

# **Materialidade do culto israelita pré-exílico: Análise exegetica, arqueológica e iconográfica de alguns objetos de culto**

Cultic materiality in pre-exilic Israel: Exegetical, archaeological and iconographical analysis of some cultic objects

Silas Klein Cardoso\*

## Resumo

O artigo evidencia a presença material icônica e anicônica no culto do Israel Antigo, geralmente tomado, pelo advento do “objeto-livro”, como uma religião de conceitos e abstrações. É feita uma análise exegetica, iconográfica e arqueológica dos vestígios da antiga religião do Israel bíblico, especialmente os itens: pedras de culto ou *maššebot*; lugares altos ou *bamot*; *’āšērah*; e Arca da Aliança. Com isso pretendemos responder qual era a percepção material do culto no período pré-exílico.

Palavras-chave: Antigo Israel. Materialidade. Arqueologia. Iconografia. Exegese.

## Abstract

The article highlights the presence of iconic and aniconic material worship in the Old Israel, usually taken as a religion of concepts and ideas by the advent of the “object-book”. Thus, an exegetical, iconographic and archaeological analysis of the remains of the ancient religion of biblical Israel is carried out, especially regarding these items: worship stones or *maššebot*; high places or *bamoth*; *’āšērah*; and Ark of the Covenant. We intend to comprehend what the perception of materiality in the pre-exilic worship was.

Keywords: Ancient Israel. Materiality. Archeology. Iconography. Exegesis.

---

## Introdução

A materialidade media a crença. É através do tocar, do vestir, do ofertar, do degustar e do caminhar em direção ao solo sagrado que a experiência da fé ocorre (Morgan, 2010, p. 12). Entretanto, no que concerne ao Israel Antigo<sup>1</sup>, alguns textos advogam uma religião conceitual e abstrata, com o livro por objeto central. Neste artigo, exploraremos a materialidade do culto do Antigo Israel, pensando a representação divina nos diversos objetos centrais de culto.

---

\* Doutorando em Ciências da Religião (UMESP), bolsista Capes. Email: [silasklein@gmail.com](mailto:silasklein@gmail.com)

Nosso intuito é responder como a materialidade se manifestava na religiosidade, isto é, quais características eram atribuídas às matérias cúllicas. Para isso, trabalharemos alguns itens centrais de culto citados na literatura bíblica: as pedras de culto, ou *maššebot*; lugares altos ou *bamot*; *’āšērah*; e, por fim, Arca da Aliança. Com tais elementos acreditamos ser possível pensar a adoção e/ou exclusão de ícones cúllicos. Nossa pesquisa se dará pela análise de evidências arqueológicas (epigráficas e iconográficas), além de análise de porções da literatura bíblica.

Pesquisar a representação divina no Antigo Israel em sua característica material, entretanto, é adentrar num campo minado de conceitos, definições e reconstruções. Assim, primeiramente assinalaremos alguns conceitos-chave que guiarão nossa discussão. O faremos através da distinção entre “iconismo” e “aniconismo”, além de uma breve exposição sobre iconoclastia.

### **1. Iconismo e Aniconismo**

Cultos icônicos e anicônicos são, geralmente, caracterizados como cultos com imagens e cultos sem imagens, respectivamente. Entretanto, hoje é difícil aceitar essa descrição, especialmente a partir das recentes teorias da Cultura Visual Religiosa. David Freedberg (1989, p. 54-80), por exemplo, diz que culturas religiosas sem imagens são um profundo e persistente mito historiográfico. Para ele, mesmo as culturas religiosas como a cristã e a judaica, que atingem os extremos da iconoclastia, convivem com imagens e dependem delas em sua sobrevivência. David Morgan (2010, p. 12), na mesma direção, chegou a dizer que a materialidade *media* a crença, visto que são através de objetos materiais que a experiência com o sagrado ocorre.

Com referência ao Antigo Israel, esse paradigma parece permanecer verdadeiro. Por um lado, enquanto a retórica canônica tenta advogar a não existência de imagens tanto nos escritos legais e narrativos (Dt 5.8; Ex 20.4; Lv 26.1) quanto nas paródias proféticas sobre ídolos (Jr 10.1-16; Is 40.18-20; 41.5-14; 44.6-22; Os 8.4-6; Mq 5.12-13; Hc 2.18-19), é necessário acentuar que sua própria citação sugere uma realidade contrária, como certa vez apontou Herbert Niehr (1997, p. 73-95). À revelia da caracterização imaterial também estão algumas matérias artísticas do culto israelita, como a arca

decorada, o querubim, a serpente de bronze, 'āšērah etc. O mesmo ocorre na pesquisa arqueológica na região palestinese, que discutiremos na sequência.

Esse panorama obrigou os estudiosos do Antigo Testamento a uma reconceituação dos termos iconismo e aniconismo. Burkhard Gladigow (1988) parece ter sido um dos primeiros, arriscando definir *aniconismo* como cultos onde imagens não são conhecidas ou aceitas como objetos de adoração, especialmente não na forma de imagens antropomórficas. Sua ênfase na antropomorfia já indicava os limites da conceituação anterior, que não distinguia tanto a forma das imagens, mas apenas assimilava sua existência ou inexistência, quanto a diferença entre “objetos de culto/de poder” e “objetos de adoração”. Sua definição, entretanto, continuava a perpetuar a complicada questão da não existência de imagens, o que não coaduna às evidências.

Um avanço maior ocorreu com Tryggve Mettinger (1997b), especialmente em sua monografia *No Graven Image?*. A partir da teoria semiótica do signo de Charles Sanders Peirce, o autor definiu aniconismo como “cultos onde não há representação icônica da deidade (antropomórfica ou teriomórfica) servindo como símbolo cúltilo central ou dominante, isto é, ao que nos concerne ou (a) um símbolo anicônico ou (b) vazio sacralizado” (Mettinger, 1997b, p. 19, *tradução nossa*<sup>2</sup>). A definição passa, assim, a considerar não apenas a existência ou inexistência das imagens, mas seu uso. Também, a exemplo da obra de Peirce, os signos passam a ser classificados de acordo com sua relação com o significante (Mettinger, 1997b, p. 21).

Cabe aqui uma brevíssima exposição dos conceitos de Peirce, para a posterior compreensão de aniconismo. Na semiótica de Peirce (2005, p. 63-76), os signos existem numa relação triádica entre signo (Primeiro ou *representâmen*), objeto (Segundo) e interpretante (Terceiro). Dentro dos signos, por sua vez, o grau de similaridade ao objeto que representam: (1) ícone, onde há alguma semelhança entre signo e significante, isto é, é uma “primeiridade com o Primeiro” (Peirce, 2005, p. 64), “qualquer coisa é capaz de ser um Substituto para qualquer coisa com a qual se assemelhe”; (2) índice (ou *sema*), onde a relação entre signo e significante se dá a partir de implicação, o mesmo que dizer que ele se transforma num “segundo individual” (Peirce, 2005, p. 66-67); (3) símbolo, “cujo caráter representativo consiste exatamente em ser uma regra que determinará seu interpretante” (Peirce, 2005, p. 71). Dessa forma,

segundo a aplicação de Mettinger dos conceitos de Peirce, se chamarmos *signo* as imagens cùlticas, i.e., os *objetos teofóricos* e de *significantes* a noção de deus dos adoradores, veríamos que: (1) cultos icônicos são aqueles onde o objeto teofórico (*signo*) traz alguma relação com a divindade (*significante*), aonde se encaixam imagens antropomórficas e teriomórficas; e (2) cultos anicônicos seriam aqueles onde o objeto teofórico (*signo*) teria uma relação subentendida com a divindade (*significante*), aonde se encaixam imagens não antropomórficas ou teriomórficas de divindades.

Entretanto, na própria teoria de Peirce (2005, p. 66-67), o índice — que seria na aplicação do modelo a representação *anicônica* — apresenta duas relações com o objeto: a secundidade como relação existencial, que gera um índice genuíno ou a secundidade como referência ou gera um índice degenerado. Da mesma forma, Mettinger (1997b, p.18), dividiu o aniconismo em duas subcategorias, *aniconismo de facto* e *aniconismo programático*:

**Tradição *de facto***

Indiferença a ícones  
 Simples ausência de imagens  
 Aniconismo tolerante

**Tradição *programática***

Repúdio de imagens  
 Iconofobia  
 Iconoclastia

Na tradição *de facto*, ainda há duas distinções necessárias, segundo Mettinger (1997a, p. 174-178): (1) *aniconismo material*, que abstém-se de representações antropto/teriomórficas; (2) *aniconismo de espaço vazio*, que subentende a presença de um deus sem representá-lo materialmente, como tronos para divindades e, talvez, as pedras de culto.

Embora a defesa de Mettinger (1997a; 1997b) de um culto anicônico a princípio tenha sido fortemente combatida (p.ex., Uehlinger, 1997; Niehr, 1997; Toorn, 1997; *contra* Rachlili, 1992), seu instrumental teórico, em nossa opinião, ainda prevalece mesmo em seus alçozes. Ao aplicar a semiótica peirceana aos vestígios bíblicos, o pesquisador foi capaz de considerar não apenas a existência ou inexistência de imagens, mas também o grau de semelhança entre divindade e sua representação, quanto a sua utilização no ambiente de culto. Assim, embora não concordemos com a hipótese do *aniconismo a princípio* de Mettinger, em sua teoria temos uma base adequada para a discussão sobre imagem e materialidade do culto no Antigo Israel.

Em suma, utilizaremos *aniconismo* para descrever cultos sem a *centralidade*<sup>3</sup> em representações antroponomórficas de divindades. Sua contrapartida é o *iconismo*, i.e., o culto que *centraliza-se* em representações antroponomórficas de divindades. No aniconismo existem as tradições (a) *programática*, de repúdio a imagens e (b) *de fato*, que sofre ausência de imagens. O aniconismo *de fato*, divide-se em (i) *material*, que abstém-se de representações antroponomórficas e (ii) *de espaço vazio*, que remete a um deus sem representá-lo materialmente.

## 2. Iconoclastia e Idolatria

O termo *iconoclastia* (gr. εἰκονοκλάση) surgiu aparentemente em Bizâncio (May, 2012, p.1) e referia-se, inicialmente, à destruição de imagens, como a própria etimologia do termo remonta. Entretanto, sob a aversão às imagens da teologia protestante reformada, novos sentidos foram dados ao termo. A iconoclastia é, segundo Mitchell (*apud* May, 2012, p. 3), sempre política e, além disso, é caracterizada não somente por atos, mas pelas motivações na qual ocorre. Para uma ação destrutiva ser caracterizada como iconoclasta, ela deve ser motivada por objetivos políticos, religiosos, mágicos, econômicos ou um entrelaçamento de todos estes.

No mesmo sentido, David Morgan (2005, p. 71), ressalta que a iconoclastia, no ambiente do imaginário religioso, se dá na disputa entre imagens que se enfrentam pela primazia frente a outras e tentam, assim, deslocar ou desautorizar imagens rivais. Para o autor, a identidade das religiões se constrói em meio a disputas com antagonistas e assim, deságua em oposições — ou guerras — religiosas. Assim, um conceito necessário à iconoclastia é a idolatria e, por isso, atitudes destrutivas seriam mais perversas em culturas monoteístas<sup>4</sup>, visto que “a vida de outra deidade falsifica o deus monoteísta” (Morgan, 2005, p. 126, *tradução nossa*<sup>5</sup>). Tais disputas, além do caráter identitário, se dão pelo medo do que a imagem evoca: medo de seu poder sobre os espectadores e medo de poder imaginativo. Esse medo seria a contrapartida da devoção.

No texto bíblico, a idolatria ou aversão às imagens, parece seguir a cartilha descrita acima. Ela se apresenta em ao menos seis formas no decorrer do texto bíblico, segundo Victor Hurowitz (2012, p. 261): (1) narrativas que

mencionam imagens; (2) textos na história deuteronomista ou Crônicas tratando a reforma cültica; (3) polêmicas proféticas contra a fabricação e adoração a ídolos; (4) textos proféticos mencionando imagens de culto, mas interessados em conflitos contra religiões não-israelitas e seus deuses; (5) legislações proibindo imagens cülticas; (6) textos sobre a fabricação de ídolos. Tal tipificação, além de exemplificar a recorrência da temática, converge ao apresentar uma tipologia de textos que tenham tanto caráter político, quanto a necessidade da primazia de uma imagem — mesmo que anicônica — sobre outras.

A iconoclastia seria, portanto, a disputa pela primazia ou exclusividade imagética entre duas visões de mundo opostas (política, religiosa, mágica, econômica ou uma mistura), que resultaria em atos violentos na tentativa de extinguir a imagem antagônica. Ela, como se anotou, é presente na retórica do texto bíblico, onde surgiu multifacetada. Assim, destes conceitos, passaremos à análise dos itens de culto do Israel Antigo, tentando fazer reluzir seu papel na prática religiosa.

## 2.1 Pedras de Culto

As “pedras silenciosas”, como apelidou Gamberoni (1997, p. 483-494), seriam a contrapartida das estelas. Enquanto a *maššēbah* (pl. *maššebot*) não tem desenhos ou entalhes, estelas recebiam letras e/ou imagens. Graesser (1972) definiu quatro tipos de *maššebot*: (1) *pedras legais*, que marcavam territórios e alianças entre duas partes; (2) *pedras memoriais*, utilizadas em ritos fúnebres; (3) *pedras comemorativas*, que eram pedras votivas ou vitórias; e (4) *pedras cülticas*, que marcavam o território dos lugares sagrados e eram testemunhas frente a oferendas. Uzi Avner (2002, p. 84-89) ampliou a discriminação de Graesser, demonstrando que *maššebot* eram utilizadas para: (1) celebração de eventos; (2) celebração de indivíduos; (3) *maššebot* mortuárias; (4) *maššebot* de fronteira; (5) *maššebot* testemunha de alianças; (6) *maššebot* votivas; (7) *maššebot* para ancestrais mortos; (8) *maššebot* para deidades. Seguiremos a discriminação apresentada por Graesser, que parece acoplar os diferentes tipos.

Também, a partir do trabalho de Paul Lapp, Graesser (1972, p. 48) definiu uma tipologia do formato das pedras: (1) *rude*, em estado natural ou

trabalhado; (2) *placa*, uniformemente fina; (3) *arredondada*, usualmente com uma única frente plana; (4) *obelística*, com os quatro lados pontiagudos; (5) *quadrada*, a mais rara, com largura igual ou um pouco maior que a espessura. A partir dessas formas de classificação, podemos definir as *maššebot* como pedras da região palestina que, sob interferência humana, seja no tratado com a pedra ou seu deslocamento, foram utilizadas no passado como símbolos para relações sociais e/ou cúlticas. Procuraremos agora constatar sua presença arqueológica e textual, na região do Antigo Israel.

Uzi Avner (2002) realizou extenso levantamento das *maššebot* do deserto judaíta. Para ele, as *maššebot* teriam se originado entre XIV e XIII a.C., na cultura *Natufian*. Em padrões, ele percebeu que 50,9% das localidades — de um total de 142 — as *maššebot* estavam viradas ao leste ou próximo a ele e 21,2% ao leste de forma geral, abrangendo desde nordeste até sudeste. Em menor porcentagem, 11,9%, estavam viradas a oeste. Esses dados demonstraram que não eram posicionadas de forma aleatória, mas seguiam o ciclo solar, sendo colocadas de forma individual (40,6%), pares (19,8%), tríades (18,4%) etc. Embora tenham sido encontrados grupos de *maššebot*, de todas as combinações não foram encontradas as quantidades cinco, sete e nove, por razões desconhecidas. Avner também demonstrou que no Neolítico, elas foram encontradas em menor número em terras semeadas. Somente nos períodos posteriores que tornaram-se frequentes em terras férteis, o que levou Avner a afirmar que *maššebot* são um elemento cultural desértico, que foi adotado em menor escala por culturas com terras férteis. Ali, elas serviam como habitação para o espírito e poder de deuses e ancestrais, com pequenas variações posteriores.

A infirmitade das *maššebot*, para Avner, indica um conceito religioso, visto que, em sua grande maioria, detêm a forma natural. Em terras férteis, Avner explica, os deuses eram criados de pedra, madeira, argila e metal, com formas definidas, mas no deserto utilizar pedras esculpidas pela natureza, mostrava sua “santidade nata”. Daí uma provável origem do aniconismo. Mettinger (1997b), em sua extensa monografia sobre práticas anicônicas no Antigo Oriente Próximo, assinalou que dos três povos que utilizaram aniconismo programático — israelitas, nabateus e muçulmanos — todos eram originários do deserto. Para ele, isso demonstraria um desenvolvimento padrão entre a utilização das formas básicas da natureza e a consequente proibição de

representações antropomórficas e teriomórficas de divindades. Embora a tese de Mettinger pareça atrativa para apontar a origem desértica, as evidências arqueológicas e textuais não nos permitem afirmar que o aniconismo fomente a proibição de representações icônicas, como discutiremos abaixo.

Uma ocorrência notável de *maššēbah* é a encontrada em Tel Arad, uma fortificação no deserto judaíta, que funcionava na segunda metade do oitavo século a.C. Ali foi encontrado um templo cuja estrutura/planta é similar à descrita nos textos bíblicos sobre o templo salomônico. Dentro do santuário foram encontradas quatro estatuetas femininas, as chamadas *judean pillar figurines* (cf. o tópico *’āšērah*) e, no *devir*, que em nossas traduções é conhecido como Santo dos Santos, foram encontrados dois incensários e uma *maššēbah*. A aparição levou os estudiosos a afirmarem a existência de uma segunda *maššēbah*, provavelmente associada à *’āšērah*. De qualquer forma, uma constatação parece certa (Bloch-Smith, 2014): aparentemente houve culto em Judá, patrocinado pelos reis — como a fortificação e correspondência denota — com uma *maššēbah* representando *yhwh*. Talvez haja reminiscência desse pensamento na associação de YHWH à palavra hebraica *šūr* (heb. rocha, cf. Dt 32.4; 1Sm 2.2; Hc 1.12; Sl 18.3; 28.1 etc).

Na descrição bíblica, as pedras cúllicas têm lugar periférico. A palavra *maššēbah* e seu plural *maššebot*, surgem no cânon hebraico, 37 vezes em 33 versículos, com ressonâncias diversas. Sua presença tem fundo de pureza cúllica, aparecendo em livros legais e denúncias proféticas.

Com relação ao conteúdo de tais ocorrências, existe uma tensão no uso dos objetos. Enquanto os israelitas erguem suas *maššebot* ao entrarem na nova terra (Ex 24.4) e Jacó ergue uma ao encontrar-se com o *’ēlōhīm* (Gn 28.18), a literatura deuteronomista a proíbe (Dt 16.22; Lv 26.1). Aparentemente, uma rejeição última ao seu uso acabou por intervir no uso do vocábulo, que passou a ser substituída por termos como: *’eben* (heb. pedra, cf. Dt 27.2, 4; Js 4.9, 20; 24.26-27); *mizbēah* (heb. altar, cf. Gn 33.20; 35.1); *gal* (heb. amontoado de pedras, cf. Gn 31.46, 48); *mišpā* (cf. Gn 31.49); *muššāb*. Parece haver clara distinção entre o uso das pedras e sua aceitação. Enquanto as pedras como marco legal (Gn 31.45-52; Ex 24.4; Zc 9.8), memorial (2Sm 18.18) e comemorativo (Is 19.19), não sofrem rejeição, as pedras de contexto cúllico (Ex 23.24; 34.13; Lv 26.1; Dt 7.5; 12.3; 16.22; 1Rs 14.23; 2Rs 3.2; 10.26, 27;

17.10; 18.4; 23.14; Jr 43.13; Ez 26.11; Os 3.4; 10.1; Mq 5.12; 2Cr 14.2; 31.1), grande maioria, são recebidas negativamente.

É importante perceber que há, no Antigo Testamento, um imaginário no qual pedras (*maššēbah*) podem surgir como testemunhas de uma aliança (Gn 31.45-54; Êx 24.4; Js 24.27; 2Rs 23.3), assim como marcaram um local de enterro (Gn 35.20), de uma teofania (Gn 28.11-22; Cf 31.13; 25.14) e, assim sendo, a própria presença divina. Eram associadas com altares que poderiam, assim, representar a divindade (Meyers, 2005, p. 206-207).

Destes temas apontados, as passagens que destoam são aquelas do ciclo de Jacó, em Gn 28.18-22 e Gn 35.14-20. Hoje, pelas investigações exegéticas e arqueológicas, parece haver certo consenso de que o ciclo (Gn 25-35), compõe-se de histórias advindas do reino do Norte que teriam tido o toque posterior de Judá (Schmid, 2013, p. 87; Finkelstein, 2013, p. 141-144; Blum, 2012, p. 181-211; Finkelstein; Römer, 2014, p. 317-338). O texto em questão, da etiologia de Betel, seria uma mistura desses dois elementos: a visão e edificação do santuário (*maššēbah*) faria parte do relato antigo, do norte, enquanto o oráculo (Gn 28.13-15) seria posterior, do sul, de teologia Javista tardia (Ska, 2003, p. 105-106). É plausível apontar que a tradição do norte carregasse elementos considerados heterodoxos à redação sacerdotal final do Pentateuco, visto possuir nascente numa espiritualidade campesina.

As duas ligações negativas principais das *maššēbah* também são indícios da conexão com o norte. Mettinger (1997a, p. 25-26) associa as pedras primeiramente aos chamados *lugares altos*, antes santuários javistas legítimos (Cf. 1Sm 9.12-13; 1Rs 3.4-15) e depois sítios idólatras (Cf. Jr 48.35; Os 4.11-13). Em segundo lugar, o autor as associa aos cultos heterodoxos (Cf. 2Rs 23.13-14). Ambas ligações refletem as críticas dos habitantes do reino do Sul ao reino do Norte (2Rs 17.7-18), deixando patente a relação, também explicitada nos estudos de Avner (2002).

Ao que pudemos observar, as *maššēbot*, no território do Antigo Israel, i.e., em Israel e Judá, parecem ter sua origem em um costume desértico que foi assumido posteriormente pelos centros cúlticos em terras férteis, sedentarizados. A antiga prática, que se iniciou bem antes de Israel, no neolítico e, com isso, teria ultrapassado os 10.000 anos de duração (Avner, 2002, p. 91), teria sido utilizada primeiramente em tradições do Norte, como

explicitado na etiologia de Betel, para só depois atingir o Sul. Na literatura bíblica, a aversão que se criou pelo costume se deu pelos resultados atribuídos a tais práticas cúllicas, tal costume foi utilizado como justificativa para a destruição do reino do Norte, em 722 a.C. (Cf. 2Rs 23.13-14). Um culto frente a pedras parece ter sido amplamente aceito em Israel Norte e é plausível crer que tenha sido, inclusive, financiado pelo estado em Judá, como o Templo de Arad parece demonstrar. É interessante perceber que a ampla e multiforme utilização das pedras cúllicas fez com que o próprio termo *maššēbah* tenha sido considerado heterodoxo e sua memória tenha sido reescrita sob outros termos, ainda que tal imaginário de seu uso tenha permanecido em narrativas que as colocassem sob a tutela de grandes heróis da literatura bíblica (Gn 31.45-54; Êx 24.4; Js 24.27; 2Rs 23.3).

## 2.2 Lugares Altos

A nomenclatura “lugares altos”, que encontramos em muitas traduções, reflete a tradução da vulgata do vocábulo hebraico *bāmah* para o latim *excelsus* (Barrick, 1992, p. 196). A etimologia predominante reconhece-a da raiz *bmh*, com cognatos em diversos idiomas semíticos, como o ugarítico para “parte de trás de um corpo” e o acádio “trás” (Nakhai, 2000, p. 588). Uma tradução possível ao termo hebraico seria torso, onde o animal é montado (Fried, 2002)<sup>6</sup>. A associação à paisagem é possível, referindo-se a terreno alto ou colina (Cf. Hardy; Thomas, 2012). A mesma associação é feita na LXX, que hora translitera o termo e hora traduz por *bōmos* (gr.), uma plataforma com pedestal, mesma palavra a traduzir o termo *mizbēah* (heb. altar). É interessante não haver no dialeto cananita referência sagrada à raiz *bmh*, ainda que na literatura bíblica, quatro- quintos das referências partilhem o imaginário (Fried, 2002, p. 438).

Cinco tipologias de *bāmah* competem hoje: (1) elevação a céu aberto que combinava uma *’āšērah* (heb. *Asherá*), *maššēbah* (heb.) e *mizbēah* (heb. altar); (2) elevação artificial onde ritos são ministrados; (3) altar sacrificial; (4) instalação mortuária; (5) estrutura de diversas salas construídas num contexto urbano, local elevado com espaço para o sacrifício, com uma *liškā* (heb. câmara, sala), onde se comia a refeição sacrificial. Há também discussão sobre a caracterização urbana ou campesina<sup>7</sup> dos lugares altos, ou seja, se eram instalações prediais complexas ou precários centros cúllicos. Existem dois

motivos que formam a discussão. Primeiro, há a visão romântica de que *bāmōwt* seriam lugares rústicos a céu-aberto do antigo (legítimo?) culto israelita (Barrick, 1992, p. 198; Herring, 2011, p. 45; Albertz, 1999, p. 157; Mazar, 1990, p. 492; Dever, 2005, p. 93). O segundo motivo é a ambígua caracterização de 2Rs 17.9-11, onde a Bíblia de Jerusalém lê:

Os israelitas proferiram palavras inconvenientes contra Iahweh seu Deus, construíram lugares altos [*bāmōwt*] em toda parte em que habitavam, desde as torres de vigia até as cidades fortificadas. Erigiram para si estelas [*maṣṣēbōwt*] e postes sagrados [*wa’āšērīm*] sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore verdejante. Sacrificaram [ali/lá: *šām*] em todos os lugares altos [*bāmōwt*], imitando as nações que Iahweh havia expulsado de diante deles, e cometeram ações más, provocando a ira de Iahweh.

A primeira leitura do texto parece clarificar a pertença das *bāmōwt* ao ambiente das cidades, enquanto as estelas e postes sagrados — para utilizar os termos imprecisos da *BJ* — estariam no campo, em “toda colina elevada ou debaixo de toda árvore verdejante”. Entretanto, o “ali/lá” (omitido na *BJ*) pode estar relacionado tanto às “colinas elevadas” e “árvores verdejantes”, quanto às “cidades fortificadas”<sup>8</sup>. Estamos inclinados à opção citadina<sup>9</sup>, e à caracterização das *bāmōwt* como complexos cúlticos. A única citação extra-bíblica do termo *bāmāh* reforça tal argumento. A descrição da *bāmāh* da estela de Mesa refere-se a um contexto de uma cidadela fortificada com torres de vigia, um palácio e uma *bāmōwt*.

Os primeiros a pesquisarem vestígios arqueológicos das *bāmōwt* partiram das antigas inferências etimológicas. Vaughan, primeiro, as tinha caracterizado como plataformas e, assim, as escavações procuraram por estruturas em formato de plataformas. Depois, Whitney disse que as *bāmōwt* poderiam ser santuários — complexos ou não — e que poderiam conter ou não plataformas cúlticas. Com isso, passou-se a se perceber uma “onipresença” das *bāmōwt* (Barrick, 1992, p. 197). Enquanto tais pesquisas sob paradigmas anteriores foi frustrada (Haran, 1978, p. 21; Albertz, 1999, p. 158), a partir de nossa caracterização inicial, onde relacionamos a *bāmāh* a um contexto urbano e sacrificialista, é possível adentrar com mais acuidade nos âmbitos da cultura material, advinda dos estudos arqueológicos.

Fried (2002) examinou as *bāmōwt* encontradas em Tel Dan e em outros sítios relacionados às reformas de Ezequias, focalizando, assim, a Idade do Ferro II. Em Judá analisou Arad, Berseba, Tel Halif, Kuntillet Ajrud, Vered Jericó, Caverna de Jersualém I (Cidade de Davi), Ekron e Jerusalém. No Sul de Israel analisou Megido, Tel Kedesh, Tanaq, Tel Amal, Tell el-Farah, Samaria, Siquém e Gezer. Além destes, estudou os sítios da duvidosa fronteira do sul de Judá com Edom, no sétimo século a.C., como Horvat Qitmit, Horvat Uza e En Hasevah. Dos sítios estudados, segundo Fried (2002), apenas Dan, Arad, Megido, Horvat Qitmit e Horvat Uza apresentaram instalações cúlticas na época do final dos reis judaítas.

Em Dan, foi encontrada uma plataforma de 19x19m e a oeste do mesmo, um complexo de edifícios, com uma sala para altar com um frasco com cinzas e três pás de ferro (Biran, 1992, p. 15). Há dúvidas se o pódio compunha um templo ou somente uma plataforma, entretanto, as salas podem refletir a *liškā* (heb. câmara, sala), retratada em 1Sm 9.22 (Fried, 2002, p. 443).

Em Arad também foi encontrado um complexo cúltico contendo *hēkāl* e *debir* e, dentro do *debir*, uma *maṣṣēbah* (figs. 1 e 2). Em frente ao pé do altar, duas vasilhas achatadas foram encontradas, com a inscrição *qop kap*, que pode significar, “consagrado aos sacerdotes”. Tal edifício cúltico, segundo Fried (2002), pode caracterizar uma *bāmah*, segundo a opção citadina. O lugar parece ter sido aterrado propositalmente, em vista de campanha militar. Em Megido, parece ter havido ação similar no Edifício 338 que, embora algumas partes tenham sido encontradas queimadas, o santuário foi encontrado intacto. As paredes das câmaras atingiam a altura de 2,5m, mas teria sido, ao exemplo de Arad, aterrado em vista da campanha de Sheshonq e teria sido construída uma parede para que não entrassem nele e o deflugassem (Fried, 2002, p. 445, 452).



Figura 1: Templo/Bāmah (?) em Arad. Fotos: Autor.



Figura 2: Santo dos Santos (devir) com *maṣṣēbah*. Fotos: Autor.

Na região de Edom, em Horvat Qitmit, um sítio de habitação apenas na metade do sétimo e início do sexto século a.C., a 10km ao sul de Arad, foi encontrada uma plataforma, reconhecida como *bāmah* de 1.25 x 1m e 30cm de altura. O lugar cültico provavelmente servia à cidade de 5 km à noroeste, chamada Tel Malhata. O local foi abandonado, não destruído. Ainda em Edom, em Horvat Uza, 10km a sudeste de Tel Arad, foi encontrada uma plataforma de 1.5 x 1m e 1m de altura com ossos de animais e cinzas ao lado, que foi chamada de *bāmah*. O local foi destruído pelos babilônios, na mesma época de Jerusalém (Fried, 2002, p. 459).

Ao contrário de Fried, não buscamos aqui reconstituir a possibilidade histórica das reformas de Josias e Ezequias<sup>10</sup>, mas perceber sua pesquisa sobre as *bāmōwt*. Percebemos, das evidências elencadas por ela, que é difícil definir

uma caracterização exata simplesmente da arqueologia, já que essas seguem as hipóteses distintas baseadas nas descrições bíblicas. Ou seja, a argumentação é circular, o que nos leva ao que disse Vaughan (*apud* Barrick, 1992, p. 197, *tradução nossa*<sup>11</sup>): “dado ao nosso presente conhecimento incompleto do que é uma *bāmāh* e como ela se parecia, nós precisamos encontrar um edifício com a placa ‘*bāmāh*’ antes de ter certeza”.

Na literatura bíblica, por sua vez, a palavra *bāmāh/bāmōwt* surge em contexto cúltico ao menos 97 vezes (Fried, 2002; Barrick, 1992) e merece menção o fato de que a Bíblia Hebraica sempre usa a palavra com verbos que refletem ação humana, *bāmōwt* são: *bnh*, construídos (1Rs 11.7; 14.23; 2Rs 17.9; 21.3; 23.13; Jr 7.31; 19.5; 32.35; 2Cr 33.3, 19); ‘*śh*, feitos (2Rs 23.15, 19; Ez 16.6; 2Cr 21.11; 28.25); derrubados (2Rs 23.8, 15; 2Cr 31.1); *śrp*, queimados (2Rs 23.15); e *swr*, removidos (1Rs 15.14; 22.44; 2Rs 12.4; 14.4 etc) (Barrick, 1992, p. 197; Fried, 2002, p. 439). É interessante perceber a utilização da expressão *bottē habbāmōwt*<sup>12</sup>, como em 1Rs 12.32; 13.32; 2Rs 17.29, 32; 23.19 e na estela de Mesa. Também, há convergência da utilização do verbo ‘*lh* para descrever a “subida” às *bāmōwt* (1Sm 9.3, 14, 19; Is 15.2). Não é possível aqui acolhermos todas as descrições das *bāmōwt*, por isso restringimos-nos a quatro.

Já foi abordada a caracterização negativa das *bāmōwt* na literatura deuteronomista<sup>13</sup>. Diversas explicações são dadas para tal conotação negativa. Herring (2011) percebe dois posicionamentos, na Bíblia Hebraica: (1) a centralização de culto (1Sm9-10; 1Rs 3.1-4); (2) a natureza estrangeira de tais movimentos (2Rs 17.9-11)<sup>14</sup>. Fried (2002), por sua vez, diz tratar-se de uma exclusão *a posteriori* dos locais de cultos que haviam sido destruídos. O que, em sua visão, aponta para um escritor deuteronomista da Judá pós-exílica que, talvez, tenha escrito tal história servindo como alerta e exemplo a Zorobabel, o sinete de Deus (Ag 2.23) (Fried, 2002, p. 461).

Outras três descrições são notáveis, dentre o grande número de aparições. Primeiramente, a descrição de Isaías converge à descrição de Mesa, tanto ao referir-se às terras moabitas (15.2; 16.12), quanto ao referir-se às *bāmōwt* como santuários, pelo paralelismo assumido com o termo *miqdāš* (heb. santuário)<sup>15</sup>. Essa descrição coaduna com o maior retrato dos *bāmōwt* na literatura bíblica, 1Sm 9.11-25, que apresenta um centro cúltico urbano com

um edifício complexo. Isso pode ser notado pela palavra *liškā* (heb. câmara, sala) em 1Sm 9.22. É interessante notar que a palavra que traduz *liškā* para o grego, *katalyma*, é a mesma utilizada em 1Sm 1.18<sup>16</sup>. O texto, aparentemente mais acurado que a versão massorética (cf. Barrick, 1992, p. 199), diz que o templo [*hêkāl*] de Silo tinha uma *katalyma*, onde Ana se retira para comer. Também é descrita uma *liškā* dentro o Templo de Jerusalém (2Rs 23.11). Assim, segundo o panorama de 1Sm 9.22, os *bāmōwt* tinham “câmaras auxiliares” para comer o sacrifício, por isso, Menahem Haran (1978, p. 24-25) sugeriu ter sido este o lugar onde Salomão teve o sonho em 1Rs 3.

A terceira ocorrência notável de *bāmah* está na literatura cronista. Em 1Cr 16.35-40 é dito que no *bāmah* de Gabaon estava instalado o santuário de YHWH (*miškan yēhwā*) e em 1Cr 21.29-30 a informação é completada ao dizer:

A Habitação [*miškan*] de Iahweh que Moisés tinha feito no deserto e o altar [*mizbēah*] dos holocaustos [*’ōlā*] achavam-se nesta época no lugar alto [*babbāmah*] de Gabaon, mas Davi não tinha podido ir até lá perante Deus, tanto o amedrontara a espada do Anjo de Iahweh. (BJ)

A mesma informação, utilizando a palavra tabernáculo (heb. *’ōhel*) é aplicada em 2Cr 1.3. É interessante o cronista fazer convergir as tradições de 1Rs 3.2-3, que descreve Salomão sacrificando nos altos de Gababon, com a tradição da Habitação. Uma belíssima ficção (cf. Beentjes, 2008, p. 101-113). Entretanto, não é nossa intenção, neste momento, desvendar a construção da narrativa de Crônicas, mas a tentativa de abarcar uma antiga tradição impactante o suficiente para não ser substituída. Assim, embora o texto não descreva a *bāmah* gabaonita, há indícios que sacrifícios fossem feitos em cima desses locais, com grande público.

Pudemos observar que as *bāmōwt* foram edifícios cúlticos construídos por mãos humanas. Quanto ao aspecto, é difícil precisar se foram santuários a céu aberto. A referência textual de 1Rs 17 e 1Rs 14 é incompleta e as edificações em Horvat Qitmit e Horvat Uza são apenas intuições sob a procura de “plataformas com utilização cúltica”, descendentes direto de uma visão romântica da religião pré-estatal israelita. Aparentemente, as evidências arqueológicas de Arad, além das descrições textuais na Inscrição de Mesa, 1Sm 9.22 e o paralelismo de *bāmah* e שַׁרְטָן (heb. santuário) em Am 7.9, corroboram com a caracterização como santuário com edificações complexas. A

característica sacrificial de tais lugares também parece patente, deixando marcas até na história cronista, que teve que reler antigas práticas heterodoxas, purificando as *bāmōwt* com a adesão da tenda de Moisés. Talvez, a caracterização negativa dada às *bāmōwt* na literatura posterior tenha feito com que outras palavras as substituíssem, como observado no caso das *maššebot*. Nos parece certo, entretanto, que o termo *bāmōwt* funcionou para designar formas de culto heterodoxas (cf. Niehr, 2013, p. 32). Embora não possamos afirmar algo, é convidativa aqui a proposta de Fried, que tratou da escolha do local de culto não por uma limpeza ritual real, mas pelas sucessivas destruições. O templo que teria permanecido, dentre tantas destruições subsequentes, seria aquele “escolhido por Javé” (Fried, 2002, p. 461).

### 2.3 Asherá

A etimologia do termo *’āšērah* (doravante: *Asherá*), segundo Tilde Binger, tem sido mal-discutida dentro da academia. Para Binger (1997, p. 144), a maioria dos acadêmicos limita suas constatações etimológicas de *Asherá* a partir da hipótese de Albright, advinda do epíteto Ugarítico, *rbt atrt ym*, “aquela que pisa no mar (dragão)” ou “aquela que anda sobre o mar”, que ela pensa ser improvável, entretanto, mesmo com uma razoável monografia sobre a figura de *Asherá*, ela não se posiciona, visto a variada gama de epítetos e significados das raízes no acádio, ugarítico, hebraico, arameu e ‘cananeu’ (cf. Binger, 1997, p. 143-144). O nome pode ter o significado de “consorte”, “santuário” ou até mesmo “Deusa” ou “a Deusa”. Outra dificuldade sobre o significado do nome da Deusa é perceber se se trata de um nome ou um título que pode, inclusive, ser a base para as outras palavras que variam da raiz e não o oposto.



Figura 3: Jarro de Laquish, com imagem de árvore sagrada estilizada.  
Fonte: Hestrin, 1987, p. 212-223

Mark S. Smith (2002, p. 111) demonstra que o termo varia e deságua em duas caracterizações completamente distintas. Primeiramente, temos o substantivo *Asherá*, cujo plural feminino, *asherot*, é geralmente utilizado em um objeto colocado próximo ao altar (cf. Dt 16.21; Jz 6.25-26). O segundo é o termo *asherim*, um substantivo plural masculino, que jamais aparece próximo a um altar, mas próximo a uma árvore ou em uma *bāmōwt* (Jr 17.2; 1Rs 14.23; 2Rs 17.10). Segundo o autor, as teorias que ultrapassam o limiar dessa distinção são apenas “chutes acadêmicos”. Entre tais “chutes” está a famosa distinção entre as estatuetas femininas, que seriam *asherim*, e os postes sagrados, que seriam representações de *Asherá*. Ele aponta, entretanto, que há dificuldades nesta teoria, visto que tais estatuetas podem tanto representar *astarte* e não *Asherá*, quanto podem não representar deidade alguma.

A dificuldade de se traçar uma caracterização pormenorizada de *Asherá* torna a tarefa de desvendar suas aparições em achados arqueológicos difícil, a menos que acolhamos as opções que foram descritas por Smith como “chutes”. Dentre essas, as estatuetas da Deusa são o principal achado, 3000 foram encontradas, 2000 delas em Jerusalém (Schroer, 2008, p. 119). Os estudos iconográficos têm feito um notável avanço, quando somados a descrições epigráficas.

Na iconografia, temos o *Jarro de Laquish* (fig. 3, 7). O jarro do décimo-terceiro século a.C. foi encontrado nas escavações de Laquish dirigidas por J. L. Starkey e logo foi interpretado como um jarro cútico com iconografia local. Há desenhos de corsas, seguindo um leão e árvore estilizada, com uma inscrição traduzida por “Mattan. Uma oferta à Minha Senhora ‘Elat”. Abaixo da inscrição, os animais se encontravam voltados a uma árvore sagrada estilizada. A iconografia da árvore sagrada era comum no Antigo Oriente Próximo e a árvore sagrada entre animais também foi encontrada em Taanach, Megido, Laquish (Hestrin, 1987).

É oportuno ressaltar que a figura de “cápridos” e leões, presente no jarro, começa a surgir com força a partir da Idade do Bronze Médio II (1750-1550), sugerindo potência masculina e agressividade (cf. Keel; Uehlinger, 1998, p. 24). A árvore foi sugerida por Hestrin ser uma representação de Asherá, a partir da assimilação da Deusa Athirat-’Elat<sup>17</sup> de Ugarit. Para Hestrin (1987, p. 220), a própria posição da palavra ’Elat sobre a árvore não seria acidental. Othmar Keel (1998, p. 34), embora não concorde com a questão sobre o posicionamento da palavra, percebe que os animais todos no jarro estão voltados para a árvore, que seria o centro da peça e isso, conseqüentemente, demonstraria que ela seria representação da Deusa a qual se fazia a oferenda.

A questão é ampliada por Keel, que percebe que não somente na iconografia siro-palestinense, mas também na egípcia, um padrão imagético que ora faz surgir a Deusa entre os ramos, ora a Deusa assume os ramos da árvore, hora a árvore encontra-se em lugar da Deusa ladeada pelos “cápridos” (como no *Jarro de Laquish*) que, para ele, seriam expressões da divindade, sua capacidade de portar vida e nutrir adoradores (fig. 4). No AOP, a “Deusa arbórea” [*tree goddess*] seria a divindade da Terra, Vida Vegetal, Sexualidade e Prosperidade e a árvore apenas um símbolo para tal caracterização (Keel, 1998, p. 47-48). Entretanto, Keel (1998, p. 38) alerta que não devemos nos ater a uma estrita identificação, pois “em diferentes locais e tempos os símbolos podem ser atribuídos a diferentes deusas, como também nos ensina uma placa egípcia que aplica o nome de três deidades femininas à mesma imagem (fig. 5).



Figura 4: Árvore-Deusa egípcia amamentando adorador.  
Fonte: Keel, 1998, p. 186



Figura 5: Figura de Deusa contendo três nomes de divindade: (1) "Qudshu" ("santa" ou Asherá-Hator); (2) 'Anat; (3) Astarte.  
Fonte: Dever, 2005, p. 178

Traços similares aos do *Jarro de Laquish*, foram encontrados em Kuntillet Ajrud, um sítio que teria sobrevivido entre 795 e 730/720 a.C. (Cf. Finkelstein; Piasezky, 2008; *contra*: Singer-Avitz, 2009). No sítio, duas inscrições epigráficas em *pithoi* chamam a atenção. A primeira inscrição (*fig. 6, 7*) é traduzida ao espanhol dessa forma “Yo te bendigo (*'brkt*) por el Yavé de Samaria (*lyhwh. smrn*) y por su Asherá (*wl' srth*)” e a segunda “Te bendigo por el Yavé de Temán, y por su Asherá. Que él te bendiga, y te guarde y esté con mi señor (= contigo)” (Croatto, 2015). À Croatto, ressalta que o texto trata Asherá enquanto Deusa, não como uma representação de divindade<sup>18</sup>. De natureza semelhante é a inscrição encontrada em Khirbet El-Qom, próximo a Hebron, onde se lia, na tradução de Croatto:

1. Uryahu [... algo sobre él] su inscripción.
2. Bendito sea Uryahu por Yavé (*lyhwh*),
3. su luz por Asherá, la que mantiene su mano sobre él
4. por su *ryy*, que...



Figura 6: Pithos A, Kuntillet Ajrud, YHWH e Asherá.  
Fonte: Hadley, 2000, p. 116

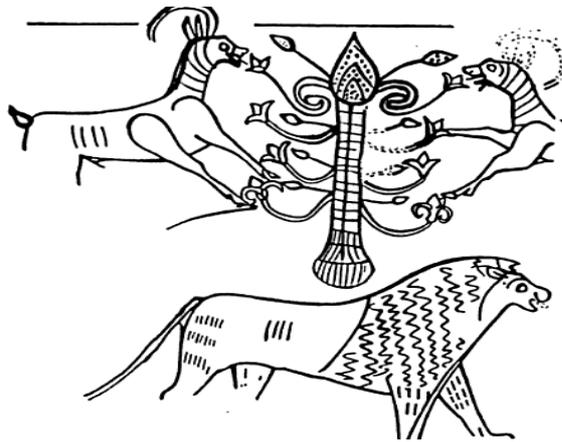


Figura 4: Pithos A, Kuntillet Ajrud, Cápridos,  
leão e árvore.  
Fonte: Hadley, 2000, p. 117

A mesma associação com YHWH e a mesma caracterização apotropaica da Deusa são identificadas. Também chama a atenção a caracterização desértica na inscrição de Kuntillet Ajrud, onde Javé viria de Temã (cf. Hc 3.3). A partir das indicações acolhidas nesta pesquisa, não é possível pensar numa desassociação entre Deusa e símbolo. Assim, à Asherá, em primeira instância, poderíamos atribuir o título de Deusa, seja pela ressonância iconográfica, sonora (‘ēlā/carvalho/Deusa; Asherá/Athirat/‘Elat) ou pelas ressonâncias epigráficas de Kuntillet Ajrud e Khirbet El-Qom.

Já mencionamos aqui a distinção entre as duas formas como o termo *Asherá* surge na literatura bíblica: o substantivo *Asherá* (pl. fem. *asherot*,

apenas em Jz 3.7<sup>19</sup>) utilizado em um objeto colocado próximo ao altar (cf. Dt 16.21; Jz 6.25-26) e o termo *asherim* (pl. masc.), sempre próximo a uma árvore ou em uma *bāmōwt* (Jr 17.2; 1Rs 14.23; 2Rs 17.10). Dentre tais menções, parece seguro afirmar que a primeira forma, referente à Deusa, surge em 1Rs 15.13; 18.19b; 2Rs 21.7; 23.4, 7, além da forma plural feminina em Jz 3.7 (Day, 1992, p. 485; Croatto, 2015). Tais referências merecem uma breve análise. Em 1Rs 15.13, Asa corta (*krt*) uma imagem cültica (*miplešet*) feita por sua mãe à *Asherá* e a queima (*šrp*) no Vale de Cedrom. Em 1Rs 18.19, os profetas de *Asherá* (*ūnēbī'ē hā'āšērāh*), são postos em grau de igualdade aos profetas de Baal (*nēbī'ē habba'a*). Em 2Rs 21.7, Manassés coloca uma *Asherá* no Templo de Jerusalém. Em 2Rs 23.4, 7, fala-se, no ambiente da reforma josiânica, da limpeza cültica efetuada no Templo, quando se tirou todos os objetos (*kol-hakkēlīm*) feitos (*'śh*) para Baal e *Asherá*.

Em adição a tais referências, Croatto adiciona uma possível referência em Dt 33.2 que, segundo ele, deve ser examinada pela mínima suspeita da presença de uma Deusa junto a Javé. Neste texto, a BJ lê<sup>20</sup>:

Iahweh veio do Sinai [*missīnay*],  
 alvoreceu [*zrh*] para eles de Seir,  
 resplandeceu [*lāmōw hōwpt'a*] do monte Farã.  
 Dos grupos de Cades [*qōdeš*] veio a eles,  
 desde o sul até às encostas [*mîmînōw 'ēšdāt lāmōw*].

A parte final do texto, segundo Croatto, pode fazer referência à Deusa *Asherá*. Ele oferece dois argumentos para sua afirmação. Primeiramente, a menção ao Sinai, Seir, Farã e Cades<sup>21</sup> atribuem a YHWH uma característica desértica, similar à de Hc 3.3 e das inscrições de Kuntillet Ajrud e Khirbet El-Qom. Ao contrário da tradução da BJ, entretanto, poderíamos traduzir o “desde o sul” por “desde sua destra” (*mîmînōw*) e a expressão seguinte Croatto traduz como “a su diestra por *asherah*”. Para ele, a penúltima palavra pode ter sofrido uma adulteração na escrita, que teria escondido a palavra hebraica *Asherá*, já que os dois termos são visualmente parecidos<sup>22</sup>.

A segunda forma, de poste de culto, estaria relacionada, segundo a seleção de Croatto (2015), com os textos de Dt 16.21; Jz 6.25; 1Rs 16.32-33; 2Rs 17.16; 18.4a; 21.3; 23.6; 23.1b. A distinção se entende pelos verbos de ação humana, ligados à instalação de tais objetos. John Day (1992) aponta que

os verbos podem ser feitos (*‘sh*, em 1Rs 14.15; 16.33; 2Rs 17.16; 21.3, 7; 2Cr 33.3), construídos (*bnh*, em 1Rs 14.23) e erguidos (*nšb*, em 2Rs 17.10). Nas referências utilizadas por Croatto (2015), ele chama atenção para o texto de Jz 6.25, que fala de Gideão destruir (*hrs*) o altar (*mizbēah*) de Baal e *Asherá*, colocando as duas divindades lado a lado. A mesma ligação entre Baal e *Asherá* surge em 1Rs 16.32-33, quando se diz que Acab construiu uma *Asherá* no templo de Baal, em Samaria, que teria permanecido em pé (cf. 2Rs 13.6). Uma *Asherá* também estaria em Betel, segundo 2Rs 23.15. A mesma caracterização idolátrica estaria relacionada a 2Rs 17.16. Em 2Rs 18.4 a *Asherá* é cortada (*krt*) por Ezequias, junto às *maššebot*, que são despedaçadas (*šbr*) e às *bāmōwt*, que são removidos (*swr*). Em 2Rs 21.3 diz que Manassés faz (*‘sh*) uma *Asherá*<sup>23</sup>, enquanto em 2Rs 23.6, ela é tirada para fora (*yš*), até o Vale do Cedrom, onde foi queimada (*šrp*) e despedaçada (*dqq*) até virar pó (*‘āpār*) e ser jogada sobre os túmulos (*qeber*) dos filhos do povo.

Outra possível intersecção do imaginário da Deusa com a história israelita pode estar expressa em Gn 30.13, onde a *BJ* lê: “Lia disse: ‘Que felicidade! pois as mulheres me felicitarão;’ e o chamou Aser”. Kaefer (2006, p. 179-182) evidencia a raiz comum entre *Aser* e *Asherá*, que ajudaria explicar a alocação geográfica da tribo, em Jz 5.17: “Aser permaneceu na orla do mar, e tranquilo habita em seus portos”, que convergiria à tipificação de *Asherá* como “Deusa do mar”.

Uma estimulante teoria foi apresentada recentemente por Stéphanie Anthonioz (2014), em um artigo que tratava da ligação entre *Asherá* e *Astarte*. Segundo a autora, primeiramente, é necessário perceber que *Astarte* pode significar “Deusas”, de forma genérica, como a associação do nome da Deusa com locais pode denotar. Entretanto, ela propõe que na literatura deuteronomista, o nome seja trocado propositalmente, como parte da retórica contra idolatria. A partir disso e da distinção entre a forma plural e singular dos nomes das Deusas, ela propõe que a forma singular seja contrária ao culto oficial da Deusa, no templo principal e a forma plural seja contra o culto não-oficial, nos locais considerados heterodoxos de culto<sup>24</sup>.



Figura 5: Judean Pillar Figurines.  
Foto: Autor

É possível perceber, nas evidências tomadas, que *Asherá* foi uma Deusa de notável importância no Israel Antigo, cujo culto era constante na representação — ou presença — de árvores frondosas, sob as insignias da vida, fertilidade e, em amplo aspecto, a terra/natureza. Segundo Schroer (2008), desde sempre a fertilidade, crescimento de plantas, animais e amor entre as pessoas foi associada a uma Deusa. A própria expressão deuteronomística “a cria de suas vacas e a prole de suas ovelhas”, encontrada em Dt 7.13; 28.4, 18, 51, mantém o nome das Deusas Shagar do norte da Síria e de Astarte (Schroer, 2008, p. 120). Tais Deusas foram presentes durante todas as fases da história israelita e ganharam destaque entre VIII e VI a.C. em Judá, ainda mais se assumirmos sua relação com as famosas *Judean Pillar Figurines* (fig.6), que sofrem aparente consenso na academia como sendo representações das Deusas<sup>25</sup>.

A presença de *Asherá* é percebida na iconografia que utilizou deusas-arbóreas, como a *'ēlā* (heb. carvalho, deusa) e em sua presença conjunta a YHWH nas evidências epigráficas — e bíblicas, se tomada a referência de Dt 33.2 —. A devoção à Deusa parece ter sido combatida e sua presença ocultada, pela destruição de seus símbolos cômicos. Seu culto, embora fortemente combatido nas chamadas “reformas deuteronomistas”, sobreviveu ainda

durante longo tempo, pelo que se pode perceber das diversas “investidas” contra a Deusa nos reinados de Asa, Ezequias e Josias. Uma exclusão mais perene pode estar relacionada ao fim da monarquia, se pensarmos na possibilidade de que um culto real matriarcal (cf. 1Rs 15.13), a tivesse como objeto de consulta oracular (Wyatt, 2013, p. 75-76). De certa forma, *Asherá* sobreviveu na redação final do texto bíblico, graças à adoção das metáforas femininas da antiga Deusa re-utilizadas sobre a figura de YHWH e sabedoria (Pv 3.18; 11.30; 15.4; Gn 3.22; Ap 2.7; Os 14.9<sup>26</sup>; Dt 32.18, contra Jr 2.27), aos textos que associam personagens e cenários à Deusa (Dolansky, 2015) e dos símbolos cúlticos posteriores adotados pela religião cristã e judaica<sup>27</sup>.

#### 2.4 Arca

O termo “arca” provém do hebraico *’ārōwn* e, embora sua descrição pareça simples pela assimilação cultural, há diversas incoerências em sua descrição bíblica. Primeiramente, com relação à nomenclatura, o termo surge 195 vezes, das quais apenas 53 vezes sem qualificação. Oitenta e duas das citações do termo estão associadas à nomes de divindades como *’ārōwn yēhwā* (heb. arca de YHWH), *’ārōwn ’ēlōhīm* (heb. arca de Deus), *’ārōwn ’ēlōhē yisrā’ēl* (heb. arca do Deus de Israel) etc. (Seow, 1992, p. 386-387). O termo, inicialmente, aparenta remeter a uma caixa com função de guardar algo valioso. Assim ela surge, por exemplo, no siríaco, o que faz o Halot (p. 85) defini-lo de duas formas: a secular cujo significado seria “*coffin*” (ing. caixão, cf. Gn 50.26) ou “*money-chest*” (ingl. cofre, cf. 2Rs 12.10; 2Cr 24.8, 10, 11); e cúltico, remetendo à arca da aliança (1Sm 3.3; Js 4.5; Ex 25.14 etc). As descrições, entretanto, divergem em significado.

Segundo Haran (1978, p.246-247), há ao menos duas diferentes visões do que a arca poderia significar: (1) arca como um baú, para carregar algo precioso, cujas medidas seriam de 114 x 69 x 69 cm (cf. Ackerman, 2000, p. 102-103) e suspensa sobre duas varas (p. ex. Êx 25); (2) um trono que portava a presença anicônica da deidade (p. ex. 1Sm 4.4). O questionamento sobre a arca não ser um “contêiner” de matérias religiosas surgiu inicialmente a partir da inferência, de alguns estudiosos, sobre a questão das *luhōt habbērīt* (heb. tabuletas da aliança), que deveriam ser expostas para mostrar a lei, não ocultá-la. Um segundo questionamento está na expressão “*’ārōwn bērīt-yēhwā*

*šēbā'ōwt yōšēb hakkērubîm*" (heb. arca da aliança de YHWH *Tsebaot*, o que está assentado sobre os querubim, cf. 1Sm 4.4; 2Sm 6.2; 2Rs 19.15; Is 37.16; Sl 80.2; 99.1). Associar tal expressão ao imaginário de Deus assentado no trono (*kissē'*, cf. p. ex., Sl 11.4), com a descrição do *kappōret*<sup>28</sup> acima da arca e os encontros de Moisés entre dois querubim (*mibbên šēnē hakkērubîm*, p. ex. Ex 25.22), dariam a impressão da arca caracterizar-se como trono.

Tal disparidade entre a caracterização da arca fez com que os estudiosos se dividissem, dizendo que as descrições de Ezequiel e do Escrito Sacerdotal seriam puras imaginações, marcadas pela reelaboração de temas antigos e que a ideia de uma arca contendo tábuas da lei seria apenas uma adaptação deuteronomista de um extrato de trono depois. Ao que Haran (1978, p. 251) ressalta a suspeita da razão pela qual chamar um trono de arca, em primeiro lugar. Para ele, a divisão entre arca e *kapporet* somente é unida no Escrito Sacerdotal, enquanto nos outros [documentos?] partem de tradições distintas.

Se partirmos da opção da arca enquanto trono, como expresso na declaração de 1Sm 4.4, temos ricas matérias provenientes dos estudos iconográficos. Querubim, que seria a chave para o entendimento da figura do trono, segundo Keel e Uehlinger (1998, p. 168-169), são compostos pela combinação do poder das maiores criaturas da terra: o corpo do leão, as asas da águia ou abutre e a face do ser humano, geralmente representando aquele que estava assentado acima dele (*fig. 7, 8*). A *terioantropia*, mistura de formas humanas e animais, não é novidade, mas faz parte do imaginário de deidades (Cornelius, 1997, p. 42-43)<sup>29</sup>. É interessante perceber que a iconografia de leões pertencia exclusivamente às deidades femininas desde a Idade do Bronze Médio, entretanto, a partir do Ferro I, deuses chefes começam a absorver tal iconografia (Keel; Uehlinger, 1998, p. 169). As imagens de Deusas femininas, nuas passam a ser de adoradoras com instrumentos musicais (Keel; Uehlinger, 1998, p. 175). Há notável presença de tronos com querubim na Fenícia e Palestina, mas que só surgiram entre os séculos VI e V a.C., o que impossibilitaria os relatos bíblicos, mas que coadunaria com retroprojetada escrita pós-exílica<sup>30</sup>.



Figura 7. Rei Hiram de Biblos, em seu trono de Querubim.  
Fonte: Keel, 1998, p. 170



Figura 6. Trono de Querubim, Megido.  
Fonte: Keel, 1998, p. 170

A formatação da arca enquanto baú, por sua vez, chegou a ser comparada às embarcações egípcias nas quais estátuas de deuses eram colocadas, aos sarcófagos do Deus egípcio Osiris e ao baú de Tammuz, dos babilônios (Seow, 1992, p. 388). Dentro do imaginário da tenda-santuário, foi associada ao santuário beduíno árabe chamado *qubbah* (Seow, 1992, p. 388; Cross, 1997, p. 55), que combinaria com o termo no antigo texto de Nm 25.8, que utiliza a palavra קִבְבָה, traduzida por “ventre”. A tenda, que seria vermelha, teria conotação de paládio de guerra e carregaria estátuas das divindades tribais (Albertz, 1999, p. 111), também surge em um alto-relevo de Palmyra, além do termo surgir em alguns textos da região. Acredita-se que variações desse objeto sobreviveram no *ufāh* (também chamado *markab*) and *maḥmal* dos muçulmanos beduínos tardios, nos quais podiam ser carregados o Corão. A justaposição entre arca e tenda surge nas narrativas da captura da arca pelos Filisteus (1Sm 4.1-72) e, especialmente, na releitura desses eventos (Cf. Sl 78.60-61).

No Pentateuco, a arca surge multifacetada. Nos escritos antigos eram relacionados à fonte sacerdotal (P), ela é descrita meticulosamente. Suas medidas e sua forma são descritas, assim como os materiais e seus utensílios (cf. Ex 25.10-22; 37.1-9), incluindo o já discutido *kapporet*. Assim, ela denota a presença da deidade (Meyers, 2005, p. 228) em formatação litúrgica. Em contraposição, no Deuteronômio, a arca surge demitologizada. Ela é apenas uma arca de madeira (heb. *’ārōwn ‘ēs*, cf. Dt 10.1-5), que posta-se,

posteriormente, ao lado da importante matéria, o Rolo da Torá (heb. *sēper hattōwrāh*, cf. Dt 31.26).

O livro de Números merece especial atenção, por conter a mais antiga referência à arca, onde seria não somente retratada enquanto presença divina, mas enquanto incorporação da deidade (Ackerman, 2000, p. 102). Em Nm 10.35-36, a BJ lê:

Quando a arca partia [*binsōa' hā'ārōn*], dizia Moisés: “Levanta-te [*qūmā*], Iahweh, e sejam dispersos os teus inimigos, e fujam diante de ti os que te aborrecem!” E no lugar de repouso [*ūbēnuḥō*] dizia: “Volta [*šūbā*], Iahweh, para as multidões de milhares de Israel.”

Há associação direta entre YHWH e arca, demonstrando que ela ocupava seu local enquanto presença divina. A convocação divina para a caminhada também surge em outros dois textos da Bíblia Hebraica (Sl 132.8-10 e 2Cr 6.41-42) além de uma possível referência em Sl 68.1[2]. Embora a invocação seja apenas para o descanso no Templo, existe uma possível intertextualidade com a antiga tradição descrita no texto de Números. Em Números, ela é associada ao poder militar de YHWH (Knierim, 2005, p. 166-167), rememorada em tradições posteriores.

O ciclo narrativo mais reconhecido contendo a presença da arca é a chamada narrativa da arca (ing. *ark narrative*), que estaria alocada em 1Sm 4-6 e 2Sm 6 (Seow, 1992, p. 391) e teria sido identificada pela primeira vez em 1926, por Leohard Rost, como arco narrativo distinto (Toorn; Houtman, 1994, p. 210). Nesse complexo de textos a arca surge como paládio de guerra que, tomada pelos anciãos do santuário de Silo para a guerra (1Sm 4.3), é reconhecida como a própria presença de YHWH (1Sm 4.8). Ela parece ter vontade própria: deixa os israelitas (1Sm 4.11) e, sendo posta no templo de Dagon em Azoto (1Sm 5.1-2), fere o Deus estrangeiro em seu próprio santuário (1Sm 5.3). A sequência da narrativa trata a transferência da arca para Baala (Cariat-Iarim, cf. Js 15.9). A história, que ocupa o sexto capítulo de 2Sm, tem sido reconhecida como o evento principal do início da monarquia unida<sup>31</sup>, fazendo convergir diversas tradições, inclusive políticas, unindo a cidade-estado jebusita e as tribos de Israel e Judá (Toorn; Houtman, 1994, p. 209; Seow, 1992, p. 391).

Um versículo que trata da arca, entretanto, é particularmente confuso. Em 1Sm 14.18 se lê na BJ: “Então Saul disse a Aías: ‘Traze a Arca de Deus.’ Com efeito, nesse dia a Arca de Deus estava com os israelitas”. O texto geralmente é encarado como erro textual (Ackerman, 2000, p. 103), por um erro de copista que teria trocado uma arca divinatória qualquer com a arca da aliança. Toorn e Housman (1994), entretanto, demonstraram que a variante textual da LXX, *’ēpōwd* (heb.) — geralmente traduzido por “estola sacerdotal” — pode ser o termo original, visto ser um termo ortodoxo que teria substituído um termo heterodoxo (cf. Meyers, 1992, p. 550). Retomando uma teoria de 1975, de Philip R. Davies (2013), eles argumentam que as referências de *efod* em 1Sm (2.28; 14.3; 21.10; 22.18; 23.6, 9; 30.7; 21.10) tratam um objeto sólido que não concordam com a descrição de “estola”, assim como nos textos de Jz 8.27; 17-18; Os 3.4. Ele argumenta, nos textos de Samuel, que deveria ler “arca” ao invés de *efod*. Em especial, o texto de 1Sm 23.6, que fala da “descida do *efod*”, que tem função de divinação no v. 9 (também em 30.7; compare com Jz 20.27). Sobre tais argumentos, Toorn e Houtman (1994, p. 231) defendem que existe, nesses textos, uma tradição antecedente da arca, como um objeto de culto saulida.

Em 2Cr 35.3, durante a Páscoa de Josias, o rei pede que os levitas levem a arca até o templo. Entretanto, a arca surge sob uma diferente denominação “arca sagrada” (heb. *’ārōwn-haqqōdeš*), uma forma que só surge nesse texto da Bíblia Hebraica.

Os textos bíblicos, embora enfatizem o poder divino da arca, não demonstram claramente seu destino. Há teorias que a colocam sob a espoliação babilônica — embora a lista de espólio em 2Rs 25.13-17 não a cite — e outras que falam de sua destruição ainda nas campanhas de Sheshonq, no décimo século a.C. (Ackerman, 2000, p. 103). A tradição encontrada em 2Mac 2.4-8, explicam o sumiço de maneira folclórica. Retomando uma tradição de Jeremias (Jr 3.16), que alertava sobre o esquecimento da arca, sugere-se que o profeta teria guiado um grupo para esconder a tenda e a arca na montanha de Moisés (gr. *to oros hou ho Mōusēs*). Depois, teria alertado alguns que a procuravam dizendo, segundo a BJ: “o lugar permanecerá incógnito até que Deus realize a reunião do seu povo, mostrando-se misericordioso”.

Segundo Carol Meyers (2005, p. 227), a arca é possivelmente o mais importante objeto material mencionado na Bíblia Hebraica. Seja a partir do retrato como um baú ou como arca, encontrado nos textos bíblicos, as tradições que a circundam estão localizadas em locais chave da história bíblica: no santuário desértico do êxodo (Ex 25.10-22; 37.1-9); em fórmulas e práticas litúrgicas ancestrais (Nm 10.1-5; Jz 20.27; Sl 132.8-9; 2Cr 6.41-42); na história de Saul, Davi e Salomão (1Sm 14.18; 2Sm 6); no retrato da deidade monarca (1Sm 4.4 etc); e em leituras folclóricas posteriores (2Mac 2.4-8). Ao que parece, havia uma força simbólica descomunal desse objeto, que representava e ocupava o local de deidade de forma anicônica. É interessante perceber que a tradição da arca, embora o objeto tenha desaparecido inexplicavelmente, foi resgatada posteriormente, no final do período do Segundo Templo, quando a leitura da Torá passou a se tornar central. Os locais onde se guardam a Torá nas sinagogas até hoje são chamados ארון-הקודש (heb. arca sagrada), numa interessante convergência aos textos de Êxodo e Deuteronômio, que combinam as tábuas da lei à arca da aliança.

### **Perspectivas**

É difícil acreditar, a partir das evidências estudadas, em um culto israelita monoteísta e anicônico a princípio, como era comum se afirmar até décadas passadas. Ainda que não argumentemos a partir da recente literatura historiográfica bíblica, a própria fragmentação e dispersão dos imaginários de deidades e práticas celtas, que hora convergiam e hora ganhavam tons distintos das práticas do Antigo Oriente Próximo nos faz defender tanto um centro comum de memória celta que inviabilize a divisão “israelita” e “canaanita” da literatura bíblica, quanto a existência de centros de poder religioso que tomaram as rédeas na reconstrução da memória do povo sob tons taxativos e iconoclastas. Assim, tanto o monoteísmo hebraico (cf. Reimer, 2009, p. 40-52; Smith, 2002), quanto o culto anicônico (Mettinger, 1997b; Niehr, 1997; Uehlinger, 1997; Keel; Uehlinger, 1998) tem sido fortemente debatidos.

De nossa pesquisa, é notável perceber que os quatro objetos selecionados para este capítulo<sup>32</sup> sofreram *damnatio memoriae* (lat. condenação da memória), tendo nomenclatura substituída por termos ortodoxos na editoração final dos textos bíblicos. Entretanto, percebemos que, embora houvesse atitude

iconoclasta dos editores bíblicos, a força da memória e o poder dos símbolos fez com que três deles<sup>33</sup> — *maššebot*, *Asherá* e arca — se mantivessem em voga na religiosidade posterior, sob nova formatação. A iconoclastia, assim, ganha novo acento: além de ser a já referida disputa entre imagens dominantes de culto, ela tem como característica constitutiva a atitude de dar novas formas a práticas heterodoxas, como forma de fazer calar o símbolo ao reformatá-lo teologicamente para a ortodoxia. Embora diminua, a iconoclastia não tem poder de eclipsar totalmente a memória do heterodoxo. Há ganhos e perdas simbólicas nas transformações de tais objetos. A arca parece ter perdido sua característica de trono à uma visão idealizada da divindade (cf. Is 6) e mantido seu imaginário de “baú” reservado à prática do armazenamento e leitura da Torá nas sinagogas posteriores. *Asherá*, embora tenha sofrido a trágica masculinização, manteve algumas características conservadas na releitura em forma de sabedoria/árvore da vida. É difícil precisar, até esta altura, o destino das *maššebot*. Aparentemente, sob a figura de “tábuas da lei”, seu imaginário teria se fundido à Torá.

Assim, podemos responder às nossas questões iniciais afirmando que a materialidade era aspecto fundamental da religiosidade israelita antiga. Tal materialidade não somente representava, mas, por vezes incorporava a presença da deidade, como observamos no estudo de *Asherá*, *maššebot* e arca. Cada matéria absorvia as características da deidade simbolizada tornando-se canal do poder de tal deidade: *Asherá* enquanto poder vital da natureza, como na absorção da literatura bíblica sapiencial; a arca enquanto poder militar, como visto em Nm 10; e as *maššebot* enquanto testemunha divinal no culto e vida, no traçar alianças. Também observamos que as metáforas utilizando os objetos foram tão fundamentais para o entendimento da atuação das deidades quanto a própria descrição dos objetos. Houve convergência entre: as metáforas de rocha nos Salmos com a visão das *maššebot* de Arad; as metáforas para a árvore da vida combinaram ao imaginário de *Asherá*; e as metáforas para a arca que respeitaram sua função militar.

### **Bibliografia**

ACKERMAN, Susan. Ark of the Covenant. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B.. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000, p. 102-103.

- ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- ALBERTZ, Rainer. Personal Piety. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (eds.). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 135-146.
- ANTHONIOZ, Stéphanie. Astarte in the Bible and her Relation to Asherá. In: SUGIMOTO, David T. *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*. OBO 263. Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen, 2014, p. 125-139.
- AVNER, Uzi. *Studies in the Material and Spiritual Culture of the Negev and Sinai Populations, During the 6th-3th Millenia B.C.* 2002. 388 f. Tese. Institute of Archaeology, Hebrew University. Jerusalem, 2002.
- BARRICK, W. Boyd. High Place. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v.3, p. 196-200.
- BEENTJES, Pancratius C. *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*. SSN 52. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- BINGER, Tilde. *Asherá: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. JSOTSup 232. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- BIRAN, Avraham. Dan (Place). In: FREEDMAN, Noel Freedman (org). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v.2, p.12-17.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth. Question about Monotheism in Ancient Israel: Between Archaeology and Texts. In: *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, v. 9, 2014, p. 20-28.
- BLUM, Erhard. The Jacob Tradition. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L. (eds.). *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 181-211.
- CORNELIUS, Izak. Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions. In: TOORN, Karel Van Der (ed.). *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. CBET 21. Leuven: Peeters, 1997, p. 21-43.
- CROATTO, José Severino. La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología. In: *RIBLA*, v. 38. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20ashera.html>>. Acesso em: 15/03/2015. Caracteres corrompidos devido à perda de indexação do website.
- CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- DAY, John. Asherá (Deity). In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v.1, p.483-487.
- DAVIES, Phillip. Urban Religion and Rural Religion. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (eds.). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 104-115.
- DEVER, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans, 2005.
- DOLANSKY, Shwana. A Goddess in the Garden? In: *BO*. Disponível em: <<http://www.bibleodyssey.org/people/related-articles/goddess-in-the->

garden.aspx>. Acesso em: 22 de Março 2015.

FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.

FINKELSTEIN, Israel; PIASETZKY, Eli. The Date of Kuntillet 'Ajrud: The 14C Perspective\*. In: *TEL AVIV*, v. 35, 2008, n. 2, p. 175-185.

FINKELSTEIN, I.; RÖMER, T. Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis. In: *ZAW*, v. 126, n. 3, 2014, p. 317-338.

FREEDBERG, D. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago, 1989.

FRIED, E. The *High Places* (bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation. In: *JAOS*, v. 122, n. 3 (Jul/Set 2002), p. 438-439.

GAMBERONI, J. *maṣṣēba*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRI, Heiz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VIII. Translated by Douglas W. Stott. Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 483-494.

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2007.

GLADIGOW, Burkhard. Anikonische Kulte. In: CANCIK, Hubert; GLADIGOW, Burkhard; LAUBSCHER, Matthias (eds.). *Hanbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Cologne, 1988, v. 1, p. 472-473.

GRAESSER, Carl F. Standing Stones in Ancient Palestine. In: *BA*, v. 35, n.2, Maio 1972, p. 37-48.

HACHLILI, Rachel. Early Jewish Ancient Art. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 1, p.447-454.

HACHLILI, Rachel. *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form & Significance*. JSJSup 68. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2001.

HADLEY, Judith M. *The cult of Asherá in Ancient Israel and Judah: Evidence of a Hebrew Goddess*. UCOP 57. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HARAN, Menahem. *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

HARDY, H. H.; THOMAS, B. D. Another Look at Biblical Hebrew *bōmō* 'High Place'. In: *VT* 62, (2012), p. 175-188.

HERRING, Stephen L. *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2011. 262 f. Tese (Department of Divinity and Religious Studies, Hebrew Bible/Old Testament) — University of Aberdeen, 2011.

HESTRIN, Ruth. The Lacish Ewer and the 'Asherá'. In: *Israel Exploration Journal*, v. 37, n. 4 (1987), p. 212-223.

HUNDLEY, Michael B. Sacred Spaces, Objects, Offerings, and People in the Priestly Texts: A Reappraisal. In: *JBL*, v. 132, n. 4, 2013, p. 749-767.

- HUROWITZ, Victor A. What can go Wrong with an Idol?. In: MAY, Natalie N. (ed.). *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. UCOIS 8. Chicago: University of Chicago, 2012.
- KAEFER, José Ademar. *Un pueblo libre y sin Reyes: la función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*. ABE 44. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006.
- KEEL, Othmar. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*. Trad. Thomas Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- KNIERIM, Rolf P. *Numbers*. FOTL 4. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, Johann Jakob. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament [=Halot]*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999.
- MAY, Natalie N. Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East. In: MAY, Natalie N. (ed.). *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. UCOIS 8. Chicago: University of Chicago, 2012.
- MAZAR, Amihai. *Archaeology of the land of the Bible 10,000-586 B.C.E*. New Haven; London: Yale University Press, 1990.
- METTINGER, Tryggve N. D., Israelite Aniconism. In: TOORN, Karel Van Der (ed.). *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. CBET 21. Leuven: Peeters, 1997a, p. 174-178.
- METTINGER, Tryggve. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. CB 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1997b.
- MEYERS, Carol. Ephod (Object). In: FREEDMAN, Daniel Noel (org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v.2, p. 550.
- MEYERS, Carol L. *Exodus*. NCBC. Cambridge: University Press, 2005.
- MORGAN, David (ed.). *Religion and Material Culture*. New York: Routledge, 2010.
- MORGAN, David. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- NAKHAI, Beth Alpert. High Place. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- NIEHR, Herbert, In Search of YHWH's Cult Statue. TOORN, Karel Van Der (ed.). *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. CBET 21. Leuven: Peeters, 1997, p. 73-95.
- NIEHR, Herbert. 'Israelite' Religion and 'Canaanite' Religion. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (eds). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 23-36.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo, Goiânia: Oikos, UCG, 2009, p 40-52.

- SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. BL 65. São Paulo: Loyola, 2013.
- SCHROER, Silvia. A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: ASTE/CEBI/Sinodal, 2008, p. 81-158.
- SEOW, C. L. Ark of the Covenant. In: FREEDMAN, David Noel (org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 1, p. 386-393.
- SINGER-AVITZ, Lily. The Date of Kuntillet 'Ajrud: A Rejoinder. In: *TEL AVIV* 36, 2009, n.1, p. 110-119.
- SKA, Jean Lous. *Introdução à Leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2003.
- SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. 2ed. Michigan: Eerdmans/Dove, 2002.
- TAYLOR, Joan E. The Asherá, The Menorah and the Sacred Tree. In: *JSOT*, v.66, 1995, p. 29-54.
- TOORN, Karel Van Der (ed.). *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. CBET 21. Leuven: Peeters, 1997.
- TOORN, Karel Van Der; HOUTMAN, Cees. David and the Ark. In: *Journal of Biblical Literature*, v. 113, n.2, 1994, p. 209-231.
- WILSON, Douglas Ian. Judean Pillar Figurines and Ethnic Identity in the Shadow of Assyria. In: *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 36, 2012, p. 259-278.
- WYATT, Nicolas. Royal Religion in Ancient Judah. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (eds.). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 61-82.
- UEHLINGER, Christoph. Anthropomorphic cult statuary in Iron Age Palestine and the search for Yahweh's Cult Images. In: TOORN, Karel Van Der (ed.). *The Image and the book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. CBET 21. Leuven: Peeters, p. 97-172.

---

<sup>1</sup> Utilizamos “Israel Antigo”, “Antigo Israel” e “Antigo Israel pré-exílico” para indicar, genericamente, a região e tempo dos reinos de Israel e Judá na Idade do Ferro, especialmente Ferro I/II. Em certos momentos, nos quais as evidências nos permitem diferenciá-los com maior precisão, utilizaremos os termos “Israel”/“Israel Norte” e “Judá”, assim como “israelitas” e “judaítas”. Não advogamos, na simplificação, o inadequado conceito de “Monarquia Unida”, entretanto, ressaltamos que a Bíblia Hebraica traz memórias dos dois povos que foram relidas juntamente por lentes posteriores, assim, sua citação conjunta é por vezes apropriada, visto que a procedência dos textos é, em muitos casos, quase impossível de se rastrear no espaço e tempo.

<sup>2</sup> “cults where there is no iconic representation of the deity (anthropomorphic or theriomorphic) serving as the dominant or central cultic symbol, that is, where we are concerned either (a) an aniconic symbol or (b) sacred emptiness”

<sup>3</sup> O destaque é necessário, visto que a discussão acima não concorda com a inexistência de imagens.

<sup>4</sup> Não é preciso ir longe na história. Alguns grupos religiosos, ainda hoje, destroem patrimônios alheios em autoafirmação. Veja, por exemplo: *Evangélico destrói imagens católicas em Igreja de Montes Claros*. Disponível em: <<http://blog.opovo.com.br/ancoradouro/evangelico-destrói-imagens-catolicas-em-igreja-de-montes-claro/>>. Acesso em 18 de novembro 2016; *Vídeo mostra estado islâmico destruindo estátuas milenares em Mossul*. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/video-mostra-estado-islamico-destruindo-estatuas-milenares-em-mossul-15443680>> Acesso em: 18 de março 2015; *El destrói cidade histórica de 3,3 mil anos no Iraque*. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/oriente-medio/ei-destrói-cidade-historica-de-33-mil-anos-no-iraque,58bf6b08e0eeb410VgnCLD200000b1bf46d0RCRD.html>> Acesso em: 18 de março 2015. A prática não é exclusiva de um ou outro grupo, o tema é tão presente na contemporaneidade que já virou expressão artística, cf. *ISIS Vandals Inspire Digital Remixes of Cultural Artifacts*. Disponível em: <<http://thecreatorsproject.vice.com/blog/isis-vandals-inspire-digital-remix-cultural-artifacts>>. Acesso em: 18 de novembro 2016.

<sup>5</sup> “the life of another deity falsifies the monotheistic god”

<sup>6</sup> Tal termo foi levado ao extremo em estudos antigos da palavra. Vincent (*apud* Barrick, 1992, p. 97), teria traduzido a expressão “*bomôtê-’āreš*” por “flanks of the land”, em decorrência disso, passou-se a adotar uma interpretação mitológica da etimologia da palavra, por Vaughan.

<sup>7</sup> A contraposição “urbano” e “campesino” não deve decair em anacronismo imagético que se traduza “cidade” por edificações industriais acinzentadas e “campo” por subcultura agrícola servil. A questão aqui é de densidade demográfica. Gertestenberger (2007, p. 120) relembra que aldeias deveriam ter entre 50 e 300 pessoas, chegando a extremos de 1000 e, provavelmente, não eram fortificadas, enquanto os centros “urbanos” ultrapassavam essa margem e eram muradas. Entretanto, Phillip Davies (2013), recentemente, demonstrou a dificuldade de se traçar tais limites, por campo e cidade, em tempos antigos, sofrerem uma combinação quase que simbiótica. Também, Davies afirma que a “alta literacidade” é um fenômeno urbano, o que dificulta nossa visão sobre a realidade campesina.

<sup>8</sup> Hipótese sugerida por Emerton, Cf. Fried, 2002, p. 440.

<sup>9</sup> Haran (1978, p. 24-25) concorda com o ambiente citadino, embora trate das *bāmōwt* apenas como grandes altares que, talvez, pudessem ter câmaras de suporte, que teria sido o possível cenário ao sonho de Salomão (1Rs 3). Ele adverte, entretanto, a possibilidade da *liškā* ser uma atualização da cena, pelas ocorrências em 1Sm 1.8 (TM, não consta; LXX, *katalyma*); 9.22 (TM, *liškā*; LXX, *katalyma*).

<sup>10</sup> Ela conclui que as destruições em 701 a.C. de locais cúlticos em Judá e Sul de Israel, exceto o de Jerusalém, não foram resultados das reformas de Ezequias e Josias, mas das incursões de Sheshonq I, Tiglath-Pileser III, Salmanaser V, Sargon II e Senaquerib. Assim, ela propõe uma leitura da “centralização do culto” não a partir de um decreto real, mas da destruição dos outros locais e aceitação de que o Templo de Jerusalém, por permanecer intacto, deveria abrigar a presença da divindade israelita. Assim, a doutrina da centralização do culto (Dt 12) seria uma interpretação dessa época de destruições. Cf. Fried, 2002, p. 461.

<sup>11</sup> “given our present very incomplete knowledge of what a bamah really was and looked like, we need to find an edifice actually labelled ‘bamah’ before we can be sure”

<sup>12</sup> Essa expressão tem tradução incerta e, por isso, não ousamos traduzi-la aqui. Há o construto do termo *bayit*, associado ao plural do termo *bāmāh*, cuja tradução está em discussão neste tópico.

<sup>13</sup> Ocorrências de *bāmāh/bāmōwt* na literatura deuteronomista: 1Sm 9.12-14, 19, 25; 10.5, 13; 2Sm 1.19, 25; 22.34; 1Rs 3.2-4; 11.7; 12.31-32; 13.2, 32-33; 14.23; 15.14; 22.43; 2Rs 12.3; 14.4; 15.4, 35; 16.4; 17.9, 11, 29, 32; 18.4, 22; 21.3; 23.5, 8, 9, 13, 15, 19, 20.

<sup>14</sup> Cf. o aumento de ocorrências do termo em 2Rs, especialmente, no capítulo da reforma de Josias em 2Rs 23. Herring diz que há dois motivos para a exclusão dos *bāmōwt*, a primeira é a explicação da centralização, como vemos em 1Sm 9-10 e 1Rs 3.1-4. Outra explicação é a natureza estrangeira de tais movimentos, como vemos em 2Rs 17.9-11. Cf. Herring, 2011, p. 44-46.

<sup>15</sup> A palavra שַׁמֶּטֶת, traduzida por santuário, é utilizada para importantes matérias cúlticas do Israel Antigo, como o tabernáculo (Ex 25.8; LV 16.33; Nm 3.38 etc) e ao próprio templo jerusalémite (Jr 51.51; Ez 5.11; 7.24; Lm 1.10; 2.7, 20), além do templo/santuário de Betel (Am 7.13).

<sup>16</sup> Esse aspecto nos foi apresentado por nossa colega Cecília Toselli, a quem agradecemos.

<sup>17</sup> É importante lembrarmos da ressonância da palavra *’ēlā* (heb. carvalho ou deusa), que une tais

imaginários.

<sup>18</sup> Em reação à aposta de que *Asherim* seriam postes-ídolos, como temos identificado nas traduções brasileiras.

<sup>19</sup> Aparentemente o termo teria sido traduzido, em outros textos, indevidamente pelo termo *’astōret* (heb. *Astarte*), que bem pode ser uma denominação genérica de “Deusa”, quando pode referir-se à própria Deusa Astarte. Cf. Jz 2.13; 10.6; 1Sm 7.4; 12.10. Cf. Anthonioz, 2014.

<sup>20</sup> A ARA traduz totalmente diferente o texto: “Senhor veio do Sinai e lhes alvoreceu de Seir, resplandeceu desde o monte Parã; e veio das miríades de santos; à sua direita, havia para eles o fogo da lei.”

<sup>21</sup> Que também pode ser o substantivo *qōdeš* (heb. santidade).

<sup>22</sup> תְּשֻׁבָּה וְתִשְׁבֹּחַ

<sup>23</sup> Provavelmente aquela estátua à qual é feita referência em Ez 8.3.

<sup>24</sup> Cf. Dt 12.2-5; 1Rs 14.23; 2Rs 17.9-11. Stéphanie Anthonioz faz questão de ressaltar que a esfera “popular” seria ainda uma terceira onda idolátrica. Isso se comprovaria a partir da presença das estatuetas femininas em Judá [*judean pillar figurines*].

<sup>25</sup> Contrapõe-se Rainer Albertz (2013, p. 142), que diz não haver nada que indique a estatueta como deusa. Wilson (2012), que trata as *JPF* como forma dos israelitas manterem identidade sócio-religiosa, frente à dominação assíria. Sua tese parte da (oni)presença das estatuetas em todos os estratos sociais da Judá, contrapondo as teses de Albertz e Dever, sobre um culto popular versus culto estatal.

<sup>26</sup> Na possibilidade de tradução de Anat e Asherá. Cf. Smith, 2002, p. 135.

<sup>27</sup> Um caso típico é a associação de *Asherá* à menorah, na continuação do símbolo de “árvore da vida”. Cf. Taylor, 1995; *contra* Hachlili, 2001.

<sup>28</sup> O significado de *kapporet* continua incerto. Hundley (2013, p. 758) sugere a tradução *place of clearing* (ing. lugar do acerto de contas, lugar da justificação).

<sup>29</sup> O autor defende que existem cinco formas de se representar deidades: (1) antropomorfia; (2) teriomorfia; (3) mistura dos dois, chamada terioantropia; (4) forma inanimada, com símbolos; e (5) pela materialidade enfatizada pelo espaço vazio. Haran (1978, p. 252, 258) também demonstra a tripla natureza dos querubim em Ez 1.5, 7.

<sup>30</sup> E aqui, nem na visão do tabernáculo e nem no primeiro templo seriam possibilidades factuais anicônicas. Cf. Uehlinger, 1997, p. 148-149.

<sup>31</sup> A monarquia unida é um conceito em debate na academia, pelos novos achados arqueológicos que a fazem ser tratada como construção literária que teria cooptado a literatura do Israel Norte e atribuído a teologia judaíta. Entretanto, no nível sincrônico ela é identificável e precisa ser discutida.

<sup>32</sup> Que não somam a totalidade de objetos cúlticos e de representações divinas do Antigo Israel. Poderíamos tratar do *efod*, *Neostā*, *Tabernáculo*, assim como o culto ao Deus-Sol, à lua crescente etc.

<sup>33</sup> *Bāmōwt* seja um termo taxativo para referência a um santuário considerado heterodoxo na literatura deuteronomista. Assim, não podemos argumentar sobre suas possíveis transformações e desenvolvimentos.

Recebido em 18/09/2016, revisado em 18/11/2016, aceito para publicação em 07/12/2016.