְאוֹת
e um vento havia nas asas delas,	וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם
pois elas tinham asas, como as asas da cegonha.	וְלַהֲנָה כְּנָפִים כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה
Então, elas levantaram o efa	וַתִּשְׂאֵנָה אֶת־הָאֵיפָה
entre a terra e o céu...	בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם:
Então, eu disse para o mensageiro que falava comigo:	10 וַיֹּאמֶר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי
Para aonde eles levam o efa?	אֵינָה הֵמָּה מוֹלִכּוֹת אֶת־הָאֵיפָה:
Então, ele disse para mim:	11 וַיֹּאמֶר אֵלַי
Para construir para ela uma casa na terra de Sin'ar	לְבַנּוֹת לָהּ בַּיִת בְּאֶרֶץ שִׁנְעַר
e estabelecê-la, e fixá-la, lá, sobre o pedestal dela.	וְהוֹכֵן וְהַנִּיחָה שָׁם עַל־מִכְנָתָה: ס

Com base no aporte da intertextualidade (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 288-289) e sem desabilitar necessariamente hipóteses concorrentes, propõe-se ler Zc 5,5-11 como: a) narrativa intertextualmente elaborada; b) na forma de caricatura; c) da cena do traslado

d(a glória de) Yahweh para a Babilônia (Ez 1; 10,18-22); d) na forma de registro político-simbólico da interdição/expulsão do culto da deusa de Jerusalém; e) Asherah, f) bem como de suas profetizas/sacerdotisas; g) como condição/consequência do retorno de Yahweh para o (novo) templo de Jerusalém (Quadro 1).

Zacarias 5,5-11 é a sétima das oito visões de Zacarias (Zc 1,1-6,15*). Não é incomum dar-se à passagem um título que enfatize “a” mulher dentro do efa². Por exemplo, Cody trata a passagem como “The woman in the ephah” (CODY, 1990, p. 355; BUTTERWORTH, 1992, p. 266). Alonso-Schökel (2002, p. 2287) prefere “O recipiente e a mulher”. Nem mesmo se poderia simplesmente falar de “Vision of the Flying Ephah (5:5-11)” (BODA, 2004, p. 70), porque, para todos os efeitos, o efa não tem asas: se ele vai levantar-se ao céu, é por obra e graça das duas mulheres, elas, sim, aladas (Zc 5,9).

Ou seja: não se trata (pelo menos não “apenas”) de *uma* mulher no efa. Sim, dentro do efa está uma mulher, mas, ao se precisar apenas *esta* mulher, negligencia-se a presença das outras duas, as mulheres com asas de cegonha, descritas a suspender entre o céu e a terra o efa, agora sim, com a mulher dentro. Assim, se o que tem em mira é a cena como um todo, não me parece adequado falar-se de “the woman in the ephah” (CODY, 1990, p. 355). Penso que se deveria referir-se às “mulheres do efa” (RIBEIRO, 2006b).

A cena que a passagem descortina é relativamente simples: presa dentro de um efa, em cuja boca se pôs uma tampa de chumbo, encontra-se, assentada, uma mulher. Cada uma de um lado, seguram-no e o levantam nos ares, duas mulheres aladas. Seu destino é a Babilônia. Lá, ser-lhe-á construído um templo e lá, sobre um pedestal, será instalada a “mulher” do efa. Se, por um lado, não tem sido incomum imaginar-se o efa (cf., todavia, nota 1; cf. f2),

² Constituem padrões israelita-judaicos de medidas: “bath, ephah, issaron and omer (the Hebrew word issaron probably means “the tenth part”)” (ZAPASSKY; FINKELSTEIN; BENENSON, 2006, p. 1735). O efa de Zc 5,5-11 tem sido descrito normalmente como um jarro ou cesto de medida de cereais. Nesse campo semântico, segundo Fuller (1997, p. 385), antes do exílio, a medida do efa correspondia provavelmente à capacidade de dez litros, mas, a partir do exílio babilônico e por força de influência do sistema de medidas da potência militar, a medida passara para 30 e 6 litros. Entretanto, “the precise value of these units is not known. According to different sources, bath and ephah vary between 20 and 24 l” (ZAPASSKY; FINKELSTEIN; BENENSON, 2006, p. 1737). Relacionada ao templo, sua presença sugere a oferta de produtos da terra (BODA, 2004, p. 307). Todavia, em 1932, Marenof apresentou a hipótese de que, nesse contexto, efa significa, já, pequenos templos dedicados às Astartes, deusas comuns das populações da Palestina e dos povos ao redor (MARENOF, 1932 – cf. adiante).

por outro lado, a mulher presa e assentada dentro dele, as mulheres com asas de cegonha que o transportam, o templo que será construído para a “mulher” e o pedestal sobre o qual ela será instalada, seu significado não é seguro.

A cena, todavia, não me parece inédita. Se for reduzida ao básico, talvez se possa tomá-la como uma caricatura de outra cena mais famosa e de sentido menos controvertido, com o que se poderia, então, esclarecer o sentido de Za 5,5-11.

Pense-se em um suporte. Sobre o suporte, um ser. Por força de uma dupla de seres alados, o ser é levantado nos ares e, desde Jerusalém, levado até a Babilônia. Essa é uma descrição bastante simples de Ez 10,18-22. A Glória de Yahweh deixa o templo e pousa sobre os querubins. Alados, os querubins levantam a glória de Yahweh nos ares. Enquanto descreve os querubins e a Glória de Yahweh pousada sobre eles, nos ares, o redator recorda-se de tê-los visto na Babilônia.

Intertextualmente, a recordação de Ez 10,18-22 remete a Ez 1,1-28: “essa é a fera que eu vira debaixo da glória de Yahweh, junto ao rio Kebar” (Ez 10,20). Segundo Ezequiel, a Glória de Yahweh deixa o templo e vai se manifestar aos deportados. Para o traslado, utiliza-se dos querubins. Funcionando como uma espécie de trono alado, eles erguem Yahweh até o ar e o transportam para a Babilônia, onde se apresentará ao profeta.

Parece-me, agora, que a comparação entre Zc 5,5-11 e Ez 10,18-22 permite reunir argumentos suficientes para a proposta de uma relação intertextual programática — conquanto sarcástica — entre as duas narrativas. Ao trono móvel de Yahweh corresponde o efa da “mulher”; aos querubins alados, as duas mulheres aladas; a Glória de Yahweh, a mulher presa no efa. Assim como Yahweh, a mulher é transportada para a Babilônia. Yahweh deixa o templo, a mulher vai ser colocada em um templo. Yahweh é uma divindade — a mulher deve ser uma divindade.

A mulher presa no efa como deusa

Para empregar os termos de Love (1999, p. 98): “why [...] the winged women build a house for the woman in the ephah and place her on her pedestal?”. Sem ainda o recurso à intertextualidade, com base

apenas na própria narrativa, já se poderia sugerir a identidade da mulher do efa como uma deusa. As mulheres aladas estão transportando-a para instalá-la em um pedestal erguido dentro de um templo. Na Bíblia Hebraica, ao lado de Zc 5,11, o termo hebraico יָכוֹן (“pedestal”) é empregado, sem exceção, apenas no contexto do templo de Jerusalém (1Re 7,27s, 30, 32, 34s, 37ss, 43; 2Re 16,17; 25,13.16; 2Cr 4,14; Ez 3,3; Jr 27,19; 52,17.20), em quase todas as ocasiões, como referência a estruturas (“bases”) relacionadas, ou ao altar, ou ao conjunto colunas, mar e touros de bronze, todos equipamentos litúrgicos do templo de Jerusalém. Além disso, o termo que se pode interpretar como “templo”, que será construído para a instalação da “mulher” (בַּיִת) é frequentemente empregado como referência a templos. Some-se a isso o verbo בָּנָה (“estabelecer”), amiúde empregado em contexto cosmogônico, como referência ao estabelecimento do trono ou do templo, pela divindade, sobre as águas da criação (RIBEIRO, 2009).

Instalada sobre seu pedestal, no templo construído para ela, a mulher do efa deixa Jerusalém e transporta-se para a Babilônia. Estamos ou não diante da mesma descrição, ainda que sob outro registro, que aquela de Ezequiel? Deixando Jerusalém, a divindade — Yahweh — transporta-se para a Babilônia. Ele e ela são levados por “tronos” móveis — ele, os querubins, ela, o efa. Os querubins, seres masculinos alados, levam Yahweh. Mulheres aladas, com asas de cegonha, levam a mulher do efa.

As diferenças não me parecem substanciais. Os querubins alados são o próprio trono sobre o qual Yahweh pousa, ao passo que, em Zc 5,5-11, uma coisa é o efa, dentro do qual vai presa a mulher, e outra coisa são as duas mulheres aladas, que levantam o efa nos ares e os levam, efa e prisioneira, para a Babilônia. Yahweh coloca-se, ele mesmo, sobre o trono móvel, ao passo que a mulher vai presa dentro do efa — Yahweh vai, a mulher é levada. As semelhanças, todavia, são maiores — inclusive, além do que já se assinalou, a referência ao vento nas asas, seja nas asas dos querubins (Ez 1,1-28 [v. 4.12.20.21]), seja nas asas das mulheres aladas (Zc 5,9).

Se, portanto, é possível falar, de um lado, da identidade da mulher do efa como uma deusa e, de outro, da relação intertextual programática entre, de um lado, as duas descrições que Ezequiel faz da transposição de Yahweh,

sobre os querubins, para Babilônia, e de outro lado, a transposição da mulher do efa igualmente para lá, que sentido haveria nessas duas relações?

A expulsão da deusa do templo de Jerusalém

Já testei a leitura das oito visões de Zacarias como encenação político-teológica do programa da golah para a reconfiguração política e religiosa de Judá (RIBEIRO, 2006a, p. 1-50; FLOYD, 1996; PETERSEN, 1984). Em suas linhas gerais e em sua forma original, é minha aposta, o conjunto das oito visões de Zacarias descreveria, passo a passo, as ações necessárias para o retorno de Yahweh, da Babilônia, para Jerusalém. Respectivamente a cada visão, o programa se constituiria dos seguintes passos: 1. Yahweh retorna para Jerusalém; 2. Reconstrói-se o templo; 3. Retorna a golah; 4. Enfrenta-se a acusação popular contra o estado de impureza da golah; 5. Projeta-se a restauração da monarquia ombreada pelo sacerdócio; 6. Implanta-se a lei sacerdotal; 7. Expulsa-se a deusa; e 8. Fecha-se o ciclo de restauração de Judá (RIBEIRO, 2006a, p. 10-46).

Dentro desse quadro, a sétima visão de Zacarias constituiria, então, o programa de expulsão da deusa. Daí decorre o fato de que ela deve, então, encontrar-se já em Jerusalém. Tem-se tentado ver nessa mulher-deusa a figura de Ishtar ou Inana — o raciocínio é: estão levando a deusa para a Babilônia, porque ela é uma deusa babilônica. É possível. Necessário? Não. Não é necessário que se pense na destruição de Jerusalém, logo, “na derrota de Yahweh”, para se pressupor então, e por isso, “uma popularização de deusas em Israel e Judá” (OTTERMANN, 2007, p. 1). Quanto a isso, é certo, ainda, que se tenha pretendido interpretar “a” mulher do efa sem referência ao tema da “idolatria” (LOVE, 1999, p. 84; RUDMAN, 2000). Todavia, quando a “mulher do efa” é relacionado ao tema da idolatria, tende-se a sugerir “the idolatry of the nations around Israel” (BODA, 2004, p. 306). Não penso, contudo, que seja necessário tratar a mulher do efa como Ishtar ou Inana, isto é, pressupor que se trate de uma importação, agora exportada, da deusa babilônico-persa, pelo simples fato de que, a julgar pela tradição veterotestamentária, a deusa — Asherah (HADLEY, 2000) — já se fazia presente em Judá, e no templo de Jerusalém.

Em termos arqueológicos, o controvertido sítio de Kuntillet 'Ajrud menciona a igualmente controvertida expressão “Yahweh [/que nos guarda/] e sua Asherah” (LEMAIRE, 1984, p. 132, 140; TAYLOR, 2000; SINGER-AVITZ, 2009; BINGER, 1997, p. 97-108; SMITH, 1987, p. 333-340). No que diz respeito à religião, os estratos mais antigos da cultura israelita (norte) e abraamita (sul) estão, portanto, marcados pela presença de Asherah, deusa originalmente relacionada ao Ciclo de Baal e, em algum momento, transferida para o âmbito do culto de Yahweh.

A Bíblia Hebraica conhece cerca de 40 ocorrências do termo Asherah. Uma das ocorrências mais reveladoras encontra-se em 2 Re 18,4. A ocorrência muito relevante, porque, a despeito dos termos com que um conjunto de equipamentos litúrgicos de Judá é radicalmente condenado e destruído, sua presença, dada como normal até então no templo e nas adjacências é, não obstante, atestada. Inserida no contexto da “reforma de Ezequias”, fala-se que foram destruídos os “lugares altos” (בְּמֹדָה), as “estelas” (מִצְבֵּה), o horrivelmente assim amiúde traduzido “poste”, a rigor, a “asherah” (אֲשֵׁרָה), e Nehushtan, a serpente de bronze (נְחֻשְׁתָּן).

Quanto aos altos, obviamente que não se trata de equipamento instalado no próprio templo (NAKHAI, 1994, p. 18-29), mas espaços sagrados, que Ezequiel e Oséias programaticamente converterão em abominação (Ez 6,3; Os 10,8). As estelas, tanto se poderia pensar em sua presença nos templos quanto fora deles. Nehushtan e Asherah, todavia, são equipamentos litúrgicos do próprio templo.

Não se pode, lamentavelmente, estabelecer qualquer data segura para a instalação de Asherah no templo de Jerusalém, utilizando-se, para isso, 2 Re 18,4. O texto pode tanto ser pré-exílico quanto pós-exílico, a depender-se de como seja tratado, no campo clássico da Introdução.

Por outro lado, Ezequiel descreve exatamente dois “equipamentos” no templo de Jerusalém, e, nesse caso, estamos em condições mais tranquilas para a datação do texto: pelo menos no século VI a.C., Ez 8,3.5 refere-se a uma imagem presente no templo — para o que se utiliza da expressão סִמָּל הַקִּנְיָה (tradicionalmente traduzida como “imagem do ‘ciúme’”) e, mais adiante, no v. 10, descreve como as paredes internas do templo estão recobertas de relevos de “répteis e animais” (רִמָּשׁ וּבְהֵמָה), coisa

que ali se descreve como “abominação”. Acrescenta, ainda, que homens encontram-se no recinto, cada qual com seu incensário na mão...

A despeito da contundência das condenações, nenhum nome é mencionado. De quem é a imagem “do ciúme”? Quem são os répteis e os animais esculpidos nas paredes? Se dermos crédito aos argumentos de Harriet Lutzky, a imagem “do ciúme” pode ser tomada mais apropriadamente como a “imagem da criadora”, uma referência a Asherah (LUTZKY, 1996, p. 121-125; CORNELIUS, 2004, p. 99). Se, na figura dos répteis, entrevermos uma referência a serpentes e, assim, identificarmos nessas representações a figura incensada de Nehushtan, o que também seria sugerido pela reveladora presença de incensadores no recinto com interior esculpido de répteis (Ez 8,11), então poderemos identificar Asherah e Nehushtan, em 2 Re 18,4, à imagem de Ez 8,3.5 — Asherah — e aos répteis de Ez 8,10 — a serpente alada, de bronze, Nehushtan –, justamente aqueles dois equipamentos litúrgicos mencionados, como presentes no templo, durante a “reforma de Ezequias”. Nada nos impediria, ainda, de identificar nos “animais” representações tauriformes de Yahweh. Talvez estejamos diante da “trindade” jerosolimitana — Yahweh, Nehushtan e Asherah — ou, de qualquer forma, diante de uma representação que lembra, imediatamente, ainda que não inequivocamente, a representação imagética de Kuntillet ‘Ajrud (DEVER, 1984, p. 21-37; cf. f.1).

Para o que aqui nos interessa, estamos diante da possibilidade retórica de identificar Asherah no templo de Jerusalém no momento em que os primeiros deportados se instalam na Babilônia. Dessa forma, quando a *golah* é deportada, o templo de Jerusalém, que para trás fica, encontra-se em plena gestão icônica — não apenas politeísta, não apenas polilátrica, mas, inclusive, icônica: exatamente todo o inverso do programa henoteísta, monolátrico e anicônico que, em algum momento, a *golah* pretenderá instalar — e instalará — em Judá.

Isso significa que, quando se cria o mito da transposição de Yahweh para a Babilônia, à saída de Yahweh corresponde, por seu turno, a permanência de Asherah no templo — tanto Asherah quanto todas as demais eventuais divindades representadas, porque, provavelmente, e é quase certo, Yahweh, Asherah e Nehushtan não seriam os únicos — pense-se, por exemplo, em Tamuz, no mesmo capítulo de Ezequiel — 8,14.



Figura 1 - Possível representação taumórfica de Yanweh e “sua” Asherah Kuntillet ‘Ajrud
 Fonte: WEBSITE Forbidden Knowledge: the Bible’s Origins³.

Yahweh vai embora para Babilônia. Vai só. Todavia, quando a *golah* retorna, está na hora, ela entende, de, definitivamente, pôr para fora tudo quanto não seja Yahweh – mesmo quem possa ter sido, ontem, e mesmo que no templo, a Asherah dele...

A expulsão da deusa como condição do retorno de Yahweh

“I am not confident about discerning exactly what the author had in mind in this final part” (BUTTERWORTH, 1992, p. 136): a declaração aconselha-nos prudência quanto à apressada determinação do significado das mulheres aladas de Zc 5,9-11.

A possibilidade de interpretar as mulheres aladas, que elevam o efa e deusa nos ares, como um desdobramento, em contexto judaico, da

³ Disponível em: <<http://www.bibleorigins.net/KuntilletAjrudYahwehAsherah.html>>. Acesso em: 2 nov. 2013.

imagem do *fravashi*⁴ persa (TOLLINGTON, 1993, p. 101, nota 4, que, todavia, apenas para recusá-la, aventava a hipótese), bem como, por exemplo, a de relacionar a imagética indicada entre as duas mulheres aladas e a dos seres celestes próximo-orientais (FLOYD, 1996, p. 51-68), poderiam ser contornadas (ou aperfeiçoadas, quem sabe?) pela hipótese de tratar-se de uma referência “intertextual” a Ezequiel...

Com base em Ez 8,3-5 e 10,18-22, pode-se inferir que, ao menos nos termos narrados, encontrava-se, na entrada norte do templo de Jerusalém, ainda nos primeiros momentos da deportação babilônica, a estátua de uma divindade (מַלְאָכָה), a que se associava, ainda, no interior do santuário, uma série de relevos de “répteis e animais” (רֶמֶשׂ וּבְהֵמָה). Se, com base em Lutzsky (1996, p. 121-125), pudermos considerar que não se tem em mente uma “imagem do ciúme”⁵, mas uma “imagem da criadora”, então — talvez — se pudesse experimentar a hipótese de tratar-se essa imagem, não de um deus, mas da deusa. Com base em 2 Re 18,4, que coloca, lado a lado, no mesmo templo, Asherah e Nehushtan, poderíamos permanecer na tentativa de verificação da hipótese de a imagem se referir a Asherah, e os relevos, às serpentes — isto é, a Nehushtan. Com isso não se descarta, necessariamente, a hipótese de que, alternativamente, trate-se de Ishtar/Inana, eventualmente incorporada ao culto jerosolimitano por força da hegemonia babilônica sobre Judá. Todavia, não parece ser absolutamente necessário que se precise da introdução de uma deusa “estrangeira” para assumir-se a presença da deusa em Jerusalém: 2Re 18,4 pode ser lido como evidência de que já havia uma deusa em Jerusalém. E, nesse caso, não faz qualquer diferença o fato de que a redação de 2Re 18,4 tenha se dado antes, durante ou depois do exílio: de qualquer forma, atesta-se a presença de uma deusa — Asherah — nas dependências do templo.

⁴ *Fravashi* é um conceito ambíguo. É tratado como o correlato de “alma”, em contexto persa, por Taylor (2000, p. 109), sem maiores determinações. Todavia, Dhalla (2011, p. 105) afirma que “os protótipos perfeitos de todos os objetos animados e inanimados e todos os seres celestes e terrestres são chamados Fravashis. Até Ajura Mazda [...] tem seu Fravashi”. A julgar pela declaração de Dhalla (o original é de 1925), o conceito de fravashi parece anteceder ao conceito platônico de “ideia”, mas representado e experimentado de um modo ainda personificado — daí não ser despropositado pensar no conceito de *fravashi* como reunindo os conceitos de “alma” e de “ideia”.

⁵ A Bíblia de Jerusalém traduz “ídolo do ciúme”, enquanto a Bíblia do Peregrino traduz “estátua rival”.

Ao lado de Ez 8,3.5 (conforme lido por Lutzky), parece que temos condições de prescindir, por hipótese, de Ishtar/Inana.

Seja como for, a descrição de Ezequiel deixa claro que se pressupõe que, quando do traslado de Yahweh para Jerusalém, encontram-se plenamente instalados no templo tanto a imagem quanto os relevos. Ainda segundo Ez 8, a presença da imagem e dos relevos constituem “abominações” (v. 11) — e, por conta disso, agora segundo Ez 1 e 10,18-22, a glória de Yahweh deixa o templo e desloca-se para a Babilônia — para, por um lado, permanecer ao lado dos deportados e, por outro, afastar-se daquelas “abominações” — da deusa, do deus, dos deuses e de suas representações “abomináveis”.

O culto da deusa parece ter permanecido em Jerusalém. Se, de fato, Zc 5,5-11 descreve a expulsão da deusa e, uma vez que a presença da deusa é atestada no período inicial do cativo babilônico, resta necessário inferir que, a despeito da condenação que, à distância, a *golah* faz aos cultos de Jerusalém, eles permaneceram. Quando, todavia, a *golah* retorna, seu projeto de reformulação henoteísta da religião de Judá força a interdição e a expulsão da deusa: essa interdição/expulsão estaria, portanto, descrita em Zc 5,5-11.

A descrição da interdição/expulsão da deusa em Zc 5,5-11 parece ter sido feita à luz da descrição da saída de Yahweh do templo, conforme narrada em Ez 10,18-22 e Ez 1. Lá, a glória de Yahweh deixa o templo e pousa sobre os querubins; os querubins elevam a glória de Yahweh nos ares; os querubins transportam a glória de Yahweh para a Babilônia. Em Zc 5,5-11, a deusa é retirada do templo e presa dentro do efa; mulheres aladas elevam o efa, com a deusa presa dentro, até os ares; as mulheres aladas transportam a deusa para a Babilônia. O quadro é o mesmo, conquanto seja descrito sob chave invertida. Poderia, ainda, ser acrescentado um detalhe significativo: enquanto Yahweh retorna para o templo, em Judá, a deusa é mandada embora, para um templo na Babilônia (Quadro 2).

Quadro 2 - Comparação entre Ez 1; 10,18-22 e Zc 5,5-11

Continua

Ezequiel 1; 10,18-22	Zc 5,5-11
A glória de Yahweh encontra-se no templo de Jerusalém	A “mulher” (deusa) encontra-se no templo de Jerusalém
A glória de Yahweh deixa o templo de Jerusalém	A “mulher” (deusa) permanece no templo de Jerusalém

Quadro 2 - Comparação entre Ez 1; 10,18-22 e Zc 5,5-11

Ezequiel 1; 10,18-22	Zc 5,5-11	Conclusão
Para o seu traslado, a glória de Yahweh pousa sobre os querubins	Para o seu traslado, a “mulher” é posta, presa, dentro do efa	
Os querubins alados elevam a glória de Yahweh nos ares	As duas mulheres aladas elevam a “mulher” (deusa) nos ares	
Yahweh é trasladado para a Babilônia	A “mulher” (deusa) é trasladada para a Babilônia	
Yahweh retorna para seu templo, em Jerusalém	A “mulher” (deusa) é instalada em um templo, na Babilônia	

Acompanhando-se Floyd (1996, p. 51), que vê em Zc 5,5-11 “une caricature d’une alternative populaire à la forme de vie communautaire juive représentée par les deux symboles”, pode-se, mais especificamente, perceber o tom jocoso da cena também na descrição das mulheres aladas. Poder-se-ia, ainda, identificá-las com Lilith (cf. Is 34,14 [לִילִית]), então tomada como uma representação de seres femininos caóticos do deserto, com asas de cegonha, próprios da tradição mesopotâmica? É verdade que Blair defendeu a tese de que, em Is 34,14, Lilith não representa uma categoria de “demônios”, mas apenas um tipo de ave noturna (BLAIR, 2008, p. 102-103). Também é verdade que a identificação da figura feminina alada e ladeada por corujas, representada no “Burney Relief”, não é mais identificada com Lilith, mas provavelmente Ishtar/Inana ou Ereshkigal (JACOBSEN, 1987, p. 1-10; OTTERMANN, 2007). Todavia, que sentido teriam duas representações “livres” (isto é, não estão presas dentro do efa) da mesma deusa (esta, agora, presa dentro do efa) levarem-na para Babilônia? Se a deusa está dentro do efa, como pode(m) a(s) mesma(s) deusa(s) carregarem-na? Nem mesmo a glória de Yahweh se autotransporta — são os querubins os responsáveis pelo traslado da divindade. Não parece fazer sentido interpretar as duas mulheres aladas como a própria deusa, como *fravashis* da deusa ou como seres celestes próximo-orientais — salvo, se se trata de também ridicularizar as figuras que transportam a deusa, tratada como prisioneira e como “Perversão”.

Nesse sentido, talvez se pudesse pensar que, ao lado da deusa, presa dentro do efa, representações jocosas do corpo sacerdotal — feminino — do culto estejam presentes na “visão”. Assim, as mulheres aladas poderiam

significar a representação, zombeteira — porque descritas na forma de demônios babilônicos do deserto — das portadoras do culto da deusa, profetizas/sacerdotisas, agora também expulsas de Jerusalém.

O efa como templo e a mulher como uma “astarte”

Em 1932, Marenof publicou um pequeno artigo sobre o *ephah*. Suas observações são de extrema pertinência para os argumentos do presente ensaio. Marenof discorda que efa se refira a um vaso de medidas de cereais — para ele, trata-se, já e diretamente, de um (pequeno) templo (MARENOF, 1932, p. 265-266). Para a mulher assentada dentro do templo, Marenof pensa especificamente em uma deusa, e a apresenta como uma das “astartes”, cujos cultos grassavam pela Palestina e pelos territórios vizinhos (MARENOF, 1932, p. 267). Na conclusão, Marenof afirma, categoricamente, que a função de Zc 5,5-11 é decretar a destruição dos templos da(s) deusa(a) e expulsá-la(s) de Judá. Marenof indica para uma figura impressa por Moulton (1919-1921), que, segundo ele, seria um interessante modelo arqueológico para a figura mítico-teológica da cena de Zacarias (Figura 2).



Figura 2 - Pequeno templo com deusa

Fonte: MOULTON, 1919-1921, p. 83.

Marenof parece remexer o fundo do lago. A deusa de Zc 5,5-11 é, afinal, uma Asherah ou uma Astarte? Inclino-me, por enquanto, a pensar em Asherah — e me vejo forçado a tanto pelo curso do exposto. Seja como for, é de máxima importância a advertência de Cornelius (2004, p. 101): “there was not only one goddess, but a multiplicity of goddess images, some the which we can identify as Anat, Astarte or Qedeset, and reluctantly perhaps with Asherah”.

Conclusão

As figuras da “mulher” dentro do efa e das duas mulheres aladas que o transportam, bem como, pois, a “mulher do efa”, para um templo na Babilônia podem, por hipótese, ser identificadas com a deusa Asherah, a mulher, e, extensivamente, mas em registro jocoso, seu aparato cútico-litúrgico, sacerdotizas e profetisas de Asherah. A passagem em que são descritas, Zc 5,5-11, pode ser explicada como uma elaboração intertextual, em chave invertida, de Ez 10,18-22, representando hipóstase político-teológica do programa henoteísta da *golah* e registrando, programaticamente, a interdição do culto da deusa em Jerusalém/Judá. Se a intuição procede, está-se, aí, diante dos primeiros momentos — sem retorno — da henoteização e posterior monoteização da cultura religiosa formal judaica. Deve-se, todavia, reconhecer que é bastante mais fácil sustentar a hipótese de que se trate, de fato, da deusa sendo expulsa de Jerusalém, do que sustentar que se trate, nesse caso, de Asherah. Os argumentos tentaram angariar plausibilidade para a hipótese — em 2Rs 18,4, Asherah é mencionada como uma das peças litúrgicas do templo a serem destruídas. Localizada na porta norte do templo, passível de ser identificada com Asherah, a imagem da deusa é igualmente tratada como objeto abominável. Se a reforma de Ezequias é apenas uma projeção desses verdadeiros dias de interdição da deusa, ou se representou um estágio, interrompido, do processo anicônico e monolátrico da religião formal judaica, não é questão para se decidir aqui. Todavia, permanece de pé o fato de que, nos dois momentos, parece ter sido a deusa um fator de constrangimento para o purismo javista.

Referências

- ALONSO-SCHÖKEL, L. **Bíblia do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ASSIS, E. Zechariah's Vision of the Ephah (Zech. 5:5-11). **Vetus Testamentum**, v. 60, n. 1, p. 15-32, 2010.
- BINGER, T. **Asherah**: goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- BODA, M. J. **Haggai, Zechariah**: the NIV Application Commentary from biblical text... to contemporary life. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- BUTTERWORTH, M. **Structure and the Book of Zechariah**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.
- CODY, A. Haggai, Zechariah, Malachi. In: BROWN, R.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. **The New Jerome Biblical Commentary**. New Jersey: Prentice Hall, 1990. p. 349-361.
- CORNELIUS, I. **The many faces of the goddess**: the iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah, c. 1500-1000 BCE. Fribourg: Academic Press e Gottingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- DEVER, W. Asherah, consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrûd. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, n. 255, p. 21-37, 1984.
- DHALLA, M. N. Ahura Mazda's Fravashi. In: VV.AA. **Indo-Iranian Studies**. Being Commemorative Papers contributed by European, American and Indian Scholars. Oxon e New York: Routledge, 2011. p. 115-116.
- FLOYD, M. H. The Evil in the Ephah: Reading Zechariah 5:5-11 in Its Literary Context. **Catholic Biblical Quarterly**, Washington, n. 1, v. 58, 1996, p. 51-68.
- FULLER, R. hp'ya'e, In: VANGEMEREN, W. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**. Grand Rapids: Zondervan, 1997. v. 1.

HADLEY, J. M. **The cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

JACOBSEN, T. Pictures and pictorial language (The Burney Relief). In: MINDLIN, M.; GELLER, M. J.; WANSBROUGH, J. E. (Ed.). **Figurative language in the ancient near East**. London: University of London, 1987. p. 1-11.

LEMAIRE, A. **Date et Origine des Inscriptions Hébraïques et Phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud**. SEL, n. 1, p. 131-143, 1984.

LOVE, M. C. **The evasive text: Zechariah 1-8 and the frustrated reader**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

LUTZKY, H. C. On “the image of jealousy” (Ezekiel viii 3,5). **Vetus Testamentum**, v. 46, n. 1, p. 121-125, 1996.

MARENOF, S. Note concerning the meaning of the word “Ephah”, Zechariah 5:5-11. **The American Journal of Semitic Languages and Literatures**, v. 48, n. 4, p. 264-267, 1932.

MOULTON, W. J. Gleanings in archaeology and epigraphy. **The Annual of the American School of Oriental Research in Jerusalem**, v. 1, p. 66-92, 1920-1921.

NAKHAI, B. A. What’s a bamah? How sacred space functioned in Israel, **Biblical Archaeological Review**, v. 28, n. 3, p. 18-29, 1994.

OTTERMANN, M. **As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria**. 2007. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) — Universidade Metodista, São Paulo, 2007.

PETERSEN, D. L. Zechariah’s visions: a theological perspective. **Vetus Testamentum**, v. 34, n. 2, p. 195-206, 1984.

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

RIBEIRO, O. L. **As mulheres do efa**. Epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica. 2006b. Disponível em: <http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/As_mulheres_do_efa.htm>. Acesso em: 13 nov. 2013.

RIBEIRO, O. L. Salmo 89: crise e quebra dinástica como anti-cosmogonia. **Oracula**, n. 5, v. 9, p. 81-105, 2009.

RUDMAN, D. Zechariah 5 and the Priestly Law. **Scandinavian Journal of the Old Testament**, v. 14, n. 1, p. 194-206, 2000.

SMITH, M. A. God male and female in the Old Testament: Yahweh and his "Asherah". **Theological Studies**, v. 48, n. 2, p. 333-340, 1987.

SINGER-AVITZ, L. The Date of Kuntillet 'Ajrud. **Tel Aviv**, v. 33, p. 196-228, 2006.

SINGER-AVITZ, L. The Date of Kuntillet 'Ajrud: a rejoinder. **Tel Aviv**, v. 36, p. 110-119, 2009.

TAYLOR, R. P. **Death and the Afterlife**: a cultural encyclopedia. Santa Barbara: ABC-Clio, 2000.

TOLLINGTON, J. E. **Tradition and innovation in Haggai and Zechariah 1-8**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

ZAPASSKY, E.; FINKELSTEIN, I.; BENENSON, I. Ancient standards of volume: negevite Iron Age pottery (Israel) as a case study in 3D modeling. **Journal of Archaeological Science**, n. 33, p. 1734-1743, 2006.

Recebido: 02/12/2013

Received: 12/02/2013

Aprovado: 20/12/2013

Received: 12/20/2013