



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JANAINA DE FÁTIMA ZDEBSKYI

**A PROSTITUTA SAGRADA E OS ENTRELAÇAMENTOS
TRANSCULTURAIS NO ANTIGO CRESCENTE FÉRTIL**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Florianópolis
2018**

Janaina de Fátima Zdebskyi

**A PROSTITUTA SAGRADA E OS ENTRELAÇAMENTOS
TRANSCULTURAIS NO ANTIGO CRESCENTE FÉRTIL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do grau de Mestre em História Cultural.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aline Dias da Silveira.

Linha de Pesquisa: Relações de Poder e Subjetividades.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Zdebskyi, Janaina de Fátima

A prostituta sagrada e os entrelaçamentos
transculturais no Antigo Crescente Fértil / Janaina
de Fátima Zdebskyi ; orientadora, Aline Dias da
Silveira, 2018.

273 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. História. 2. Crescente Fértil. 3. Prostituição
sagrada. 4. Entrelaçamentos transculturais. I.
Silveira, Aline Dias da. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
História. III. Título.

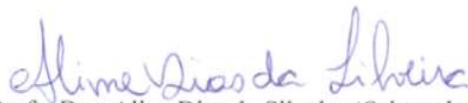
**A Prostituta Sagrada e os entrelaçamentos
transculturais no Antigo Crescente Fértil**

Janaina de Fátima Zdebskyi

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL

Banca Examinadora



Profa. Dra. Aline Dias da Silveira (Orientadora e Presidente) -
PPGH/UFSC



Profa. Dra. Katia Maria Paim Pozzer – PPGH/UFRGS

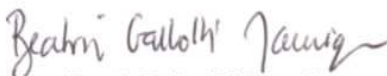


Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo – PPGH/UFSC



Profa. Dra. Maria Bernardete Ramos Flores – PPGH/UFSC

Profa. Dra. Renata Palandri Sigolo (Suplente interno) – HST/UFSC



Profa. Dra. Beatriz Gallotti Mamigonian
Coordenadora do PPGH/CFH/UFSC
Florianópolis, 20 de fevereiro de 2018.

Dedico esta dissertação à todas as
pessoas que em algum lugar no tempo
sonharam e lutaram!
Especialmente, para Walter Benjamin.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os amigos e amigas que fiz durante essa jornada, especialmente em nossos grupos e núcleos de estudo, Amanda Muniz, Bianca Klein Schmitt, Cássio Bogdan, Daniel Lula da Costa, Leonardo de Lara Cardoso, Rafaella Schmitz, Raisa Sagredo, Rodrigo Prates de Andrade, Rodolpho Bastos e Vinicius (Tio Chico). Também meus queridos amigos do Rio Grande do Sul, Rita de Cássia e Lucas Bernardes, que são minha família de coração e à todas(os) as(os) camaradas de militância que fomentam em mim a esperança de construir cotidianamente um mundo melhor. Todos vocês foram minha base nessa caminhada, me apoiaram incondicionalmente em todos os momentos, acreditaram em mim quando nem eu mesma conseguia acreditar, com vocês pude compartilhar angústias, ideias, alegrias, festas e projetos.

Sou muito grata à minha mãe, Janete e minha, já falecida, avó materna, Messias. Dentre tantas mulheres fortes e resistentes que pesquisei, vocês duas são certamente minha maior inspiração, pois passaram suas vidas lutando contra diferentes formas de opressão, buscando autonomia e me ensinando que pra nós nunca foi fácil chegar onde chegamos e por isso precisamos ser fortes nesse mundo.

Agradeço ao meu gato, Odin, que nos momentos de estudo e escrita mais solitários que tive foi minha companhia.

Agredeço o Programa de Pós-Graduação em História, todas(os) as(os) professoras(es) e colegas, mas especialmente ao Nailor Novaes Boianovsky, secretário do programa, que em todos os momentos que precisei me atendeu da forma mais preocupada e atenciosa possível. O Nailor me fez entender da melhor forma possível que devemos sempre ser gentis com as pessoas, porque todo mundo enfrenta uma batalha cotidiana e muitas vezes um sorriso ou uma atitude de empatia pode fazer com que o outro tenha forças pra continuar.

Agradeço de forma muito especial aos professores e professoras que aceitaram ser minha banca, tanto de qualificação quanto de defesa: Bernadete Ramos Flores, Kátia Maria Paim Pozzer, Luis Fernando Telles D'Ajello e Rodrigo Bonaldo. Em todos os contatos com cada um de vocês eu pude aprender muito e nesse trabalho também há muito de vocês.

Agradeço profundamente ao Prof. Dr. Fernando Cândido da Silva. Jamais conseguiria traduzir em palavras o que sinto nesse caso, porque o sentido delas não dá conta do que eu gostaria de expor. Com o Fernando aprendi a acreditar na história, acreditar que é possível não só mudar o presente e construir o futuro pelo qual lutamos, mas que é possível e

necessário mudar o passado, que a escrita da história é uma tarefa revolucionária. Esse aprendizado veio com muita dor, porque me permitiu ver como a história é construída por um amontoado de ruínas e sofrimentos e sou grata também por toda a dor, porque é ela que não me deixa me conformar com injustiças e que nordea meus objetivos enquanto historiadora e enquanto ser humano. Em cada capítulo dessa dissertação tem a presença do Fernando e de tudo aquilo em que ele acredita!

Nos agradecimentos finais, escolhi expressar minha gratidão pela professora Aline Dias da Silveira. Nesse trabalho e na minha trajetória existe muito dela, até mesmo na força que tive para chegar até aqui. Aline, me trouxe ideias valiosas para pensar a pesquisa ao mesmo tempo que permitiu, desde o início, que eu seguisse meu coração. Me acolheu como orientanda no momento em que eu mais precisei de acolhimento e orientação, mas sempre me deu muito mais do que isso, me deu afeto e compreensão. Aline, sempre fez um esforço imensurável para estar presente em cada momento que tive durante o mestrado, cada apresentação de trabalho. Eu também não teria palavras para dizer o quanto sou feliz por ter te encontrado nesse caminho!

Agradeço a todas e todos vocês e às energias do universo que permitiram que pudéssemos compartilhar o mesmo espaço e temporalidade, eu não poderia ter sorte mais incrível que essa!

À Inanna/Ištar

Eres Tú la lámpara del Cielo y de la Tierra, belicosa hija de Sin.

Adornada con la corona real, reúnes en tus manos todos los poderes (JENSEN, 1915, apud BOTTÉRO, 2001, p. 31).



RESUMO

Ao comparar e analisar a narrativa mítica de Tamar (Gênesis 38) com outras narrativas da Torá e do Antigo Testamento, bem como mitos dos povos mesopotâmicos e cananeus e também com artefatos arqueológicos da região, identifiquei um contexto de entrelaçamentos transculturais no antigo Crescente Fértil. Sendo assim, os objetivos que nortearam minha pesquisa foram compreender como se davam esses entrelaçamentos transculturais entre os povos da região do Crescente Fértil na antiguidade; investigar como esses entrelaçamentos transculturais se encontram presentificados na fonte (Gênesis, 38) e em outros documentos ligados a esses povos; perceber o trânsito de elementos míticos e cultos na região por meio de menções na Torá e no Antigo Testamento e de sua conexão com os mitos de outros povos que habitavam o Crescente Fértil; discutir como a Torá, enquanto livros de leis e condutas, contribuiu para a formação e unificação dos hebreus como povo ao mesmo tempo em que buscava diferenciar suas condutas daquelas praticadas pelos povos vizinhos. Para alcançar esses objetivos traçados, adotei como arcabouço teórico-metodológico a “alegoria histórica”, inspirada em Walter Benjamin, além disso, me inspirei também em Benjamin para construir uma perspectiva subalterna na análise das fontes, visando trazer para a discussão pessoas marginalizadas e que durante muito tempo ficaram em segundo plano na escrita da história. Adotei ainda, a ideia de “presença” pautada em Hans Ulrich Gumbrecht, que também pude encontrar nas discussões de Zainib Bahrani sobre arte na Antiguidade Oriental. A partir desse suporte metodológico e das fontes adotadas, minhas teses são de que os entrelaçamentos transculturais entre os povos do Antigo Crescente Fértil se davam de diversas formas: pelo comércio, pelos casamentos interculturais e também pelos conflitos e guerras, os quais aconteciam a nível de micro e macrocosmo. Assim, o espaço do Antigo Oriente Próximo não era estático e sem conexões, mas repleto de interações e diversas formas de convivência. Identifiquei que o rito da prostituição sagrada no Antigo Crescente Fértil estava diretamente ligado com o culto à deusas da sexualidade e da fertilidade, principalmente mesopotâmicas e cananeias, e que existem indícios de que essas deusas eram adoradas entre os hebreus, por isso a tentativa de construção de um monoteísmo javista perpassou por combater os cultos à deusas e deuses considerados estrangeiros. Percebendo que esse projeto de construção de um monoteísmo javista estava também ligado à construção da identidade do povo hebreu afirmo que os entrelaçamentos transculturais que se davam

entre os povos eram repletos de hierarquias, de relações de poder e também de resistências, pois essas formas de interações e contatos que ocorriam nesse mundo antigo do Oriente Próximo acabavam por constituir essas identidades, de forma que estar em contato tão constante com povos que são considerados como “estrangeiros” criou a necessidade de construir mecanismos de defesa contra a assimilação das práticas desse “outro”, o que, muitas vezes, acarretava em posturas de intolerâncias e discursos de ódio. Além disso, identifiquei que essa identidade do povo hebreu foi construída à imagem do patriarca e concluí que o combate aos cultos destinados à deusas entre os hebreus afetava diretamente a vida cotidiana das mulheres e que elas não tinham a possibilidade de estabelecer uma aliança com o deus Yahweh da forma como era possível para os homens.

Palavras-chave: Crescente Fértil. Prostituição Sagrada. Entrelaçamentos Transculturais.

ABSTRACT

When comparing and analyzing the mythical narrative of Tamar (Genesis 38) with other narratives from the Torah and the Old Testament, as well as myths from the mesopotamian and canaanite peoples and archaeological artifacts from the region, I could identify a context of transcultural entanglements in the Fertile Crescent. Given this, the objectives that guided my research were to comprehend how these transcultural entanglements happened among these peoples in antiquity; to perceive the movement of mythical elements and cults in the region using mentions in the Torah and the Old Testament and its connections with the myths from other peoples in the Fertile Crescent; to discuss how the Torah, while a book of laws and behavior, contributed to the formation and unification of the Hebrews as a people, at the same time they seek to differ its practices from the nearby nations. In order to achieve these specified objectives, I adopted as theoretic-methodological background the "historic allegory", inspired by Walter Benjamin. I was also inspired by Benjamin to build a subaltern perspective when analyzing the sources, trying to bring to the discussion marginalized people that were, for a long time, put aside when History was being written; I adopted, too, the idea of "presence", outlined by Gumbrecht, that I could also find in the discussion of Zainib Bahrani about art in Oriental Antiquity. From this methodological base and the sources, my theses are that the transcultural entanglements among the peoples of the Ancient Fertile Crescent happened in many ways: by commerce, by intercultural marriages and also by conflicts and wars, which happened both in the micro and the macrocosmos. As so, the space in the Ancient Fertile Crescent was not static and disconnected, but was full with interactions and many ways of coexistence. I could identify that the ritual of sacred prostitution in the Ancient Fertile Crescent were connected to the cult to fertility goddesses, mainly mesopotamic and caananites, and that are evidences that these goddesses were worshipped among hebrews, and that is why there is the project for building a jivist monotheism, that is intertwined with the fight against cults of goddesses and gods considered foreigners. Perceiving that this project was also connected to the building of a Hebrew identity, I affirm that the transcultural entanglements among the peoples were filled with hierarchies, with power relations and also with resistences, for these kind of contacts and interactions in the Ancient Near East took part in the constitution of these identities, so much that, as this constant contact with "foreign" peoples urged the need for new defense mechanisms against the

assimilation of practices from the "others", what, in many times, could lead to intolerances and hate speeches. Beside that, I could identify that the identity of the Hebrew people were built following the image of the patriarch and concluded that the fight against the cults destined to goddesses among the Hebrews affected the daily life of women, and that they had no possibility to forge an alliance with god Yahweh the way man could.

Keywords: Fertile Crescent. Sacred Prostitution. Transcultural Entanglements.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Os portais de Ištar	78
Imagem 2 - Pictograma de Inanna.....	79
Imagem 3 - “Sacred Marriage”	83
Imagem 4 - Papiro Erótico de Turim.....	88
Imagem 5 - Papiro Erótico de Turim.....	88
Imagem 6 - Placa de argila. Fragmento de ex-voto, escavado na região de Diyala. Período Babilônico Antigo.....	93
Imagem 7 - Planta do complexo templário do E-anna em Uruk.	95
Imagem 8 - Vaso de Uruk.	96
Imagem 9 - Detalhe superior do Vaso de Uruk (quarta faixa).	96
Imagem 10 - Relevo no palácio de Ashurbanipal retratando o banquete em seu jardim em comemoração à morte do rei Teumman, do qual a cabeça decapitada aparece na árvore à esquerda da cena	136
Imagem 11 - Pinturas e inscrições sobre um pithos em Kuntillet ‘Ajrud.....	160
Imagem 12 - iconografia abaixo da pithos b.....	161
Imagem 13 - Pedestal de culto de Tanac.....	162
Imagem 14 - O artefato denominado “Queen of the Night”.....	163
Imagem 15 - Ištar pisando no leão e segurando uma rédea que o controla nas mãos.....	164
Imagem 16 - Pingente Ugarítico	165
Imagem 17 - Pingentes de Astarte.....	166
Imagem 18 - Estatuetas feitas de cerâmica, representando deusas da fertilidade.....	167
Imagem 19 - Celo cilíndrico com motivo cultual.....	169
Imagem 20 - Celo cilíndrico do período neo-Assírio.....	170
Imagem 21 - Relevo 5b. Sala B. Palácio Noroeste de Assurnasirpal II, em Calá.....	180
Imagem 22 - The monuments the Nineveh	181
Imagem 23 - Mapa: Os impérios vizinhos de Israel.....	193
Imagem 24 - Mapa: Versão da descrição no livro de Gênesis das viagens dos patriarcas.....	197
Imagem 25 - Mapa: Conquista da terra prometida.....	199
Imagem 26 - Mapa: O país de Canaã	201
Imagem 27 - Mapa: Extensões aproximadas dos impérios de Hatti; Mittani; Egito e Babilônia em c. 1500 a.E.C.....	203

Imagem 28 - Mapa: Indicação de localização da região de circulação das cartas de Amarna	205
Imagem 29 - Mapa: O Médio Oriente nos tempos das cartas de Amarna.....	206
Imagem 30 - A carta de Biridiya, príncipe de Megiddo, au rei do Egito.....	207
Imagem 31 - King in his chariot before a besieged city.....	210
Imagem 32 - King crossing a river.....	210
Imagem 33 - O saque a cidade de Lakiš por Senaqueribe	218
Imagem 34 - O Banquete Triunfal no Jardim após a derrota dos Elamitas. Aššurbanipal e a vitória sobre os Elamitas.....	220
Imagem 35 - Imagem de Selo-cilíndrico e de sua impressão rolada na argila	231
Imagem 36 - Mapa: Regiões e períodos de utilização de selos-cilíndricos no antigo Oriente Próximo	235
Imagem 37 - Pedaco de iconografia da deusa egípcia Hathor, encontrada em Timna.....	239

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	19
1	A SUBVERSÃO A YAHWEH E A JUDÁ: TAMAR PRECISA CONTAR SUA HISTÓRIA	43
1.1	ALEGORIA HISTÓRICA: UM MÉTODO DE ANÁLISE PARA NARRATIVAS MÍTICAS	45
1.2	A PROSTITUIÇÃO É DE TAMAR OU DE JUDÁ?	81
2	LEIS SAGRADAS PARA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE UM POVO	123
2.1	A LEI DE YAHWEH: UM ÚNICO DEUS E UM ÚNICO POVO	124
2.2	A LEI DOS HOMENS: YAHWEH, COMO DEUS PAI E SUPREMO, À IMAGEM DO PATRIARCA	146
3	QUESTÕES DE FÉ OU QUESTÕES POLÍTICAS?	187
3.1	DESLOCAMENTOS E GUERRAS: MIGRAÇÃO E CONFLITOS POR OCUPAÇÃO DE TERRITÓRIOS	190
3.2	ALIANÇAS: PACTOS, COMÉRCIO E CASAMENTOS INTERCULTURAIS.....	222
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	255
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	259

INTRODUÇÃO

Tamar, nora do patriarca Judá, deixou suas vestes de viúva, cobriu-se com um véu e sentou-se na encruzilhada que está sobre o caminho de Timná, disposta a utilizar de sua astúcia para ser dona de seu próprio destino e fazer justiça diante das atitudes de seu sogro. Judá ao vê-la, tomou-a por uma consagrada à prostituição, ou seja, uma sacerdotisa que estava a realizar um ritual para a deusa cananeia da região, ligada à fertilidade e à sexualidade. Sem saber que se tratava de sua nora, Judá foi com ela. Meses depois, ao ser informado que sua nora estava grávida, Judá ordenou que queimassem Tamar viva por sua má conduta, porque sua gravidez envergonhava a honra de sua família. Tamar prosseguiu com seu plano e revelou que era a prostituta sagrada por debaixo do véu, apresentando as provas de que Judá era o pai dos filhos que ela gerava em seu ventre. O patriarca se viu obrigado a reconhecer sua injustiça e a declarar, publicamente, Tamar como justa.

Esse trecho, aqui contado com minhas palavras, está presente no livro de Gênesis, capítulo 38, da Torá, bem como do Antigo Testamento da Bíblia, e é capaz de inspirar diversos questionamentos... Por que Tamar, nora e viúva de homens hebreus, estaria praticando um culto atribuído aos cananeus e que evoca seus elementos míticos? Por que Judá, sendo uma figura importante entre os hebreus, se envolveu com essa prática considerada estrangeira? Seria Tamar - assim como diversas outras mulheres que aparecem no Antigo Testamento - uma hebreia ou sua identidade de pertencimento àquele povo estaria somente sustentada por sua aliança de casamento?

Tomando a narrativa do capítulo 38 de Gênesis como eixo norteador da pesquisa, penso ser possível tratar de relações políticas e culturais que perpassam o processo de formação dos povos da região do Crescente Fértil no Oriente Próximo na antiguidade. Sendo assim, proponho como problemática buscar compreender de que forma na história de Tamar, tomada enquanto narrativa mítica e alegoria histórica¹, são presentificados os entrelaçamentos transculturais² entre os povos

¹ Entendo o texto de Gênesis, capítulo 38, bem como os demais livros da Torá e do Antigo Testamento enquanto uma narrativa mítica. A alegoria histórica consiste do método que utilizarei para trabalhar com esse documento, conforme será explicitado mais adiante nessa introdução, bem como no primeiro capítulo da dissertação, onde serão trazidos diferentes autores que discutem esses conceitos.

² O conceito de “entrelaçamentos transculturais” usado nessa dissertação é uma proposta de Aline Dias da Silveira (2015) com base no conceito alemão *Transculturelle Verflechtung* de Michael Borgote e Matthias Tischler (2012). As discussões de Matthias M. Tischler (2014) também serão

dessa região. Os objetivos pretendidos com essa pesquisa são: compreender como se davam os entrelaçamentos transculturais entre os povos da região do Crescente Fértil na antiguidade; investigar como esses entrelaçamentos transculturais se encontram presentificados na fonte (Gênesis, 38) e em outros documentos ligados a esses povos; perceber o trânsito de elementos míticos e cultos na região por meio de menções na Torá e no Antigo Testamento e de sua conexão com os mitos de outros povos que habitavam o Crescente Fértil; discutir como a Torá, enquanto livros de leis e condutas, contribuiu para a formação e unificação dos hebreus como povo ao mesmo tempo em que buscava diferenciar suas condutas daquelas praticadas pelos povos vizinhos.

Para construir um caminho que possibilite alcançar os objetivos traçados, proponho trabalhar o tema alicerçado em um eixo de discussão com seus desdobramentos. Primeiramente, o grande eixo visa abordar as relações de poder e as relações políticas entre os povos do Crescente Fértil no antigo Oriente Próximo, as quais são expressas por meio de casamentos interculturais mencionados na Torá e no Antigo Testamento; além de conflitos entre diferentes povos por domínio de territórios e legitimação de suas crenças; as migrações; o compartilhamento de regiões comuns e comércios estabelecidos entre esses diferentes grupos. Como um desdobramento desse primeiro eixo, mais especificamente no que tange aos casamentos interculturais, pretendo discutir os elementos que se referem à questão de gênero, abordando as mulheres – principalmente as consideradas estrangeiras – que aparecem na fonte e de como as regras ditadas pela Torá se utilizavam dessas mulheres como figuras estratégicas para perpetuar a linhagem dos hebreus e fomentar a construção de sua identidade enquanto povo. Como segundo desdobramento, proponho abordar o movimento e o trânsito de elementos míticos e práticas de culto entre os diferentes povos que compartilhavam a região do Crescente Fértil na antiguidade. O fenômeno dos entrelaçamentos transculturais, essas linhas imaginárias que atravessam culturas e povos diversos conectando-os, será o fio condutor do que será tecido nessa dissertação.

Para isso, gostaria de pontuar já de início as fontes sobre as quais irei me debruçar para construir essas conexões. Sobre essas fontes que presentificam entrelaçamentos transculturais, além da narrativa de Gênesis, 38, utilizarei textos que fazem menções à deusa Inanna, onde ela aparece como divindade ligada à sexualidade e prostituição, como canções dedicadas à Inanna que são repletas de elementos ligados à

utilizadas em torno do conceito. A discussão desse fenômeno será aprofundada ao longo dos capítulos dessa dissertação.

sexualidade e à fertilidade (QUALLS-CORBETT, 1988) e a antologia de poemas traduzida por Helena Barbas (2004) que narra a saga de Inanna descrevendo as características centrais dessa que é a principal divindade do panteão sumério; esses poemas, de acordo com a tradutora (BARBAS, 2004), nos trazem uma imagem dos versos e hinos que foram dedicados ou que fazem referência à Inanna, tendo sido extraídos de vários textos, principalmente franceses e ingleses.

Serão utilizados também mitos cananeus e mesopotâmicos para identificar as formas de culto e os elementos míticos que envolvem as divindades cultuadas por esses povos da região, considerando ainda que suas deusas e deuses são mencionados no Antigo Testamento e na Torá, inclusive como sendo divindades cultuadas entre os hebreus. Para além disso, conforme já mencionado, a prática que entre os hebreus se coloca como prostituição sagrada evoca um culto ligado à divindades femininas de sexualidade e fertilidade adoradas, por exemplo, entre cananeus e mesopotâmicos.

Além dos Mitos, abordarei também o Código de Hammurabi (BOUZON, 1992); selos cilíndricos mesopotâmicos e outros achados arqueológicos da região, como o Jarro de Lachish datado do século 13 a.E.C, encontrado pelo britânico James Starkey em 1934; o templo de Arad ao sul de Jerusalém datado aproximadamente dos séculos X a VIII a.E.C; a tradução de Severido Croatto das inscrições encontradas em um túmulo judaico da segunda metade do século VIII à oeste do Hebron, localizada em 1967 e as inscrições encontradas por Ze'ev Meshel, em Kuntillet Adjrud, 50km ao sul de Qadesh-Barnea, na antiga estrada de Gaza a Elat datadas de aproximadamente entre 800-775 a.E.C. As inscrições encontradas nessas peças fazem menção ao Yahweh dos hebreus e a Aserá dos cananeus citados nas discussões de Ana Luisa Alves Cordeiro (2007) e de Elisabeth Cook Steike (2012).

Nesse sentido, penso ser possível fazer uma leitura crítica da Torá e do Antigo Testamento com a ajuda da Arqueologia (STEIKE, 2012). Essas evidências arqueológicas também são discutidas por diversos autores que buscam evidenciar a existência de uma interação entre os povos que habitavam a antiga região da Cananea. Ana Luisa Alves Cordeiro (2007) afirma que Yahweh fazia parte de um contexto politeísta, onde havia um panteão de deusas e deuses, sendo que provavelmente foi adorado ao lado de sua consorte, Ašerá. Com o mesmo intuito, Sérgio Aguiar Montalvão (2009) e Elisabeth Cook Steike (2012) mencionam, entre outras, a inscrição do oitavo século de *Khirbet el-Qôm* que também será utilizada como fonte.

Por fim, conforme já contextualizado, a fonte que será o fio condutor para essa dissertação é a narrativa de Gênesis, 38, porém também serão utilizadas outras narrativas da Torá³ e do Antigo Testamento⁴, nos quais são relatados cultos a divindades chamadas de “estrangeiras” que provocam o caos entre o “povo de Israel” e despertam a ira do deus Yahweh⁵. Esses elementos podem ser encontrados, principalmente no Pentateuco e nos livros de Juízes e Primeiro e Segundo Reis, sendo que já foram discutidos por outras(os) autoras(es) como André Chouraqui (1990); Norman Cohn (1996); Sérgio Aguiar Montalvão (2009); Anete Roese (2010); Mircea Eliade (2010) e Guilherme Carbó (2012). Essas autoras e autores discutem a respeito da assimilação e indícios de culto a deusas e deuses da região do Oriente Próximo presentes no Israel bíblico, além de apontarem possibilidades de perceber similitudes entre elementos da mitologia hebraica com a mitologia cananea, mesopotâmica, hitita, fenícia, babilônica, moabita e egípcia.

A respeito da datação e autoria da Bíblia, esse é um tema que encontra muitas divergências entre a Tradição Judaico-Cristã e os historiadores e outros estudiosos que tem-na como documento de fonte para seus estudos. Alice Laffey, autora que adota uma perspectiva de teóloga feminista, coloca,

Que a literatura contida no Pentateuco foi escrita entre o século XII a.E.C (p. ex. Nm 22-24) e o exílio – no Egito - (p. ex. Dt 30, 1-10), e que grande

³ Será utilizada, principalmente, a versão: A TORÁ VIVA: O pentateuco e as Haftarat. Por rabino Aryeh Kaplan. Tradução de Adolpho Wasserman. São Paulo: Maayanot, 2000.

⁴ Para além da Torá, utilizo livros históricos da versão da Bíblia de Jerusalém, considerando que esses livros trazem importantes narrativas que constituem os mitos hebreus e não constam na Torá.

⁵ Como exemplo de narrativas desse cunho temos o trecho no livro de Juízes 7: 3-9:

Os filhos de Israel fizeram o que é mau aos olhos de Iahweh. Esqueceram a Iahweh seu Deus para servir aos baals e às aserás. Então a ira de Iahweh se acendeu contra Israel, e os entregou nas mãos de Cusã-Rasataim, rei de Edom, e os filhos de Israel serviram a Cusã-Rasataim durante oito anos. Os filhos de Israel clamaram a Iahweh, e Iahweh lhes suscitou um salvador que os libertou, Otoniel, filho de Cenez, irmão caçula de Caleb (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 360).

parte desse material teve uma história oral ainda mais remota⁶ (LAFHEY, 1994, p. 17).

Já na perspectiva de historiadoras(es), podemos tomar como uma das referências o posicionamento de Karen Armstrong (2011):

Os estudiosos tradicionalmente atribuem ao Pentateuco quatro fontes: os dois autores mais antigos são conhecidos como “J” e “E”, por preferirem referir-se ao Deus de Israel como, respectivamente, “Javé” e “Elohim”. Podem ter escrito no século X a.E.C., embora haja quem situe no século XI a.E.C. O deuteronomista (“D”) e os autores presbiterais (“P”) atuaram no século VI, durante e após o exílio dos israelitas na Babilônia. Recentemente essa crítica das fontes tornou-se insatisfatória para alguns estudiosos, e surgiram teorias mais radicais que afirmam, por exemplo, que um só autor escreveu todo o Pentateuco, no final do século VI a.E.C. (...) Os livros que focalizam a história posterior de Israel e Judá – Josué, Juízes, Samuel e Reis – foram escritos durante o exílio por historiadores da escola deuteronomista (“D”) (p. 48).

É possível, nesse sentido, afirmar também que grande parte dos exegetas e historiadores que utilizam a Bíblia como fonte parte da perspectiva de que Moisés não escreveu o Pentateuco, mas algum outro escritor muito depois dele (ESPINOSA, 1670 *apud* SAND, 2011, p. 121). No caso dos exegetas, essas informações se cruzam e misturam constantemente. Para exemplificar essa questão podemos retomar a autora Alice Laffey (1994) que, apesar de reinvidicar a datação proposta pela Tradição Judaico-Cristã para autoria do Antigo Testamento, apresenta concordâncias com Karen Armstrong (2011) ao afirmar que:

Os exegetas distinguem quatro fontes no Pentateuco: a Javista (composta por volta do séc. X a.E.C., no Sul, cujo escritor chamava Deus de “Javé”); a Eloísta (composta cerca de 850 a.C., que deve ter sido escrita no Norte por um autor que chamava Deus de “Elohim”); pode ter sido

⁶ Essa questão a respeito da tradição oral e da temporalidade dos mitos será discutida no capítulo 1.

composta apenas como segmentos ou apenas segmentos dela foram incorporados no Pentateuco); a Deuteronomista (da época da reforma de Josias, cerca de 621 a.E.C., com adições pós-exílicas); e a Sacerdotal (criada no exílio, nos meados do séc. VI a.E.C.) (LAFHEY, 1994, p. 17).

Sendo assim, adotarei uma perspectiva histórica para abordar o Antigo Testamento como documento, tendo a sensibilidade de que ao se adotar a Torá e a Bíblia como fonte histórica é preciso ter alguns cuidados, visto que ninguém sabe verdadeiramente quando as partes dessa “biblioteca teológica” foram redigidas e ordenadas (SAND, 2011, p. 46). Além disso, a Bíblia - bem como qualquer documento, principalmente aqueles produzidos na antiguidade - é “uma história orientada, ou seja, ela faz sua seleção entre as tradições e fatos do passado em função dos problemas presentes do povo” (CAZELLES, 1986, p. 63). Nesse sentido, outras reflexões feitas por Henri Cazelles são de grande valor para nortear o trabalho com fontes documentais. Inspirada pelas ideias do autor entendo que as fontes são produzidas alicerçadas em interesses e intenções e também com base nesses alicerces é que são preservadas, por isso se faz necessário sempre questionar o documento, buscando compreender os porquês de alguns serem glorificados em sua narrativa enquanto outros são marginalizados. Penso que é preciso refletir e questionar sobre as intenções com as quais os discursos da Torá foram produzidos, os objetivos em se construir essa narrativa e preservá-la, que no caso dessa dissertação, apontam para os interesses em se construir uma identidade e uma unidade entre aqueles que são chamados de “povo de Israel” ou que conhecemos enquanto hebreus.

Nesse sentido, a fonte aqui é a expressão presentificada dos entrelaçamentos transculturais entre os povos do Crescente Fértil na antiguidade e a linguagem da fonte é a forma possível de romper com a linearidade temporal e acessar um tempo suspenso, ou um vórtice temporal que coloca esse passado no presente e permite que, no presente, seja possível conhecer fenômenos do passado. Essa perspectiva para compreender a fonte é inspirada em Aline Dias da Silveira (2016). Em seus trabalhos, a autora dialoga com Heidegger e afirma que os objetos e fontes de pesquisa,

Abrigam, em sua própria linguagem e historicidade, os enlaçamentos de projetos e de memórias, articulando-os como presença”, considerando esse termo no sentido que Heidegger

lhe concede: como presença que vigora por ter sido presente (HEIDEGGER, 2005, p. 200-201). Esta simultaneidade na presença de um presente passado significa que esse passado é um constituinte da consciência do Ser (SILVEIRA, 2016, p. 186).

Entendendo que a linguagem da fonte presentifica os entrelaçamentos transculturais da antiguidade, então, a Torá e o Antigo Testamento não são somente livros da história e da cultura dos hebreus, visto que em sua narrativa estão explícitos diversos elementos da história e da cultura atribuída aos cananeus, aos mesopotâmicos, aos egípcios e diversos outros povos do Oriente Próximo na antiguidade, nesse sentido, essa fonte é também transcultural e atravessa diferentes temporalidades, além de expressar experiências de tempo e horizontes de expectativa (KOSELLECK, 2012) de seus autores e tradutores.

No primeiro capítulo dessa dissertação, será discutido de forma mais detalhada a perspectiva com que abordo a fonte de pesquisa, porém é importante introduzir questões a respeito da presentificação do passado por meio da fonte, visto que a linguagem – ou discurso – da fonte é a ferramenta pela qual se torna possível conectar-se com o passado.

Logo, mesmo que a fonte não seja uma máquina do tempo ou uma fotografia inalterada do passado, ela é um instrumento que presentifica diversos elementos, nesse caso da antiguidade, e nos permite perceber diversas relações e a teia de entrelaçamentos que se costurava nesse contexto. Para isso, será essencial dialogar com autores como Aline Dias da Silveira (2016), Reinhart Koselleck (2012), Martin Heidegger (2015) e Hans Ulrich Gumbrecht (2010), os quais tratam, de alguma forma, a respeito da ideia de produção de presença.

Tendo informado a leitora e o leitor sobre as fontes que mediarão meu contato com a antiguidade, retornarei agora à problemática da pesquisa em questão. Para compreender essa discussão sobre as relações políticas e culturais entre os povos do Oriente Próximo na antiguidade, se faz necessário reafirmar que “a terra na qual penetraram as tribos de Israel foi a terra de Canaã, antes de tornar-se terra de Israel” (CAZELLES, 1986, p. 70). Apesar das leis que haviam sido impostas aos hebreus por meio dos livros atribuídos ao profeta Moisés, esse povo não era diferente dos demais povos da região.

Até o exílio para a Babilônia, eles haviam rejeitado várias vezes e com obstinação os mandamentos diversos, aos quais a pequena classe dos sacerdotes e dos profetas havia se mantido fiel” (SAND, 2011, p. 130).

Partindo dessa colocação, Karen Armstrong (2011) é ainda mais enfática ao sugerir que, se concordarmos com a ideia de que teria sido a migração vinda das cidades cananeias em desintegração que construiu o núcleo de Israel - tendo o Reino de Israel surgido no século XI a.E.C⁷ - então se torna possível afirmar que os israelitas eram cananeus “em sua origem”, os quais se instalaram nas colinas e iniciaram um processo de construção de uma identidade distinta de seus vizinhos e ancestrais. A autora também afirma que algumas vezes, inevitavelmente, os israelitas entravam em choque com as outras cidades, e informa que as histórias dessas escaramuças e embates podem ser encontradas nas narrativas dos livros de Josué e Juízes.

A mesma autora ainda faz importantes contribuições para essa ideia de formação da identidade dos hebreus por meio de entrelaçamentos transculturais, ao pontuar que as terras de Canaã, por serem potencialmente ricas, foram habitadas por diversos povos, como os hurritas do reino de Mítani, chamados na Bíblia de hivitas, heveus ou horitas e que teria sido “esse povo que provavelmente instituiu ali o culto a Baal, o deus da tempestade, venerado pelo povo de Ugarit, no litoral da Síria” (p. 37). Para além dos hurritas, também os jebuseus viveram em Jerusalém lado a lado com os filhos de Benjamin (ARMSTRONG, 2011, p. 45), conforme aparece também no livro de Juízes.

Observada essa questão, fica evidente que não é possível compreender a identidade dos povos do Crescente Fértil de forma isolada e descontextualizada de suas relações sociais, a identidade dos hebreus,

⁷ Conforme utilizado por Roese (2010) e Steike (2012), ambas citadas nessa dissertação, adotarei também a sigla a.E.C e E.C, tanto em citações diretas quanto indiretas, referindo-se respectivamente à “antes da Era Comum” e “Era Comum”. Essa proposta de nomenclatura também consiste de uma alternativa à utilização de a.C e d.C (antes de Cristo e depois de Cristo) por se tratar de uma sigla, de certa forma, mais neutra e apropriada para o contexto da pesquisa em questão, conforme também propõe Fábio Leandro Stern (2014). As tentativas de buscar alternativas à utilização das siglas “a.C e d.C” também poder ser percebidas em Luce Boulnois que usa a terminologia “nuestra Era” já em 1967. Compreendo as dificuldades em se construir uma perspectiva decolonial e não cristianizada ao se escrever sobre história antiga, mas penso que esse deve ser realmente um desafio pautado por historiadores e historiadoras e que não devemos ceder ao conformismo diante dessas dificuldades. Mesmo não sendo o suficiente, o mínimo que podemos fazer é questionar o uso de siglas, terminologias e mesmo de calendários que não condizem com a perspectiva de construção de uma história crítica ao historicismo.

por exemplo, não pode ser percebida como estando resumida à religião do Antigo Israel como um conjunto organizado e estruturado de crenças centradas na adoração e culto de Yahweh. Fazer uma análise rasa assim seria minimizar a presença e o valor de práticas religiosas cotidianas realizadas em santuários e espaços domésticos e consideradas marginais à “religião oficial” (STEIKE, 2012, p. 15). Essas práticas religiosas, que Steike (2012, p. 15) coloca como sendo marginais, foram objeto de ações perseguidoras oficiais, promovidas com o objetivo de construir um sentimento de cumplicidade entre o povo de Israel que deveria denunciar quem se desviasse do credo oficial, o culto centrado em Yahweh.

A necessidade dessa construção de um sentimento de nação ou de unidade entre o povo de Israel se fundamenta também por dois fatores apontados por Karen Armstrong (2011), primeiramente o fato de que:

A civilização era frágil: cidades inteiras podiam desaparecer praticamente da noite para o dia, como ocorreu na Palestina no início da Idade do Bronze.
(p. 32)

Logo, sua única esperança de continuidade estava em partilhar, de alguma forma, da vida mais potente e efetiva dos deuses, ou seja, um único deus unindo um único povo no caso dos hebreus e, também, porque no caso desse povo, “a busca de uma pátria é crucial para as narrativas patriarcais” (p. 49), considerando que esses patriarcas aparecem no capítulo 23 do livro de Gênesis como tendo absoluta consciência de sua condição de estrangeiros em Canaã.

Muitas das práticas de culto que conviviam no mesmo espaço geográfico, no qual habitaram os hebreus, de acordo com a narrativa bíblica e as evidências arqueológicas⁸, fazem parte também do conjunto de práticas religiosas que atribuímos, também, aos mesopotâmicos e cananeus. Isso é mais um elemento que aponta para a questão de que esses povos do antigo Oriente Próximo não viviam isolados uns dos outros, por isso também não é coerente pensar as religiões mesopotâmica e Cananéia como uma realidade uniforme e inalterável (CARAMELO, 2007, p. 165), da mesma forma que se deve evitar ter essa concepção da religião dos hebreus, visto que essas práticas, crenças e cultos não estavam separadas por fronteiras concretas, elas coexistiam no mesmo espaço e tempo. Até mesmo os discursos do Antigo Testamento, os quais condenam

⁸ Os trechos da Bíblia que apresentam essas narrativas serão apresentados e discutidos ao longo dos capítulos dessa dissertação, bem como as evidências arqueológicas que também serão apresentadas de forma resumida na discussão de fontes desta introdução.

enfaticamente o culto às divindades cananeias e mesopotâmicas, constituem evidências de que aqueles que chamamos de hebreus não estavam alheios ou isolados desses cultos que chamavam de “estrangeiros”.

A partir dessa perspectiva, penso ser relevante reafirmar que o conjunto de características que formam a identidade de um povo ou nação não pode ser compreendido de forma engessada ou isolada. É preciso compreender o processo de construção dos hebreus, como de qualquer outro povo, de forma contextualizada e conectada com os diversos povos e expressões culturais com os quais conviviam.

Os hebreus interagiam intensamente com os cananeus e fenícios, bem como adotaram algumas de suas práticas religiosas (MONTALVÃO, 2009, p. 72). Até mesmo nas narrativas míticas desses hebreus, é relatado um cenário em que depois de passarem por um longo período de nomadismo, eles teriam se instalado em Canaã e se tornaram agricultores, nesse espaço eles “se casavam com as mulheres cananeias, ofereciam sacrifícios às deidades locais (Baalim, Asheroth), e celebravam a sua plantação com os festivais de colheita” (MONTALVÃO, 2009, p. 73).

A relevância em se abordar essas questões relacionadas aos cultos e sacrifícios dedicados a deusas e deuses locais está no fato de que para identificar e compreender os entrelaçamentos transculturais ali tecidos é preciso também compreender as religiões coexistentes nesse espaço, pois isso auxilia a visualizar a organização social e o cotidiano desses povos, visto que no mundo do antigo Israel a religião constituía parte de todos os âmbitos da vida; a economia, a política e a vida de homens, mulheres e crianças eram perpassadas pelas crenças e práticas religiosas (STEIKE, 2012, p. 45).

Para compreender esse processo,

O quadro geográfico deve sempre estar presente à mente do(a) historiador(a). O Israel bíblico é um pequeno povo que viveu em um espaço restrito. Mas esse espaço não se encontra isolado dos movimentos dos povos e das culturas que atravessam o Oriente Próximo, antes mesmo da invenção das escritas. Sua história terá, como moldura, a história inteira desse Oriente Próximo (CAZELLES, 1986, p. 57).

É importante destacar que, para além da proposta de Henri Cazelles de abordar a história de Israel dentro da moldura do Oriente Próximo, o

que se propõe nessa pesquisa é justamente superar as molduras, romper com as linhas divisórias e fronteiras que tentam atribuir uma organização objetiva e determinada diante relações que eram caóticas, possibilitando assim perceber o Oriente Próximo em suas interações e entrelaçamentos que não cabem em molduras.

De acordo com Anete Roesse (2010), para discutir as relações de poder e relações políticas entre os povos do Oriente próximo na Antiguidade também é necessário abordar a ocorrência de conflitos, pois ao fazer uma leitura crítica da Bíblia é possível perceber que o estabelecimento de Yahweh como deus único – ou supremo, a meu ver – se deu em torno de embates violentos e conflitos travados na região do Oriente Próximo. Por questões ligadas aos interesses na produção de documentos históricos fica claro que na Torá e no Antigo Testamento a narrativa tende a apresentar aqueles que a produziram como vencedores, no caso os hebreus, assim como acontece nas fontes a respeito de conflitos produzidas por outros povos da região.

Considerando essas evidências dos entrelaçamentos transculturais, torna-se mais clara a compreensão dos discursos da Torá e do Antigo Testamento na tentativa de proibir cultos a divindades chamadas de estrangeiras, bem como alguns casamentos e outras formas de interlocução com povos não hebreus, além da incitação de conflitos no sentido de exterminar esses grupos que se mostravam como divergentes em suas práticas religiosas e culturais. Essa postura é considerada por muitos autores como uma tentativa de construir “uma identidade nacional” para os hebreus, onde “a unidade do Deus nacional garante a unidade política do país” (CAZELLES, 1986, p. 154), ou seja, o culto à Yahweh como deus único está ligado a ideia de formar “um povo e uma terra” (CHOURAQUI, 1990, p. 26).

A construção dos hebreus enquanto povo ou nação será discutida de forma mais aprofundada no capítulo II dessa dissertação, onde será construído um diálogo com Sholomo Sand (2011) no sentido de compreender que entre os hebreus sua unidade popular se dá, para além de outras questões, na reivindicação de uma ancestralidade comum e da negação de assimilação com seus vizinhos, a não ser nos casos em que esses vizinhos aceitam incorporar a identidade e as práticas desses hebreus.

Para além do termo “nação” que não está presente no Antigo Testamento, é preciso tecer uma discussão a respeito da ideia de “povo”, por seu turno, o conceito de *am*, frequente na Bíblia, remete a um amplo leque de significados, sendo que o mais relevante, nesse caso, “expressa

o sentido da ancestralidade ou do pertencimento a uma tribo” (SAND, 2011).

A formação dessa identidade de povo ou nação entre os hebreus pode ser discutida a partir de diversas perspectivas, inclusive dos casamentos interculturais e das questões de gênero, temas que constituem o eixo seguinte a ser tratado. Nesse sentido, no caso das mulheres que viviam entre os hebreus no antigo Oriente Próximo, um elemento que as colocava como opostas à normalização é o fato de que, uma grande parcela delas, ocupava o lugar de estrangeiras em famílias hebreias. Esse fator pode ser percebido considerando as menções a casamentos com mulheres de povos vizinhos aos hebreus que aparecem constantemente na narrativa da Torá e do Antigo Testamento⁹. Henri Cazelles (1986) se refere a isso como uma “política de casamentos”, ao discutir, por exemplo, as narrativas mitológicas sobre os casamentos do Rei Salomão (CAZELLES, 1986, p. 148).

O casamento também era um instrumento eficaz da política: o rei tomava suas mulheres nas famílias mais poderosas do reino e das cortes vizinhas. Davi se casa com Maaca, filha de um rei de Gessur; Salomão, com a filha de um faraó; seu harém é repleto de moabitas, edomitas, amnotias, hetéias e sidônias (CHOURAQUI, 1990, p. 60).

Para entender o papel das mulheres nessas “estratégias ou políticas de casamento”, é necessário considerar que essas leis instituídas nos livros do Pentateuco são construídas em uma sociedade organizada em uma estrutura predominantemente patriarcal - etimologicamente a palavra “patriarcado” deriva de duas palavras gregas: *pater* significa “pai” e *arche* significa “começo” ou “primeiro”, e refere-se àquela forma de organização social na qual o pai ocupa o primeiro lugar. A palavra “hierarquia” também deriva do grego: *arche* significa “primeiro” e *hieros* significa “sacerdote” - (LAFHEY, 1994, p. 19), nesse sentido, o sistema tribal dos hebreus tinha sua lógica de organização social e de poder centrada no masculino, no patriarca (sacerdote) ou no rei.

As leis presentes na Torá e no Antigo Testamento se esforçam em justificar e perpetuar essa ordem social patriarcal e colocar a inferioridade das mulheres como algo necessário para manter os padrões hierárquicos

⁹ Será realizado um levantamento das menções a casamentos com mulheres identificadas como estrangeiras presentes na Torá e no Antigo Testamento. Essas Menções serão discutidas no capítulo 2 dessa dissertação.

ainda vigentes nas relações desse contexto. Para além de identificar e apontar esses elementos que já foram muito debatidos, principalmente por teólogas feministas, a presente pesquisa também se propõe à tarefa de compreender - a partir de uma análise social, política e religiosa – a lógica dessa necessidade em se colocar as mulheres em lugar de inferioridade nas relações de poder, bem como marginalizar as deusas e figuras femininas no âmbito do sagrado para a organização social dos hebreus e para a construção de sua identidade enquanto povo. Pois, para além do fator de que a descendência era atribuída ao pai, devido à patrilinearidade, também constatamos a característica de que o homem ocupava uma escala hierarquicamente superior nas relações de poder, justamente visando obter controle sobre as mulheres para utilizá-las como instrumento político na interação com outros povos por meio dos casamentos interculturais.

A figura das mulheres no Israel bíblico também estava explicitamente ligada com a noção de pecado, visto que “a concepção do pecado religioso acompanha em filigrana a reconstituição do destino trágico dos “filhos de Israel”” (GRAETZ, 1969 apud SAND, 2011, p. 142), porém, essa culpa sobre os castigos sofridos pelos israelitas, de acordo com a narrativa da Torá, recaía ainda mais sobre as mulheres e suas práticas cotidianas¹⁰.

Além disso, a construção de Yahweh como deus único precisou combater e marginalizar todas as representações do feminino no sagrado, sendo que segundo Schottroff, na Idade do Bronze Médio, primeira metade do segundo milênio a.E.C, há uma forte adoração a deusas na Palestina. Já na segunda metade do segundo milênio, na Idade do Bronze Tardio, divindades masculinas se impõem nesses contextos, tendência que continua na época israelita (ROESE, 2010) até que deusas, como Ašerá, passam a ser tidas como proibidas (CORDEIRO, 2013) e as práticas de culto dedicadas a elas foram condenadas e consideradas abomináveis. Essas práticas foram atribuídas, principalmente, às mulheres nas narrativas do Antigo Testamento, com foco nas ditas como

¹⁰ Essa concepção já se inicia na narrativa mítica de gênese, capítulo 3, quando Eva come do fruto da árvore proibida depois de dar ouvidos à serpente: “E viu a mulher que boa era a árvore para comer e desejável era para os olhos e cobiçável a árvore para entender (o bem e o mal), e tomou do seu fruto e comeu; e deu também a seu marido, (que estava) com ela, e ele comeu” (TORÁ, 2001, p. 7), depois disso a culpa recaí sobre Eva: “E disse o homem: A mulher que deste comigo (para mim), ela deu-me da árvore e comi. E disse o Eterno Deus à mulher: “Que é isto que fizeste?” (TORÁ, 2001, p. 8), assim, a mulher é castigada por sua atitude, condenada a sofrer com a dor do parto e a ser submissa ao marido: “À mulher disse: “Multiplicarei o teu sofrer e tua concepção, com dor darás à luz filhos; e para teu marido será o teu desejo e ele dominará em ti” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p.8).

estrangeiras, acusadas de estimular os patriarcas a se desviar da adoração de Yahweh, assim como já teria Eva feito com Adão. Esse aspecto também aparece na história de Tamar, onde ela envolve Judá em uma prática de culto considerada estrangeira e, por meio disso, gera uma descendência que é atribuída à família do patriarca hebreu.

Além disso, acredito na importância de se buscar as histórias ou pelo menos menções, mesmo que metafóricas ou, como nesse caso, alegorias de mulheres subversivas na antiguidade, as quais aparecem como prostitutas, estrangeiras e donas de si. Essa prática é, também, uma forma de gerar instrumentos para a construção de uma identidade de resistência e luta para a vivência da sexualidade das mulheres de hoje. Sendo assim, aquelas mulheres emergirão das areias desérticas, tomarão a minha voz e se farão presentes, rompendo a linearidade de um tempo e construindo para além de uma discussão de transculturalidade um debate sobre transtemporalidade, por meio da fonte.

Essa linearidade com o tempo se rompe também, considerando que meu interesse em investigar menções a mulheres como Tamar partiu de vivências pessoais colocadas no tempo presente. As mulheres que se prostituem, que expressam sua sexualidade, as putas, bem como as mulheres que abortam, também as adúlteras e todas as mulheres que, de alguma forma subversivas, ainda não estão contempladas pelos direitos e conquistas adquiridas pelas e para as mulheres de hoje. Essas mulheres que se rebelam contra os padrões morais e normas vigentes foram anônimas durante toda a história e continuam sendo invisibilizadas, além de cotidianamente criminalizadas.

A relevância da presente pesquisa também está na abordagem que adoto de que a história com pretensões totalizadoras levou à marginalidade elementos da vida cotidiana, entre eles o amor, o desejo e a sexualidade, sendo que essas questões são essenciais no que tange a compreensão da construção das subjetividades humanas nas múltiplas articulações do passado (SANFELICE, 2010). Logo, pesquisar a vivência da sexualidade e as estratégias de resistência de mulheres na antiguidade se constitui de uma prática conectada com a guinada subjetiva que ocorreu na escrita da história, na qual o olhar da história e das ciências sociais, inspiradas no etnográfico, vem deslocando-se para a bruxaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o campesinato, as estratégias do cotidiano, buscando o detalhe excepcional, o vestígio daquilo que se opõe à normalização e as subjetividades que se distinguem por uma animália - o louco, o criminoso, a iludida, a possessa, a bruxa -, porque apresentam uma refutação às imposições do poder material ou simbólico (SARLO, 2007, p. 15).

Pensando justamente em sujeitos e práticas que são marginalizadas e excluídas é que o eixo seguinte que adotei para ser costurado na trama dessa discussão trata a respeito dos esforços dos hebreus para evitar assimilações com outros grupos e assim construir uma unidade enquanto povo, já que esse eixo fica evidente no fenômeno de trânsito dos elementos míticos e de cultos na região do antigo Oriente Próximo. Sobre isso, o fio que escolhi para reunir esses eixos diz respeito à “prostituição sagrada”, que aparece no mito de Tamar como uma prática atribuída aos cananeus e possibilita discutir os entrelaçamentos transculturais presentificados nessa fonte.

As questões relativas às diferentes terminologias utilizadas no hebraico para se referir às formas de prostituição no Antigo Testamento – assim como também há diferentes terminologias para prostituição presentes no Código de Hammurabi da dinastia babilônica, bem como discussões mais aprofundadas a respeito do termo traduzido como prostituição sagrada na Torá e no Antigo Testamento serão apresentadas no primeiro capítulo dessa dissertação. Por hora, é importante contextualizar que a “prostituição sagrada” consiste de um culto às deusas da fertilidade, realizado entre os mesopotâmicos – sendo relatada, inclusive, no Código de Hammurabi, parágrafos 180 e 181 – e cananeus de acordo com indícios presentes em narrativas mitológicas e evidências arqueológicas.

A prática da prostituição no Oriente Próximo antigo é discutida por diversas autoras¹¹ e autores que realizaram pesquisas a respeito dos vestígios desse ritual. Stephanie Budin (2008) faz uma ampla discussão sobre o tema e suas diferentes formas de expressão. Dentre outras questões, a autora pontua que, segundo o “Anchor Bible Dictionary”, a prostituição sagrada se refere àquela relação sexual praticada com “estranhos” nos arredores do santuário, essa prática tinha caráter de ritual, tendo sido tolerada e organizada pelo sacerdócio, como forma de fomentar a fecundidade e fertilidade, sendo que o dinheiro recebido por essas prostitutas servia de fundo para os templos. Já no “Dictionary of the Ancient Near East”, podemos compreender as raízes dessa prática na Mesopotâmia, onde Inanna / Ístar podia ser considerada como a deusa protetora das prostitutas e, essa atividade estava organizada assim como outras tarefas femininas, como aquelas desempenhadas pelas parteiras e enfermeiras (BUDIN, 2008).

¹¹ CHOURAQUI, 1990; STEIKE, 2012; MONTALVÃO, 2009; BUDIN, 2008; BOTTÉRO, 2001; BORGES e PETRILLI, 2013.

Para além disso, indícios de uma prática ritualística de culto à deusa Inanna envolvendo uma sacerdotisa estão presentes na mitologia mesopotâmica na descrição da relação sexual sagrada (*hieròs gámos*) do rei com uma hierodula que personifica a deusa (ELIADE, 2010, p. 70), pois Inanna era a deusa da cópula por excelência; em função disso, ela teve uma de suas características ligadas à prostituição (DUPLA, 2012, p. 203). Nesses rituais, segundo Schüssler (2010), acontecia o casamento sagrado, no qual a sacerdotisa se deitava com o governante do estado para obter fertilidade, riquezas, manter a força do governante e fortalecer as conquistas do império (BORGES; PETRILLI, 2013).

Essas menções à Inanna como deusa da cópula e da sexualidade também podem ser percebidas em algumas fontes primárias, já mencionadas, como as canções da deusa Inanna que são compostas de elementos ligados à sexualidade e à fertilidade (QUALLS-CORBETT, 1988), bem como na antologia de poemas traduzida por Helena Barbas (2004).

A prostituição sagrada estaria também relacionada a um conjunto de práticas de culto considerados inadequados àqueles que se referem à adoração de Yahweh e associados com o culto da deusa Ašerá. Harrison (s/d *apud* MONTALVÃO, 2009) reafirma essa perspectiva ao apontar que os regulamentos de Levítico condenam certas práticas encontradas entre os egípcios e os cananeus que divinizam a atividade sexual que envolve prostitutas e prostitutas cultuais que são chamados(as) de *qdoshim* e *qdshot*.

Para Chouraqui (1990); Steike (2012) e Montalvão (2009) – assim como consta nas notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém - é consenso que o termo traduzido por “prostituta” em Gênesis 38, nos versículos 21 e 22 diz respeito à *qdshah*, acentuando o caráter sacro deste termo (MONTALVÃO, 2009), da mesma forma que aparece na Torá traduzido por “consagrada (à prostituição), também nos versículos 21 e 22, sendo que estudos desse termo em acádio revelam que estas eram mulheres dedicadas a tarefas de culto em santuários locais (STEIKE, 2012).

Na tentativa de combater essas práticas presentes no cotidiano e nos costumes hebreus é que o Pentateuco¹², se constitui de um conjunto

¹² Para compreender a fonte, podemos considerar a introdução ao Pentateuco presente na Bíblia de Jerusalém, a qual contextualiza que “Os cinco primeiros livros da Bíblia formam um conjunto que os judeus denominam “Lei” ou Torá. O primeiro testemunho certo dessa denominação encontra-se no prefácio do Eclesiástico, e ela já era de uso corrente no começo da nossa era (...). O desejo de obter cópias manejáveis desse grande conjunto fez com que se dividisse seu texto em cinco rolos de tamanho quase igual. Daí provém o nome que lhe foi dado nos círculos de língua grega: he pentateuchos (subentendido biblos), “O livro em cinco volumes”, que foi transcrito em latim como Pentateuchus (subentendido liver), donde a palavra portuguesa

de leis, regras de conduta que visam construir e fortalecer uma identidade para os hebreus enquanto povo. Essa unidade é basicamente pautada no culto à Yahweh como deus único e ciumento, sendo que os cultos a quaisquer outras divindades são condenados e proibidos, pois são práticas capazes de abalar justamente o elemento que identifica os hebreus enquanto povo e os diferencia dos demais grupos com os quais conviviam na região da cananeia na Antiguidade.

No que tange a metodologia da presente pesquisa, busco construir um diálogo com o objetivo de Carlo Ginzburg (1991) em “História Noturna”, onde se propunha “investigar comportamentos e atitudes de grupos subalternos ou pelo menos não privilegiados, como os camponeses e as mulheres” (p. 10), tendo como foco não somente as histórias desses subalternizados, mas suas histórias a partir de seus pontos de vista, atentando-se às “atividades e aos comportamentos dos perseguidos” (p.11) daquelas e daqueles que situam-se nas margens da comunidade. Sob esse viés, a história de mulheres subversivas, “estrangeiras” e que se prostituem não deixa de ser também uma história noturna, de mulheres perseguidas e marginalizadas até mesmo nos documentos da antiguidade.

Nesse sentido, trago a pesquisa histórica como forma de desvelar o passado daqueles e daquelas – inclusive grupos sociais – que morreram desconhecidos. Além disso, esse processo envolve também a reparação do sofrimento e da desolação das gerações vencidas e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 51). Concorro profundamente com Walter Benjamin quando ele afirmou que se faz necessária uma rememoração do passado sem “distinção entre acontecimentos ou indivíduos “grandes” e “pequenos”, pois enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos não poderá haver libertação” (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 54), ou seja, “não pode existir luta pelo futuro sem a memória do passado” (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 109).

Para isso, se faz necessário “escovar a história a contrapelo”, o que, conforme Michael Löwy nos diálogos que estabelece com as teses de Walter Benjamin, seria adotar uma postura de recusa em juntar-se ao cortejo triunfal que continua – ainda hoje – “a marchar sobre aquelas(es) que jazem por terra” (BENJAMIN, 1940 *apud* LÖWY, 2005, p. 73). Em

Pentateuco. Por sua vez, os judeus de língua hebraica deram-lhe também o nome de “os cinco quintos da Lei”. Em hebraico os judeus designavam, e designam ainda, cada livro pela primeira palavra importante de seu texto: Bereshit (no princípio); Shemôt (eis os nomes); Wayyiqra (Iahweh chamou); Bemidbar (Iahweh falou a Moisés no deserto) e Debarim (eis as palavras). Na Bíblia judaica, o Pentateuco é chamado a Lei, a Torá; de fato, recolhe o conjunto das prescrições que regulavam a vida moral, social e religiosa do povo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.21).

síntese, de acordo com o autor, escovar a história a contrapelo significa romper com as classes dominantes e com o “curso natural das coisas”, romper com essa ideia de um progresso inevitável. Escovar a história do Oriente Antigo a contrapelo também exige a construção de um paradigma outro da história dos hebreus, conforme o método utilizado por Walter Mignolo (2003), só ao fazer esse ato de rompimento com as narrativas que buscam falar sobre os hebreus sem abordar os outros povos da região é que se torna possível o alcance da redenção – daquelas(es) que ficaram soterradas(os) por perspectivas históricas que só visibilizam esses “dominantes” - e da revolução, bem como o rompimento dos ciclos de novas opressões (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005).

Para construir um diálogo entre as fontes adotadas proponho ainda, compreender o documento como uma narrativa mitológica e utilizar como método de análise e de discussão a categoria de “alegoria histórica” inspirada em Walter Benjamin.

Primeiramente, é importante demarcar que entendo a narrativa mitológica como forma de apresentar perspectivas de mundo, nesse sentido, essa categoria nos permite entender melhor as relações sociais e o cotidiano dos povos que as construíram, ou como pontua Karen Armstrong (2011), para tentar expressar o significado interior de fenômenos históricos ou “para ressaltar realidades por demais elusivas para serem discutidas de maneira coerente” (p. 16). Partindo dessa perspectiva é que proponho a ideia de uma razão mitológica ou, como discute Anderson Zelewski Vargas (2011) uma conexão entre mito e razão. Essa discussão é bastante extensa, mas abordando os pontos principais, o autor menciona o antropólogo Claude Lévi-Strauss e o filósofo inglês Francis Cornford para defender a ideia de certa equivalência dos modos de pensamento racional e mítico ou de uma continuidade entre mito e razão como contrapartida à tese dos helenistas sobre o pensamento racional como ruptura para com o mitológico (p. 284).

Ainda existe uma grande reverberação dessa ideia do mito como um antônimo daquilo que é racional e principalmente do chamado “conhecimento científico”. Por isso, penso ser importante pontuar que a ciência também é uma convenção ou, como propõe Müller-Hill (1993 *apud* VARGAS, 2011), toda a ciência construiu-se, no início, sobre fundamentos mitológicos; os parâmetros epistemológicos da ciência “não são isolados do mundo, nem tampouco neutros, inocentes, benfazejos em si” e, para além disso, “os cientistas fazem parte do mundo, não há um abismo entre os mundos das vidas prática e teórica” (VARGAS, 2011, p. 290).

No caso desta pesquisa, a ideia de mito também é capaz de auxiliar na compreensão de “por que a identidade coletiva – nacional, regional, de grupos – necessita de narrativas que nos parecem ridículas e mentirosas e por que estas logram obter tamanha adesão” (VARGAS, 2011, p. 288), ou seja, mitos nacionais promovem a unidade de um povo, ou grupo de pessoas em torno de um "mito fundador" comum. Se tratando dos hebreus, eles partilham de uma identidade comum, de um sentimento de se constituir enquanto povo com base nos mitos que compartilham e constroem, com base nesses mitos, a evocação de sua ancestralidade. Esse processo também se dá com os Judeus de hoje quando se utilizam da identidade dos hebreus e os evocam como seus ancestrais por meio dos mitos que adotam como sendo a história de seu povo. Essa discussão será retomada no primeiro e no segundo capítulo dessa dissertação baseada na ideia de “mito fundador” de Mériti Souza (2002).

Tendo elucidado a relevância em se trabalhar o conteúdo da fonte como narrativa mítica, me proponho agora a esboçar a forma como a compreenderei também como uma alegoria histórica à luz das discussões de Walter Benjamin em “A origem do drama barroco alemão” e outras(os) autoras(es) que discutem essa obra, bem como de Sérgio Paulo Rouanet que escreve a apresentação em português do livro em questão, e também de Jeanne Marie Gagnebin que dedica uma de suas obras – História e narração em W. Benjamin - a dialogar com Benjamin e com sua proposta de alegoria.

A respeito da etimologia da palavra “alegoria”, Sérgio Paulo Rouanet (1984) afirma que ela “deriva de *allos*, outro, e *agoreuein*, falar na ágora, usar uma linguagem pública” (p. 37). Nesse caso, “falar alegoricamente significa, pelo uso de uma linguagem literal, acessível a todos, remeter a outro nível de significação” (p. 37).

Um fator muito importante para essa discussão é a distinção que Benjamin faz entre alegoria e símbolo, diferença que também é destacada na obra de Gagnebin ao afirmar que “o símbolo aponta para a eternidade”, enquanto a “alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno e a necessidade de perseverar na temporalidade e na historicidade para construir significações transitórias” (GAGNEBIN, 1994, p. 45). No caso de Benjamin, ele se utiliza das afirmações de Georg Friedrich Creuzer ao colocar que:

A distinção entre os dois modos (alegoria e símbolo), de acordo com Creuzer, deve ser procurada no caráter momentâneo, que não existe na alegoria... ali (no símbolo) existe uma totalidade

momentânea; aqui (na alegoria), existe uma progressão, numa sequência de momentos. Daí porque a alegoria, mas não o símbolo, compreende em si o mito... cuja essência se exprime mais perfeitamente da progressão do poema épico (CREUZER, S/A *apud* BENJAMIN, 1984, p. 187).

Sendo assim, a alegoria consiste de uma possibilidade viável e interessante para trabalhar a narrativa de Tamar como narrativa mítica, além de ser viável como método ao se considerar a ideia de alegoria proposta por Benjamin e discutida por Jeanne Marie Gagnebin (1994) que se propõe a romper com as pretensões de encontrar na fonte uma verdade absoluta ou uma totalidade. Além disso, Gagnebin (1994) afirma que “a interpretação alegórica é profundamente histórica” (p. 51), ou como na citação que a autora faz de Walter Benjamin: a alegoria seria como “uma reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna” (p. 37).

Abordando as discussões filosóficas de Walter Benjamin (1984) sobre a forma como a alegoria é capaz de resgatar¹³ os fenômenos e as ideias que nele estão injetadas, se fazem necessárias explanações a respeito desses termos tão importantes para compreender o método que proponho:

As ideias – ou ideais, na terminologia de Goethe – são a mãe fáustica. Elas permanecem escuras, até que os fenômenos as reconheçam e circundem. É função dos conceitos agrupar os fenômenos, e a divisão que neles se opera graças à inteligência, com sua capacidade de estabelecer distinções, é tanto mais significativa quanto tal divisão consegue de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar as ideias (p. 57).

Em sua elaborada apresentação para o livro de Benjamin, Sérgio Paulo Rouanet afirma que “o mundo das ideias sem os fenômenos está condenado à mudez e à tristeza” (p. 15). Isso posto, entendo que a ideia sem o fenômeno esteja condenada à abstração, à perda do individual, do

¹³ Tenho consciência de quanto a palavra “resgatar” gera polêmicas no campo da história, afinal, concordo que não é possível resgatar acontecimentos e nem me proponho a fazê-lo, meu objetivo é justamente resgatar – ou presentificar por meio das fontes - fenômenos e ideias que não se restringem a um passado acabado.

objeto em si, do particular, da especificidade e que o fenômeno sem a ideia está condenado à morte e à falta de significação.

“Mas onde se localizam as ideias?”, já perguntava Rouanet (1984) e em seguida pontuava que “elas não estão no mundo do empírico – reino do particular ainda não trabalhado pelo conceito – nem no conceito, simples mediação entre o particular e o universal”, mas a resposta dada por Benjamin “é que elas estão na linguagem” (p. 16). Assim, por meio da linguagem expressa nas fontes propostas é que buscarei articular as ideias que permeiam a narrativa de Tamar com o contexto do antigo Oriente Próximo.

A proposta da utilização dessas categorias no método da presente pesquisa visa fazer com que o fragmento da narrativa de Tamar seja deslocado de um contexto isoladamente hebreu e possa ser realocada e resignificada para apresentar o cenário amplo do Crescente Fértil. Por isso, essa narrativa mítica pode ser tratada enquanto alegoria histórica com o cuidado para que as especificidades não se percam totalmente, já que por ser a alegoria historicamente contextualizada então a narrativa de Tamar não poderia ser compreendida da mesma forma se estivesse colocada em outra época ou lugar.

Para abordar o fenômeno a partir dessa complexa proposta, Benjamin (1984) propõe como procedimento a “investigação estrutural”, aplicada por ele na análise do drama barroco alemão. Sérgio Paulo Rouanet detalha o processo como Benjamin faz uso desse programa epistemológico, afirmando que ele,

Dissocia o drama barroco em seus elementos, isola os aspectos extremos de cada um deles, recolhe-os, sem perder nenhum, e ao completar a descrição do drama como objeto, completou a representação do drama como ideia. (1984, p. 16).

Baseada nisso, penso que esse modo de investigação é aplicável para compreender a narrativa mítica de Tamar como uma alegoria histórica. Assim como Benjamin faz com o drama barroco, proponho desmembrar a narrativa mítica de Tamar para investigar cada um de seus elementos: o casamento intercultural, a patrilinearidade, o patriarca e seus pertences, a prostituição sagrada, a viuvez de Tamar, o animal oferecido por Judá como pagamento à prostituição, o fogo que ameaça Tamar de ser queimada viva, os filhos que nascem no desencadeamento dessa narrativa... Analisando esses elementos é possível chegar à ideia geral que esses fenômenos expressam alegoricamente.

Para analisar a narrativa de Tamar em seus elementos é necessário ter sempre em mente que a “ambiguidade, a multiplicidade de sentidos é o traço fundamental da alegoria” (BENJAMIN, 1984, p. 199), assim, os elementos presentes na fonte podem ter uma multiplicidade de sentidos, podendo ser comparados a imagens arquetípicas¹⁴ que nunca se esgotam, que não revelam descaradamente o arquétipo que trazem.

Entender o conteúdo mítico da narrativa de Tamar como uma alegoria histórica também pode dar respostas possíveis aos questionamentos suscitados no início dessa introdução e ao problema da presente pesquisa, de forma que minha análise não fique presa à fonte como um fato verídico ou como uma narrativa isolada de todo o contexto do Oriente Próximo na antiguidade e dos entrelaçamentos transculturais que ocorriam e construíram esse cenário repleto de interlocuções e trocas. Por outro lado, a alegoria histórica pode ser uma ferramenta útil em construir respostas para questionamentos que não são só meus, como os demandados por Sérgio Paulo Rouanet (1984):

Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado no passado? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?... Se assim é, existe um encontro marcado entre as gerações precedentes e a nossa (...) (p. 44).

Essa crença de que a nossa geração tem um encontro marcado com um passado para cumprir a tarefa de tirar os oprimidos do esquecimento também é defendida pelo próprio Benjamin em sua obra “Teses sobre o conceito de história”. Certamente é uma proposta inspiradora que afeta o próprio Rouanet, bem como Michael Löwy que resgata de Benjamin a tarefa de “escovar a história a contrapelo”. Também inspirada por esses autores e pela herança de Benjamin é que acredito poder encontrar na alegoria uma ferramenta para realizar esse encontro de redenção com o passado; assim como Rouanet (1984) ao afirmar que:

O gesto barroco de extrair, pela violência, um fragmento de intemporalidade do fluxo da história-

¹⁴ Nesse caso, uso a ideia de arquétipo com base em Jung (2000, p. 87), como uma “ideia primordial”, um modelo ou imagem primordial. A partir disso, Jung (2000) também desenvolve a ideia de imagem arquetípica que é uma manifestação do arquétipo, mas a qual expressa somente uma parte do arquétipo e não o todo; uma imagem arquetípica jamais é capaz de esgotar o conteúdo do arquétipo. Por exemplo, se temos a carta do tarô n° 9, O Eremita, se trata de uma imagem arquetípica do arquétipo do velho ou sábio, mas que não contempla o conteúdo total desse arquétipo, é apenas uma de suas expressões (NICHOLS, 2007, p. 31).

destino é semelhante ao historiador dialético, no sentido de Benjamin, que extrai do *continuum* da história linear um passado oprimido. (p. 44).

Acredito que trazer à tona um fenômeno da antiguidade, uma narrativa antiga, é também romper com a linearidade do tempo, com o *continuum* da história que marcha sempre rumo ao progresso pisoteando os que foram esquecidos.

A partir de todo o exposto, penso que entender mitos, crenças e leis que organizam sociedades antigas se constitui de uma tarefa importante para o conhecimento histórico, visto que entendo a narrativa mítica como forma de perspectiva de mundo que ao ser analisada metodologicamente por meio da alegoria histórica, torna possível perceber e apreender a diversidade e singularidade dessas perspectivas e dos povos que as vivenciavam.

1 A SUBVERSÃO A YAHWEH E A JUDÁ: TAMAR PRECISA CONTAR SUA HISTÓRIA

Para tornar possíveis as discussões que se pretende tecer nesse capítulo, se faz necessário, antes de tudo, deixar que Tamar conte sua história. A prostituta sagrada que fez justiça diante da deslealdade de seu sogro está registrada no capítulo 38 do livro de Gênesis. Imaginemos assim, os feitos de Tamar na narrativa que segue:

E foi naquele tempo e desceu (apartou-se) Judá de seus irmãos, e associou-se a um homem adulamita, cujo nome era Chirá. E viu ali Judá a filha de um homem comerciante¹⁵, o qual se chamava Shúa; e tomou-a e esteve com ela; e concebeu e deu à luz um filho, e ele chamou seu nome Er. E concebeu mais, e deu à luz um filho, e ela chamou seu nome Onán. E deu à luz mais um filho, e ela chamou seu nome Shelá, e estava em Kezib quando deu à luz a este. E tomou Judá mulher para Er, seu primogênito, e seu nome era Tamar. E foi Er, primogênito de Judá, mau aos olhos do Eterno, e o matou o Eterno. E disse Judá a Onán: Vem à mulher de teu irmão e cumpre a lei do levirato, e da sucessão a teu irmão. E soube Onán que a semente não seria dele, e quando ia à mulher de seu irmão, jogava (seu sêmen) no chão, para não dar sucessão a seu irmão. E foi mal aos olhos do Eterno o que fez, e matou também a ele. E disse Judá a Tamar, sua nora: Fica viúva em casa de teu pai, até que cresça Shelá. Meu filho; porque disse consigo: Quiça morra também ele como seus irmãos. E foi-se Tamar, e esteve em casa de seu pai. E multiplicaram-se os dias, e morreu a filha de Shúa, mulher de Judá, e consolou-se Judá e subiu aos tosquiadores de seu rebanho, ele e Chirá, seu companheiro o Adulamita, em Timná. E foi

¹⁵ De acordo com as notas de rodapé da Torá, a palavra em hebraico traduzida por “comerciante” é *kenaani* (Canaanita), porém o Talmud e os exegetas concordam que isso seria impensável para um descendente de Abraão, concluindo que este termo designa também um comerciante destacado. Diferente disso, a versão da Bíblia de Jerusalém traduz o termo por “cananeu”. Esses fatores mostram uma tensão entre os judeus em reconhecer a possibilidade de Judá ter se casado com a filha de um cananeu, uma mulher estrangeira, optando assim por traduzir o termo por “comerciante”. Esses aspectos serão retomados no capítulo 3 deste trabalho.

anunciado a Tamar, dizendo: Eis que teu sogro dubiu a Timná a tosquiar seu rebanho. E tirou os vestidos de sua viuvez de si, e cobriu-se com véu, e envolveu-se, e sentou-se na encruzilhada que está sobre o caminho de Timná, porque viu que crescera Shelá, e ela não lhe foi dada por mulher. E viu-a Judá, e pensou que fosse rameira, pois cobriu suas faces. E se dirigiu a ela no caminho, e disse: Venha, rogo, estarei contigo – porque não sabia que era sua nora – e (Tamar) disse: Que me darás quando vieres a mim? E disse: Mandarei meu cabrito do rebanho. E ela disse: Se me deres um penhor até o mandar. E disse: Qual é o penhor que te darei? E disse: Teu anel-selo, e teu manto, e a tua vara que tens na mão. E deu-lhe, e veio a ela e concebeu dele. E (ela) levantou-se e se foi; e tirou seu véu sobre si, e vestiu os vestidos de sua viuvez. E mandou Judá o cabrito por mãos de seu companheiro, o Adulamita, para tomar o penhor da mão da mulher; e não a encontrou. E perguntou aos homens de seu lugar, dizendo: Aonde está a consagrada (à prostituição) que estava à vista no caminho? E disseram: Não habia aqui nenhuma consagrada. E disse Judá: Que ela o guarde (o penhor), para que não sejamos menosprezados. Eis que envie o cabrito, e tu não a encontraste. E foi ao cabo de uns três meses e foi anunciado a Judá, dizendo: Adulterou Tamar, tua nora, e também está grávida por adultério. E disse Judá: Tira-a e que seja queimada. Ela, ao ser tirada, mandou dizer a seu sogro: Do homem a quem pertence isto, eu concebi. E disse: Reconhece, rogo, de que é este anel-selo, este manto e esta vara? E reconheceu Judá, e disse: Mais justa é ela do que eu, porque não dei a Shelá, meu filho, E não tornou a conhecê-la. E foi na hora de dar à luz e eis que havia gêmeos em seu ventre. E foi ao dar a luz que saiu uma mão, e tomou a parteira e amarrou sobre a mão um fio avermelhado, dizendo: Este saiu primeiro. E foi ao retirar a mão, e eis que saiu seu irmão. E disse: Por que dizeste força sobre ti? E chamou seu nome Pérets, E depois saiu seu irmão, que tinha sobre a sua mão o fio avermelhado, e chamou seu nome Zérach (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 110-113).

Essa narrativa mítica – que dialogará com outras fontes - é como uma bricolagem de diversos elementos que serão discutidos ao longo da dissertação. Nela, podemos observar a presença de casamentos interculturais, referências a leis e regras de conduta, conflitos, movimentos espaciais no Crescente Fértil, cultos e ritos considerados estrangeiros pelos hebreus, relações de gênero, regras de parentesco e de linearidade, sendo que esses diversos elementos se desdobram em discussões que emergirão nesse capítulo acerca dos usos de narrativas míticas como fonte; do conceito de alegoria; da produção de presença por meio da fonte e de como a questão da “prostituição sagrada” pode ser um fio condutor no debate sobre os entrelaçamentos transculturais entre os povos que habitaram a região do Crescente Fértil no antigo Oriente Próximo.

1.1 ALEGORIA HISTÓRICA: UM MÉTODO DE ANÁLISE PARA NARRATIVAS MÍTICAS

Trabalhar com mitos como fontes de pesquisa pode parecer uma prática que já não gera mais nenhum tipo de polêmica na ciência histórica, porém, essa prática ainda culmina em diversos debates, tanto que a utilização dos mitos como fonte de pesquisa geralmente se dá nos trabalhos sobre antiguidade e medievo, não sendo comumente utilizados em outros campos de pesquisa. Além disso, no senso comum a palavra “mito” tem função de antônimo de “verdade” e remete a ideia de histórias falsas ou até mesmo de uma interpretação ingênua e irracional.

Já pontuei na introdução que faço a defesa de que mitos não se opõe a razão e muito menos seriam mentiras e histórias falsas. Mesmo assim, penso ser importante considerar que esse debate não está esgotado e que nem todas(os) na história estão convencidas(os) dessa defesa, logo, gostaria de expressar mais alguns argumentos sobre esse tema, principalmente para contextualizar as motivações que me levam a considerar o capítulo 38 de Gênesis como uma narrativa mítica.

Primeiramente, gostaria de conectar os mitos com a escrita da história, ou seja, entender os mitos e épicos no lugar de uma escrita da história – e como performatização oralizada dessa história – para povos antigos, reconhecendo assim, diferentes tradições de raciocínio (SETH, 2013) e evitando transportar os parâmetros da razão contemporânea ocidental para pensar a antiguidade. Com essa perspectiva é possível compreender que quando os antigos registravam e narravam sua história misturando o mito e a realidade, os desejos e os fatos e as deusas(es) e humanos isso não se tratava de uma “incapacidade de representar seu

passado apropriadamente” (SETH, 2013, p. 174), mas sim de uma forma própria de narrar sua história por meio de suas perspectivas de mundo e da forma como se relacionavam com o universo, tendo nos mitos, não só uma maneira para registrar e narrar, mas também para experienciar seu passado.

Nesse sentido, é que busco argumentar que os povos do Crescente Fértil tinham outras formas de racionalidade – que prefiro chamar de percepção de mundo - e de perceber a realidade, que não era inferiores a nossa nem deficientes. Por outro lado, gostaria mesmo é de romper com a própria ideia de razão cartesiana, visto que essa é uma ideia que se constitui por meio da exclusão, a exclusão da loucura – daquilo que se convencionou enquanto loucura -, das mulheres, das(os) pobres, e continua, ainda hoje, sendo ferramenta pra excluir a comunidade LGBT, as ciências humanas, e todas(os) aquelas(es) que se desviam dos parâmetros inalcançáveis de racionalidade.

Nesse caso, sobre as possibilidades de usos da mitologia na história, diversos autores e autoras fazem essa discussão. Le Goff (1992) reconhece essa possibilidade, ao afirmar que:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (ANNALES D'HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE, 1929 *apud* LE GOFF, 1992, p. 466).

Nesse sentido é que podemos considerar que o autor reconhece a possibilidade de utilização dos mitos como documento, sendo que essa concepção foi construída em um processo de revolução documental que

opôs-se à perspectiva positivista¹⁶ sobre os documentos para a história. Essa nova concepção ampliada sobre os documentos para a história passou a considerar possível, como já mencionado acima, a utilização de qualquer vestígio humano:

Onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas os seus segredos... Deve escutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação... Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história. (COULANGES, 1901 *apud* LE GOFF, 1991, p. 465).

Ou seja, a história antiga está nos mitos e épicos, bem como nos documentos não escritos, como iconografias e achados arqueológicos produzidos por povos da antiguidade, os quais são suas vozes na contemporaneidade e o elo que temos para nos conectarmos com essas temporalidades antigas.

Karen Armstrong (2005) apresenta aqueles que, em sua concepção, seriam os cinco aspectos que caracterizam o mito, sendo que percebo os desdobramentos desses aspectos nas fontes que utilizo. Primeiramente, a autora coloca que o mito se baseia sempre na experiência da morte e no medo da extinção, esse elemento está muito presente em toda a narrativa do Pentateuco nos discursos que mostram a necessidade em se dar continuidade à linhagem devido ao medo da extinção de seu povo. Até mesmo na narrativa sobre Tamar esse aspecto fica bastante evidente, considerando que todo o desenrolar da trama se dá em torno da necessidade de Tamar em gerar filhos para postergar a linhagem de seu marido falecido e da própria casa de Judá.

O segundo aspecto apontado por Karen Armstrong, consiste da presença do sacrifício, sendo que esse tema é parte constituinte de diversas práticas descritas no Antigo Testamento, desde ritos de purificação, agradecimento ou oblação, sendo o livro de Levítico basicamente dedicado a definir as regras a respeito da realização de sacrifícios para cada situação ou objetivo.

O terceiro aspecto é de que o mito permeia o limite da vida humana; essa ideia da finitude da vida humana é um dos elementos

¹⁶ Esse “positivismo” que critico na escrita deste trabalho é justamente o positivismo criticado por Benjamin, Assis e Cordeiro (2013) afirmam que, para Benjamin, uma leitura positivista da história está encarcerada na inevitabilidade do progresso (p. 189) e também é marcada pela cisão entre passado e presente, natureza e sociedade (p. 190).

estruturais da narrativa do Pentateuco, desde quando se considera que Adão e Eva perderam o direito à vida eterna ao serem expulsos do Jardim do Éden, até a questão do dilúvio que assola e mata toda a humanidade com exceção de Noé e sua família.

Como quarto aspecto, o mito nos mostra como devemos nos comportar, essa discussão será apresentada com mais profundidade no capítulo 2, justamente considerando o evidente papel do Antigo Testamento, principalmente da parte do Pentateuco, em se constituir como um livro de regras e de orientação condutas, onde no livro de Êxodo é apresentado o Código da Aliança com diversas leis que regem a posse de escravos, as punições para homicídios e para golpes e ferimentos, punições para roubos de animais e outros delitos, bem como punições para quem viola uma virgem e outras leis morais e religiosas, além de citar os deveres do povo hebreu.

Como quinto aspecto do mito, Armstrong (2005) coloca que toda a mitologia fala de outro plano que existe paralelamente ao nosso mundo, e em certo sentido o ampara, esse aspecto fica mais evidente no livro de Gênesis ao contextualizar o “paraíso” ou “jardim do Éden” que seria também a morada de Yahweh de onde Adão e Eva foram expulsos para habitar a partir daí o mundo dos humanos com todo o seu caos e sofrimentos.

Essa discussão dos aspectos que compõe a estrutura mítica não se encerra em Armstrong. Para compreender especificamente a narrativa de Tamar em sua estrutura, se faz necessário dialogar com a proposta de Aline Dias da Silveira (2013). A autora - considerando que o rito é a forma pela qual o mito é sempre reatualizado e presentificado - coloca que existem três elementos primordiais dessa estrutura ritualística: O primeiro deles é o ambiente de encontro, o ambiente onde o pacto é estabelecido (p. 35) que geralmente é natural, desabitado e evoca esse limiar entre o mundo conhecido e o mundo do além ou sagrado (p. 17). Na narrativa de Tamar, ela espera por Judá na encruzilhada que está sobre o caminho de Timná e depois estabelece o pacto com ele nesse local, quando o amigo de Judá vai procurá-la para entregar o cabrito ele questiona aos homens do lugar dizendo: “Aonde está a consagrada (à prostituição) que estava à vista no caminho?”; esses trechos permitem pensar que Tamar não se encontra em um lugar fixo, ela está “no caminho”, em um lugar de passagem ou “na entrada”, uma encruzilhada, ou seja, um limiar entre um lugar e outro, ou o que Silveira (2013) chama de “fronteira” onde o ritual é efetuado (p. 37). É justamente por ser essa fronteira entre os mundos e por ser um espaço sagrado é que esse lugar só existe no momento do ritual para o qual é constituído, como um lugar suspenso, justamente nesse

sentido é que quando o amigo de Judá procura pela *qdshah*¹⁷ no lugar descrito pelo patriarca os “homens do lugar” respondem que “Não havia aqui nenhuma consagrada” (GÊNESIS, 38:21).

O segundo elemento é o poder da palavra, “evidenciada numa sociedade pautada pela oralidade” (p. 18), sendo que essa questão será debatida com mais profundidade ainda neste subcapítulo. Na narrativa de Tamar, esse elemento se manifesta justamente no momento do pacto que Judá faz com ela, quando o patriarca diz “Venha, rogo, estarei contigo” e Tamar responde “Que me darás quando vieres a mim?” e depois disso o pacto é selado pela promessa de envio do cabrito e pelos penhores do anel-selo, o manto e a vara (cajado) de Judá. Esses elementos fazem referência ao que Silveira (2013) coloca como as perguntas de aceitação que são feitas e pelas quais as condições são estabelecidas (p. 39).

O terceiro elemento discutido por Silveira (2013) é o sacrifício, também pontuado acima por Karen Armstrong, esse sacrifício é sempre sagrado (p. 18) – a própria etimologia da palavra vem do latim *sacrificium* pela união de *sacer* que significa consagrado, santo e *oficium* que significa dever, ou seja, dever consagrado - (p. 44-45), considerando que no momento do ritual algo deve ser deixado ou tributado para que “uma nova aliança se estabeleça. Este é o “*sacrificium*”” (p. 44). É pelo sacrifício que o rito presentifica o mito, pois é por meio dele que o ritual abre passagem para o tempo mítico que é vivido novamente (p. 46). A autora também discute a presença do “animal sagrado” (p. 47) nos sacrifícios, e é justamente esse elemento que aparece na narrativa de Tamar, mais especificamente uma promessa de sacrifício quando Judá afirma que enviará um cabrito do seu rebanho em troca do intercuro sexual com a *qdshah*. O cabrito aparece em outras narrativas do antigo testamento como animal sagrado que é oferecido no “ritual dos sacrifícios”, como em Levítico, 1:9, além de ser colocado entre os “animais puros” que podem ser comidos em Deuteronômio 14:5. Conforme percebemos na narrativa de Gênesis, 38, a entrega do cabrito oferecido à Tamar não é concretizada, pois o amigo de Judá não a encontra para entregar o animal, isso desperta a angustia de Judá que exclama em Gênesis 38:23 “Que ela o guarde (o penhor), para que não sejamos menosprezados. Eis que enviei o cabrito, e tu não a encontraste”, nessa afirmação de Judá ele abre mão dos objetos que legitimam seu poder – o selo, o manto e o cajado –, sendo que esse receio do patriarca em não ser menosprezado pela *qdshah* expressa sua preocupação por não concretizar sua promessa de entregar o cabrito como

¹⁷ Esse termo aparece no mito de Tamar traduzido como “prostituta sagrada”, ou “consagrada à prostituição” e será trabalhado com mais profundidade no subcapítulo 1.2.

foi pactuado, uma preocupação bastante coerente se pensarmos que o sacrifício “mantém a aliança e, se não efetivado, algo de mal aconteceria” (SILVEIRA, 2013, p. 49).

Outras ideias colocadas por Armstrong (2005) sobre os mitos, indicam que a mitologia não tem somente relação com o que chamamos e entendemos por “teologia”, mas sim com toda a experiência humana. A respeito disso, também podemos recorrer às contribuições de Mircea Eliade (1972), quando o autor afirma que os mitos seriam fenômenos humanos que falam sobre âmbitos da vida humana e, assim, são fenômenos de cultura (p. 9) que não se configuram como estáticos e inertes, pois são reinterpretados e reelaborados nas diferentes formas em que são contados oralmente, depois escritos, traduzidos e reatualizados com sua utilização ritualística (p 17). Nesse sentido, é importante destacar que ao estudar os mitos não se percebe somente a religião ou as crenças religiosas de um povo, visto que a mitologia permite conhecer diversos outros aspectos que vão desde a forma de organização social e hierarquias de poder existentes entre aquele povo até mesmo suas leis, valores morais e as mais abrangentes perspectivas de mundo e formas como se relacionam com o universo.

Claude Lévi-Strauss (2008) também tece contribuições para essas discussões a respeito das repercussões da presença dos mitos na vida humana:

O sistema mítico e as representações que proporciona servem, então, para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais ou, mais exatamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos situados em vários planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso e filosófico (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 109).

Sendo assim, o sistema mítico, além de ser um elo de conexão entre natureza e cultura, não pode ser resumido a um conjunto de crenças que permeia exclusivamente o âmbito religioso, visto que sua lógica está presente nos mais diversos planos do pensamento humano e em diferentes âmbitos da vida das pessoas que compartilham dele e da forma como interpretam o mundo e vivenciam seu cotidiano.

Armstrong (2005) também afirma que na concepção dos povos antigos ao que podemos perceber pelos seus mitos, “a própria existência dos deuses era inseparável da existência da tempestade, do mar, rio e de

ações e sentimentos humanos” (p. 11). Essa concepção fica muito clara nas narrativas ligadas aos mesopotâmicos, visto que seus deuses estavam profundamente atrelados aos elementos do universo: Anum que é a divindade suprema do Panteão sumério, cujo sumerograma é *AN* pode significar “céu”; Enlil, cujo sumerograma é *EN.LÍL* significa “Senhor do vento” e Ea, também chamado de Enki, era o senhor do *Abzu*, ou das águas doces (BOUZON, 1992). Já entre os hebreus, Yahweh não estaria tão associado aos elementos do universo quanto entre os mesopotâmicos, mas, mesmo assim, aparece atrelado a alguns elementos da natureza e, muitas vezes, controla-os ou fala por meio deles nas narrativas do Antigo Testamento:

E disse o Eterno a Moisés: “Estende a tua mão para os céus, a fim que caia uma chuva de pedras em toda a terra do Egito, sobre o homem e sobre o animal, e sobre toda a erva do campo, na terra do Egito E estendeu Moisés a sua vara aos céus, e o Eterno mandou¹⁸ trovões e chuva de pedras, e andou fogo na terra; e fez chover o Eterno chuva de pedras sobre a terra do Egito. E houve chuva de pedras, e fogo que se acendia dentro da chuva de pedras, muito forte, como se não houvesse igual em toda a terra do Egito, desde que foi uma nação. (Êxodo, 9: 22-24, TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 114).

E vós chegastes, e estivestes ao pé do monte; e o monte ardia em fogo até o meio do céu, e havia escuridão, nuvens e trevas. E vos falou o Eterno do meio do fogo; som de palavras vós ouvistes, porém imagem alguma não vistes, tão somente uma voz. E vos anunciou a Sua aliança, que vos ordenou que a guardásseis, os dez pronunciamentos; e escreveu-os sobre duas tábuas de pedras. E a mim me ordenou o Eterno naquele tempo ensinar-vos estatutos e juízos, para que os cumprísseis na terra à qual estais passando para herdá-la. E guardareis muito vossas almas, porque não vistes imagem alguma no dia em que o Eterno vos falou em Horeb do meio do fogo. (Deuteronômio, 4: 11-15, TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 262-263).

¹⁸ Para a versão da Bíblia de Jerusalém essa ideia de “mandar”, ou enviar, está no sentido de “deu vozes”, ou seja, a voz de Yahweh é o trovão.

Para além da função do mito como organizador e orientador dos povos que o conservaram, temos outras “funções sociais do mito”, visto que o mito é um evento que ocorre o tempo todo no instante em que é ritualizado, sendo justamente esse rito que torna o mito real e eficaz (ARMSTRONG, 2005, p. 14), pois produz impacto no cotidiano e na vida das pessoas. Sob esse viés, o mito se configura como uma realidade viva à qual as pessoas recorrem incessantemente, mesmo que muitas vezes sem darem-se conta, pois ele oferece regras práticas que orientam as condutas da vida e o cotidiano (ELIADE, 1972, p. 13, 23).

Considerando essa perspectiva de que os mitos trazem regras e normas para a orientação da vida é que podemos entendê-los enquanto uma história exemplar, um modelo, como quando Mircea Eliade (1997, p. 334) afirma que a função mestra do mito seria de fixar modelos exemplares de todas as ações humanas significativas, nessa discussão o autor apresenta o conceito de “modelos míticos” que estaria ligado à sua função de exemplo e modelo de justificação de todas as ações humanas. Nesse sentido, o mito estava presente nas mais diversas circunstâncias, no ato de procriação, no reconforto de desesperados e doentes, nas construções de casas, templos e cidades e também para a inspiração dos guerreiros, logo, os mitos servem de modelo de orientação para ações e situações cotidianas. Todo mito, independente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui um precedente exemplar para todas as ações e situações que, depois, repetirão este acontecimento (ELIADE, 1997, p. 334)

Justamente por reconhecer essa função social do mito é que se faz necessário um esforço para que a noção de mito seja dissociada da ideia de fábula e comece a se aproximar de ideias de “ação sagrada”, de “gesto significativo”, de “acontecimento primordial”, conforme propõe Eliade (1997, p. 338), visto que o mito não se encerra nos acontecimentos e personagens de sua narrativa, os quais existiram em algum lugar no tempo (*in illo tempore*), mas também incorpora tudo aquilo que se encontra em relação direta ou indireta com esses acontecimentos e personagens primordiais e que encontram-se presentificados aqui e agora.

Para dissociar a noção de mito das ideias de fábula ou de mentira, podemos também dialogar novamente com Lévi-Strauss (2008) para construir uma ideia de mito como perspectiva de mundo. O autor constrói importantes discussões a respeito do que chama de “pensamento selvagem¹⁹”, a partir das quais também podemos considerar que o

¹⁹ Para Lévi-Strauss (1989) esses “selvagens” ou “primitivos” seriam os grupos que compartilham de uma forma de pensamento que o autor chama de “pensamento abstrato”, o qual

pensamento e o conjunto de crenças e, por conseguinte, os mitos dos povos antigos não são nem inferiores e nem superiores a nossa sociedade contemporânea, diferente disso, essa organização social possui uma lógica própria, e os ritos e crenças que podem nos soar estranhos ou sem sentido – como a lei do Levirato presente no mito de Tamar ou o *hièros gâmos* presente entre os mesopotâmicos - estão de acordo com as convicções e necessidades das sociedades que os vivenciam.

Sendo assim, o pensamento - e nisso se incluem os mitos - constituem nossa forma de perceber o mundo. Essa ideia já era colocada por Lévi Strauss (2008) no texto "A ciência do concreto" do livro "Pensamento Selvagem", entre as discussões do autor, podemos tomar como exemplo o fato de que utilizamos a categoria "árvore" para englobar uma série de espécies diferentes daquelas plantas que generalizamos enquanto árvores, isso nos impede de perceber a singularidade de cada uma dessas plantas em detrimento da percepção destas enquanto elementos de uma mesma categoria.

Claude Lévi-Strauss (1978) afirma que hoje em dia usamos mais – e ao mesmo tempo menos – a nossa capacidade mental do que no passado:

Quando estava a escrever a primeira versão de *Mithologiques*, deparou-se-me um problema na aparência extremamente misterioso. Parece que havia uma determinada tribo que conseguia ver o planeta Vénus à luz do dia, coisa que para mim era impossível e inacreditável. Pus o problema a astrónomos profissionais; eles disseram-me que efectivamente nós não o conseguimos, mas que, atendendo à quantidade de luz emitida pelo planeta Vénus durante o dia, não é realmente inconcebível que algumas pessoas o possam detectar. Mais tarde consultei velhos tratados sobre navegação pertencentes à nossa própria civilização, e tudo indica que os marinheiros desse tempo eram perfeitamente capazes de ver o planeta à luz do dia. Provavelmente, também nós seríamos capazes de o ver se tivéssemos a vista treinada (p. 29).

Sendo assim, as mudanças nas perspectivas de mundo da humanidade nos impedem, por exemplo, da capacidade de interpretar elementos da natureza e do universo, como a capacidade de nos guiarmos

se contrapõe as “línguas civilizadas”, mas também que tem o universo como objeto de pensamento, de acordo com suas necessidades e demandas específicas.

pelas estrelas ou pelos ventos, como os fang do Gabão - estudados por Tessman - eram capazes (LÉVI-STRAUSS, 2008). Nesse caso, entendendo o mito como forma de percepção de mundo, que constitui inclusive "como" e "o que" percebemos e conseguimos enxergar, sendo possível afirmar que os mitos de cada povo alteram a capacidade de percepção sensorial das pessoas que os vivenciam.

Ainda sobre essas discussões de mitos como forma de percepção de mundo e ferramenta organizadora da vida, podemos entender que os mitos têm uma “constituição histórica de sentido” (RÜSEN, 2001), ou seja, podem ser considerados históricos pelo sentido que possuem nas situações de comunicação da vida humana prática que emerge “na forma de uma história na qual o passado é interpretado, o presente entendido e o futuro esperando mediante essa mesma interpretação” (p. 160).

Além de se configurarem como uma forma de enxergar o mundo por meio do processo de interpretação do passado e do presente e da construção de uma perspectiva de futuro, os mitos também tinham uma função de organização da vida e de legitimação de poder entre os povos que os conservaram. Essa ideia é amplamente debatida por Norman Cohn (1996) ao citar que Hammurabi promoveu Marduk à condição de deus supremo no primeiro período da supremacia babilônica, sendo que o mito cosmogônico *Enuma elish* reiterou essa dignidade de Marduk com uma intenção política no segundo período da supremacia babilônica, servindo como justificativa teológica para legitimação do poder (BOUZON, 1992).

Já no início do primeiro milênio, na Assíria, as relações de poder foram legitimadas pela mitologia ao se criar uma nova versão do *Enuma elish*, tendo o deus Assur como herói. Essa conexão entre deuses tutelares e reis também se expressa nas batalhas, considerando que, na Mesopotâmia – assim como entre os outros povos do Crescente Fértil -, os reis atribuíam a vitória nessas batalhas aos deuses tutelares de forma que ambos – deuses e reis – fortaleciam e reafirmavam juntos a ordem do mundo. Podemos perceber esse fenômeno na narrativa do prólogo do código de leis de Hammurabi (BOUZON, 1992), no qual o rei se compara ao sol por seu senso de justiça e se declara nomeado por Anum e Enlil:

Quando o sublime Anum, rei dos Anunnaku, (e) Enlil, o senhor do céu e da terra, aquele que determina o destino do país, assinalaram a Marduk, filho primogênito de Ea, a dignidade de Enlil, sobre todos os homens, (quando) eles o glorificaram entre os Igigu, (quando) eles pronunciaram o nome sublime de Babel (e) a fizeram poderosa no

universo, (quando) estabeleceram para ele em seu meio uma realiza eterna, cujos fundamentos são firmes como o céu e a terra, naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para alegrar os homens, Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para fazer que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas e iluminar o país (p. 39-40).

A glorificação de Marduk entre os Igigu - grandes deuses do céu - legitima a importância e a hegemonia de Babel, cidade capital do reino de Hammurabi, da qual Marduk era o deus patronal, sendo que o código de Hammurabi é justamente a fonte mais antiga conhecida onde se faz menção a esse deus. Além disso, ao mencionar que Anum e Enlil pronunciaram seu nome, Hammurabi está se colocando como uma criação divina, considerando que quando os deuses pronunciavam o nome de alguma coisa eles a criavam. Nesse sentido, esse rei não era somente um enviado dos deuses, mas sim uma criação destes para governar o país e o povo sumério, sendo povo sumério como uma tradução de “cabeças-pretas” ou *Salmāt qaqqadim*, feita por Emanuel Bouzon (1992).

Outra questão a respeito dos mitos diz respeito à temporalidade dessas narrativas, conforme já pontuado no que tange à datação da Torá e da Bíblia, não é possível definir com exatidão a data de origem dos mitos e, mesmo que se definisse precisamente a data de escrita desses mitos, isso não resolveria por completo o problema, visto que essas narrativas se tratam de tradições orais muito anteriores à sua escrita, sendo assim fenômenos de “longa duração” (CARR, 2010, p. 18). Como fenômenos, ou literatura, de longa duração, como discute David Carr (2010), pode-se considerar os textos que são passados de geração em geração e assim transcendem “seu tempo original” – sendo transtemporais -, como é o caso da Bíblia e de epopeias como Gilgamesh, Enuma Elish ou Homero (p. 17-18).

Considero importante discorrer a respeito dessa ideia de tradições orais na antiguidade. Egbert J. Bakker (1993) afirma que a transferência de conhecimentos e a comunicação por meio da escrita é comum na contemporaneidade, porém na antiguidade a palavra era falada, narrada nos épicos, os quais são capazes de despertar a imaginação e diversas outras experiências coletivas nas comunidades que o compartilham (p.11).

Considerando que esses épicos são justamente experiências coletivas da comunidade, é preciso considerar que eles são recriados e reeditados a cada vez que são narrados, ou seja, não consistem de uma repetição, mas passam por transformações²⁰, porém, mantendo a preservação de seu conteúdo, o qual é preservado justamente pela oralidade, pela dinâmica falada, pela performatização do épico. Nesse sentido, a falta de um registro escrito não fomentaria o esquecimento, pelo contrário, tudo que é característico de uma tradição oral se perde irremediavelmente quando essa tradição é escrita (BAKKER, 1992, p.18), ou como teria dito Sócrates para Fedro:

Pois bem: ouvi uma vez contar que, na região de Náucratis, no Egito, houve um velho deus deste país, deus a quem é consagrada a ave que chamam íbis, e a quem chamavam *thoth*. Dizem que foi ele quem inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, bem como o jogo das damas e dos dados e, finalmente, fica sabendo, os caracteres gráficos (escrita). Nesse tempo, todo o Egito era governado por Tamuz, que residia no sul do país, numa grande cidade que os gregos designam por Tebas do Egito, onde aquele deus era conhecido pelo nome de Ámon. Thoth encontrou-se com o monarca, a quem mostrou as suas artes, dizendo que era necessário dá-las a conhecer a todos os egípcios. Mas o monarca quis saber a utilidade de cada uma das artes e, enquanto o inventor as explicava, o monarca elogiava ou censurava, consoante as artes lhe pareciam boas ou más. Foram muitas, diz a lenda, as considerações que sobre cada arte Tamuz fez a Thot, quer condenando, quer elogiando, e seria prolixo enumerar todas aquelas

²⁰ Essas transformações e recriações não ocorrem somente na transmissão oral, ocorrem também no registro escrito, visto que a escrita também se constitui da evocação de memórias de uma oralidade. David Carr (2010) aponta diversos indícios disso, de que escribas antigos reproduziam textos através da evocação da memória, como, por exemplo, as diversas versões para épicos mesopotâmicos, que aponta variantes da memória (p. 35), as quais também podem ser encontradas na Bíblia, em livros como Deuteronômio e Levítico, além de que estudiosos da Bíblia frequentemente apontam que a escrita dos livros bíblicos foi baseada em fontes anteriores, o que poderia explicar as diferentes denominações para o deus "Elohim/Iavé" (p. 38) como variações cognitivas entre diferentes escribas.

considerações. Mas quando chegou a vez da invenção da escrita, exclamou Thoth: “Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio para a memória. – “Oh, Thoth, mestre incomparável, uma coisa é inventar uma arte, outra é julgar os benefícios ou prejuízos que dela advirão para os outros! Tu, neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim para a rememoração (ou para o esquecimento) (PLATÃO, 2000, p. 120-121).

Nesse sentido, seria justamente a tradição oral que veio a garantir a preservação dos mitos até que fossem escritos e continuassem a ser passados, não mais de geração em geração dentro de uma comunidade, mas para diversas mãos de pesquisadoras e pesquisadores que podem, por meio dessas narrativas, conectar-se com as diversas temporalidades antigas em que elas foram construídas e transformadas por seus narradores.

Para além da temporalidade dos mitos, é importante pensar em seu sentido enquanto tradição oral. Diferente do sentido dos textos escritos na contemporaneidade, os quais devem ser informativos e fontes para comunicar ideias e novos conhecimentos, os poemas épicos e mitos antigos eram experienciados, e mesmo já se conhecendo o seu final a experiência ao ouvi-los e narrá-los era sempre nova. Mesmo depois de escritos esses poemas não perdem seu caráter de tradição oral (BAKKER, 1992, p. 18), pois ao escrevê-los se estava por registrar o que já era conhecido pela tradição oral, que ao serem lidos reativavam – ou presentificavam – o evento que narravam (BAKKER, 1992, p. 20).

Para David Carr (2010) a Bíblia e os épicos são uma mistura dinâmica entre oralidade e escrita com a qual temos que lidar, e sob esse viés é que a tradição oral não se perde na escrita dos mitos, pois se falar é uma questão de cognição que ativa ideias na consciência, logo, ler seria

uma “reconhecimento” que reativa essas mesmas ideias que outrora foram narradas e performatizadas (BAKKER, 1992, p. 21).

Tendo compreendido a importância de considerar o aspecto de narrativa mítica das fontes utilizadas, gostaria de me deter em apresentar considerações a respeito do termo alegoria. Esse conceito é um assunto que renderia diversas páginas de debate, considerando as distintas formas como o termo em questão é abordado por diferentes autoras(es). Conforme já pontuado na introdução, minha pretensão consiste em utilizar a ideia de alegoria como um método para abordar as fontes dessa pesquisa, um método de compreensão e análise de narrativas míticas. Visto isso, optei por utilizar as contribuições de Walter Benjamin para compreender esse conceito, bem como de outras autoras e autores que em suas obras dialogaram com Benjamin.

Primeiramente, penso ser importante um processo de reconhecimento do termo e isso perpassa por retomar da introdução dessa dissertação as discussões sobre a etimologia da palavra. Sobre isso, Carlos Ceia (1998) afirma que o grego *allegoria* “significa “dizer o outro”, “dizer alguma coisa diferente do sentido literal”” (p. 1) e substitui o termo *hypónola* que é mais antigo, de 46-120 da Era Comum, o qual tinha o sentido de “significação oculta”, tendo sido utilizado na interpretação dos mitos de Homero. Para Ceia (1998), em síntese, a alegoria reporta-se a uma história ou situação que “joga com sentidos duplos e figurados” (p. 2) e, além disso, pode ser vista como um sistema de metáforas.

Já no livro de Benjamin (1984) “Origem do Drama Barroco Alemão”, Sérgio Paulo Rouanet, o qual escreve a apresentação da obra, coloca que etimologicamente, alegoria deriva de *allos* (outro) e *agoreuein* (falar na ágora, usar uma linguagem pública), sendo assim, falar alegoricamente seria, por meio de uma linguagem literal que seja acessível a todos, se remeter a outro nível de significação, ou seja, dizer uma coisa para significar outra.

Sob outro aspecto, é necessário entender também aquilo que se entende por alegoria para além da etimologia da palavra. Marcos Martinho (2008) traz muitas contribuições ao escrever um artigo para abordar a definição de alegoria segundo os gramáticos e os retores gregos e latinos. Em síntese, o autor afirma que a definição que predomina é a de que “alegoria diz uma coisa e entende outra” (p. 252). Entre os Latinos, Quintiliano, por exemplo, diz que a alegoria “ostenta uma coisa pelas palavras, outra pelo sentido” (p. 252), bem como Pompeio que alegoria “explica a oposição de dizer e significar, dizendo que as palavras soam uma coisa, e o caso tem outra” (p. 254). Já entre os gregos, Suidas diz que “existe alegoria quando a escrita fala uma coisa, e a inteligência outra”

(p.256) e Pseudo-Plutarco afirma que “a alegoria assenta uma coisa por meio de outra” (p. 256). Nesse sentido, tanto para latinos quanto para gregos é possível considerar que, na alegoria, aquilo que se diz por meio da escrita é uma coisa e aquilo que se compreende pela inteligência é outra.

Essa ideia de que as palavras não possuem um sentido intrínseco e único já estava presente nas discussões de Benjamin (1984) quando o autor fala a respeito da linguagem adamítica com fundamento na mitologia judaica, na qual a linguagem possuía uma dimensão nomeadora e ao nomear ou chamar as coisas pelo seu verdadeiro nome – no caso Adão – também se criava e despertava as coisas, porém depois do “pecado original” a linguagem perde essa dimensão e se transforma em linguagem comunicativa, no sentido de que a palavra torna-se um mero fragmento semântico com múltiplas possibilidades de significados. Sob esse aspecto, podemos compreender que, na linguagem, o que a palavra diz não é, por conseguinte, igual ao que se compreende ou ao que se pode compreender, ou seja, a palavra pode dizer uma coisa e a inteligência compreender outra e temos assim uma compreensão alegórica da linguagem.

Para discutir o mito de Tamar, bem como as outras fontes de narrativa mítica da pesquisa tendo a alegoria como método não é possível entender o conceito somente alicerçado nessa ideia de uma metáfora ou uma figura de linguagem, muito menos resumi-lo à noção de ilustração por imagem, conforme alerta Benjamin (1984).

Apesar disso, essa ideia - que Carlos Ceia (1998) traz de Cícero no *De Oratore* - de alegoria vista como um sistema de metáforas não é de todo indispensável para a compreensão dos mitos, pelo contrário, é uma perspectiva extremamente relevante, principalmente no que tange às discussões acerca do Antigo Testamento. O livro de Oseias, que está inserido nos chamados “livros proféticos” do Antigo Testamento, é um exemplo de narrativa repleta de metáforas que precisa ser lido alegoricamente.

Na narrativa desse livro, Yahweh ordena a Oseias que ele tome uma “mulher que se entregue à prostituição e filhos da prostituição, porque a terra se prostituiu constantemente, afastando-se de Yahweh” (p. 1584). Assim, Oseias casa-se com Gomer e tem com ela dois filhos e uma filha. O nome que é dado a cada filho(a) está ligado a uma profecia de Yahweh para com o povo de Israel. Quando nasce o terceiro filho, por exemplo, Yahweh diz "Dá-lhe o nome de *Lo-Ammi*, porque não sois o meu povo, e eu não existo para vós" (p. 1585), visto que o nome *Lo-Ammi* significa “Não-Meu-Povo”. Ao narrar metaforicamente as prostituições de Gomer para com Oseias, o texto faz menção à traição do povo de Israel

diante de Yahweh, como se pode perceber nos excertos do capítulo 2 de Oseias a seguir:

Não amarei os seus filhos, porque são filhos da prostituição. Sim, sua mãe prostituiu-se, cobriu-se de vergonha aquela que os concebeu, quando dizia: Quero correr atrás de meus amantes, daqueles que me dão o meu pão e a minha água, a minha lã e o meu linho, o meu óleo e a minha bebida. Por isso cercarei o seu caminho com espinhos e o fecharei com uma barreira, para que não encontre suas sendas. Perseguirá seus amantes, sem os alcançar, procurá-los-á, mas não os encontrará. Dirá então: Quero voltar ao meu primeiro marido, pois eu era outrora mais feliz do que agora. Mas ela não reconheceu que era eu quem lhe dava o trigo, o mosto e o óleo, quem lhe multiplicava a prata e o ouro que eles usavam para Baal! (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1585-1586).

Fica explícito que esse excerto é uma metáfora política, pois a ira de Yahweh para com o povo não está relacionada a um comportamento específico de Gomer, mas sim que a prostituição diz respeito à traição do povo que estava praticando culto de adoração a outros deuses – que nesse caso seriam os amantes – como, por exemplo, à Baal²¹ que é um deus do panteão cananeu. Esses comportamentos do povo é que estariam envergonhando Yahweh – aquele que os concebeu –, por isso ele proferiria aos israelitas uma série de castigos e esses ao não encontrarem graças em seus amantes desejariam voltar a cultuar Yahweh, seu primeiro marido.

Outros excertos de Oseias, capítulo 2, nos quais o povo de Israel se arrepende de sua prostituição e é perdoado por Yahweh que refaz a aliança com os hebreus também se utiliza de metáforas da mesma forma:

Acontecerá, naquele dia, — oráculo de Iahweh — que me chamarás "Meu marido", e não mais me chamarás "Meu Baal." Afastarei de seus lábios os nomes dos baals, para que não sejam mais

²¹ Baal é mencionado centenas de vezes no documento bíblico, tanto referindo-se ao deus cananeu Baal quanto ao mencionar nomes de personagens e também de cidades que tem “baal” em sua composição. No caso do deus cananeu Baal este aparece em disputa com Yahweh pela devoção dos israelitas durante toda a narrativa do Antigo Testamento e essa questão será discutida mais a fundo no terceiro capítulo dessa dissertação.

lembrados por seus nomes. Farei em favor deles, naquele dia, um pacto com os animais do campo, com as aves do céu e com os répteis da terra. Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra; fá-los-ei repousar em segurança. Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás a Iahweh. Naquele dia, eu responderei — oráculo de Iahweh — eu responderei ao céu e ele responderá à terra. A terra responderá ao trigo, ao mosto e ao óleo e eles responderão a Jezrael. Eu a sementarei para mim na terra, amarei a Lo-Ruhamah e direi a Lo-Amami: "Tu és meu povo", e ele dirá: "Meu Deus" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.1587-1588).

Nesse trecho, quando se diz que o povo afastará de seus lábios os nomes dos baais para que não sejam mais lembrados por seus nomes, pode estar ligado aos diversos nomes de cidades e personagens que tinham baal em sua composição; mesmo que o nome baal também tenha o significado de “senhor” ou de marido, essas composições também podem estar fazendo referência ao deus cananeu Baal. Entre os personagens que aparecem no Antigo Testamento podemos mencionar Baalanã, Jerobaal, Isbaal, Meribaal e Baaliada, já entre as cidades ou lugares temos Baal Sefon, Bamot-Baal, Baal-Meon, Baal-Gad, Baala, Cariat-Baal, Baalat-Beer, Baal-Tamar e Baal-Farasim.

O trecho em que Yahweh diz “eu te desposarei a mim para sempre” pode ser interpretado como o reestabelecimento de uma aliança eterna para com o povo, assim Yahweh passa a amar *Lo-Ruhamah* (nome que significa “Não-Amada”) e aceita *Lo-Amami* (Não-Meu-Povo) como seu povo²², em troca de que declarem Yahweh como seu deus, o que implica também em negar os demais deuses, pois desposar Yahweh em fidelidade seria abandonar aqueles que se apresentam como “amantes” nessa narrativa.

Nessa perspectiva, a alegoria nos permite perceber como as palavras e a narrativa como um todo podem ter múltiplos significados e estar falando dos comportamentos do povo de Israel quando em “um sentido literal” estaria se ferindo à personagem de Gomer e aos seus filhos com Oseias. Essa forma de uso da alegoria está bastante de acordo com o

²² A tradução dos nomes dos filhos de Oseias também foi discutida por Mircea Eliade (2010) como “A Não Amada” e “O Não-Meu-Povo” (p. 327).

que coloca Ceia (1998) ao dizer que “a decifração de uma alegoria depende sempre de uma leitura intertextual, que permita identificar num sentido abstrato um sentido mais profundo, sempre de caráter moral” (p.2). Porém, como já foi colocado, as possibilidades de usos da alegoria vão para além dessa questão da metáfora ou da figura de linguagem e possibilitam que os elementos da narrativa sejam resignificados de formas bem mais abrangentes.

É justamente na sua potência de operar múltiplos significados sobre a narrativa que a alegoria encontra sua racionalidade e coerência, considerando que uma história que tenta sustentar um significado contínuo e um sentido fechado só pode ser uma mentira, conforme pontua Rösen (RÜSEN, 2001, p. 171). Nesse sentido, se torna possível afirmar que a interpretação alegórica não é desprovida de racionalidade, justamente por trazer à tona a pluralidade de sentidos da história e suas rupturas.

Para entender essa gama de possibilidades de usos da alegoria e a possibilidade de romper com sentidos fechados e eternos, se faz necessário também, discorrer a respeito da diferenciação entre alegoria e símbolo que foi estabelecida principalmente durante o Romantismo com Goethe e Schlegel e depois encontra diálogo em Benjamin (CEIA, 1998).

Benjamin (1984) cita Georg Friedrich Creuzer para afirmar que o símbolo é sempre igual a si mesmo²³ e expressa uma totalidade momentânea, assim a representação simbólica consiste da ideia em sua forma sensível e corpórea, já na alegoria não existe esse caráter momentâneo, mas sim uma progressão e justamente por isso é que a alegoria compreende em si o mito “cuja essencial se exprime mais perfeitamente na progressão do poema épico” (p. 187). Nesse sentido, “a ambiguidade, a multiplicidade de sentidos é o traço fundamental da alegoria” (p. 199), a qual “precisa desenvolver-se de formas sempre novas e surpreendentes” (PENIDO, 1989, p. 66).

É importante destacar, como coloca Anderson Borges (2012), que Benjamin ao contrapor alegoria ao símbolo não desconhece o valor deste último, da mesma forma a ideia aqui é construir uma diferenciação entre esses dois conceitos, sendo que o esforço por reabilitar a alegoria e utilizá-

²³ Para Lauro Junkes (1994, p. 128-129) o símbolo recebe sentido em seu interior oculto e por isso tende a “negar a presença e a participação de qualquer sujeito constituidor do sentido”, tendo ele um “sentido intrínseco”, extingue-se então “a subjetividade (do criador)”. Assim, ao negar a participação de qualquer sujeito na constituição de seu sentido, pois o sentido já estaria em seu interior, o símbolo dispensa o fazer do(a) historiador(a), que se torna desnecessário(a) no que tange a construir significações.

la como método para discussão dos mitos não negam nem descartam o valor do símbolo, inclusive, é necessário reconhecer sua importância para compreender essas fontes de forma integral.

Borges (2012), assim como Vanessa Cardozo Brandão (2006), também tecem contribuições para se construir essa diferenciação, ao colocar que o uso da alegoria significa reabilitar a temporalidade e a historicidade, sendo esses aspectos contrapostos às ideias de totalidade momentânea ou apreensão imediata que são atribuídas ao símbolo. A alegoria “realça de uma dialética assentada no tempo a impossibilidade de um sentido eterno” (BORGES, 2012, p. 50-51) e isso permite reconhecer temporalidade e a historicidade no fenômeno e em seu espectro de significados, justamente com base nisso é que coloco o método enquanto “alegoria histórica”.

Essa proposta de “alegoria histórica” encontra ainda mais eco nas discussões de Borges (2012) sobre os argumentos de Joseph Görres, segundo o qual o símbolo seria sempre igual a si mesmo e a alegoria estaria sempre em constante progressão acompanhando o fluxo do tempo. Nesse sentido Görres equipara o símbolo ao mundo natural das plantas e montanhas e a alegoria à dialética da história humana que está em constante movimento.

Assim, diferente da noção de belo e eterno do símbolo, no barroco a alegoria trabalha justamente com a ruína e o declínio (PENIDO, 1989), a arte é construída por estilhaços e cacos caóticos e não com elementos totalizadores e harmônicos. Da mesma forma que ocorre na arte e no reino do pensamento, também se dá na história, "sem unificar os elementos fragmentários em uma chapa totalizadora" (PENIDO, 1989, p. 66), ou seja, ao adotar a ideia de entrelaçamentos transculturais não se permite mais uma compreensão do Oriente Próximo na antiguidade como um contexto harmônico, uma chapa totalizadora e bem dividida, pelo contrário, a ideia é justamente romper com a falsa totalidade “de uma escrita positiva e acabada da história” (PEREIRA, 2007, p. 51) e de uma imagem de um passado onde contextos e grupos de pessoas podem ser entendidos fora de suas relações e movimentos.

Além disso, sobre a questão de que a alegoria trata da transitoriedade e do efêmero, Borges (2012) pontua que a alegoria se instala justamente onde esse efêmero coexiste mais intimamente com o eterno. Assim, com o uso da alegoria é possível trabalhar com o efêmero que historicamente se contextualiza na antiguidade, mas ao mesmo tempo em que não ficou esquecido e soterrado nesse "passado", pois - no que tange à eternidade -, esse fenômeno pode ser discutido no agora,

rompendo assim como o historicismo²⁴ que constrói uma perspectiva linear e progressiva de passado e presente como separados e indialogáveis. Romper com essa perspectiva historicista coloca a antiguidade e o presente em conexão, sendo que a fonte trabalhada alegoricamente possibilita o que Benjamin (1987) propõe em sua segunda tese sobre o conceito de história, como a tarefa de promover a realização de um “encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa” (BENJAMIN, 1987 p. 223) para a redenção daquilo e daqueles(as) que ficaram soterrados em um passado em detrimento de ideias progressistas e historicistas.

Essa proposta de um encontro entre presente e passado está em diálogo com a ideia de “produção de presença” de Gumbrecht (2010), considerando que Anderson Borges (2012) comenta que as relações no tempo, para Benjamin, “não são mais consideradas em relação à continuidade, mas antes formam constelações” (p. 145). Essa ideia se fundamenta com base no trecho da obra de Benjamin, no qual o autor afirma que

O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade na ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (p. 436-437) (...) Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [Bild ist die Dialektik im Stillstand]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem. Despertar (*apud* BORGES, 2012, p. 149).

²⁴ Stella Penido (1989) coloca que nesse historicismo, para Benjamin, “o tempo é concebido como linear e espacialmente dividido, como o tempo que marcam os relógios”, “esse é o tempo que Benjamin denomina de homogêneo e vazio” (p. 61).

Nesse caso, a imagem que salta no agora por meio da fonte – e a linguagem da fonte²⁵ seria essa imagem dialética, a linguagem das fontes serve de acesso heurístico para compreender o passado (KOSELLECK, 2012, p. 305) - permite esse encontro do ocorrido com o agora num lampejo que forma uma constelação e destrói a linearidade que conecta passado e presente apenas em uma relação resumida em uma temporalidade progressiva e reducionista. A construção dessa constelação possibilita uma produção de presença que “toca” os corpos das pessoas que estão em comunicação com esses fenômenos da antiguidade, os quais se tornam tangíveis, de alguma forma, para nosso presente (GUMBRECHT, 2010, p. 39), de modo que muitos estratos de tempos anteriores se colocam “simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois” (KOSELLECK, 2012, p. 311).

Essa ideia de romper com uma temporalidade linear ou contínua também se faz possível pelo fato de estarmos trabalhando com uma narrativa mítica como fonte central, visto que “ao “viver” os mitos – e ritualizá-los -, sai-se do tempo profano e cronológico, ingressando-se num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinitivamente recuperável” (ELIADE, 1972, p. 21), ou seja, o ritual repete um arquétipo mítico e é essa repetição que implica na abolição do tempo profano e projeta a pessoa para o “eterno presente” do tempo mítico. (ELIADE, 1972, p. 21).

Mesmo podendo ser considerado “atemporal” sobre essa perspectiva, o mito não anula a história - da mesma forma que a alegoria pode ser considerada como histórica - pois além de ser uma fala escolhida pela história que não surge da natureza das coisas, como afirma Roland Barthes (1978), os mitos enunciam o que se passou *in illo tempore* com uma função de construir uma narrativa de história exemplar ligada ao grupo que o conservou e do cosmos desse povo, essa história exemplar pode ou não se repetir periodicamente e seu sentido está ligado justamente a essa repetição que é, assim como a alegoria, uma ferramenta que conecta passado e presente (ELIADE, 1977).

Atrelada a essa perspectiva de produção de presença de Gumbrecht, e também conectada à proposta de Benjamin de uma tarefa

²⁵ Essa ideia da fonte como a linguagem que presentifica o passado está profundamente inspirada nas discussões de Aline Dias da Silveira, como a de que “na análise de um fenômeno histórico, se deveria considerar a unidade constituída pela relação das expectativas, das experiências, da consciência e da linguagem, onde a linguagem é a fonte que presentifica o passado. Assim, a linguagem, (ou o discurso como muitos a interpretam) não é o todo, mas o meio pelo qual se pode acessar a temporalidade e a compreensão do fenômeno histórico. A fonte possibilita a abertura para o desvendamento do mundo ou, na linguagem historiográfica, da problemática colocada” (2016, p. 190).

de redenção, se torna possível estabelecer um diálogo com os conceitos discutidos por Koselleck (2012) de "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa". Essas propostas de Koselleck também contribuem para romper com o continuum da história, visto que possibilitam entender o agora como repleto de centelhas do passado ou de efeitos de presença (GUMBRECHT, 2010, p. 135), que apesar de serem efêmeros e nos tocarem com uma espécie de "epifania" (GUMBRECHT, 2010, p. 140), ao mesmo tempo constituem essencialmente nossa "pre-sença" à luz do conceito de Heidegger, ou seja, a nossa consciência de ser ou de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Dessa forma, somos constituídos e orientados por experiências de tempo ao mesmo tempo em que somos os horizontes de expectativas dos povos da antiguidade, sendo elas frustradas ou realizadas pelo cenário no qual nos encontramos (KOSELLECK, 2012).

Em outras palavras, como coloca Penido (1989), ao investigar a história é que o(a) historiador(a) realiza seu encontro com as gerações precedentes e pode resgatar as intenções que existiram a respeito de nosso presente enquanto este era ainda um horizonte de expectativa, isto porque "todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem (KOSELLECK, 2012, p. 306). Assim, para além de denunciar histórias não-oficiais – ou unilaterais – encobertas pela marcha dos vencedores, é possível resgatar desejos não realizados e angústias soterradas, fazendo com que o presente possa dar alguma resposta para o passado antes de lançar um olhar para o futuro.

Esse encontro do presente com o passado dialoga profundamente com as categorias já mencionadas propostas por Koselleck, visto que experiência e expectativa são para o autor a condição humana universal, ou seja, constituem a temporalidade do ser, sem a qual a história não seria possível. Essas categorias entrelaçam passado e futuro de forma que só se pode reconhecer essa conexão depois de se aprender a compor a história a partir da recordação e da esperança, ou mais especificamente, da experiência e da expectativa, visto que a "História" (*Geschichte*) indica justamente a vinculação secreta entre o antigo e o futuro (KOSELLECK, 2012)

Esse debate de produção de presença, espaço de experiência e horizonte de expectativa também encontra diálogo com as propostas de Jörn Rüsen (2001), para o autor a história, como narrativa, torna o passado presente. Isso é o que Rüsen chama de paradigma narrativista, no qual "a plenitude do passado cujo tornar-se presente se deve a uma atividade intelectual a que chamamos de "história" pode ser caracterizada como

narrativa. A “história” como passado tornado presente, assume, por princípio, a forma de uma narrativa” (p. 149) e é ao tornar-se presente que o passado adquire esse estatuto de “história”, ou, como coloca Johann Gustav Droysen (*apud* Rüsen, 2001) “a narrativa histórica faz dos feitos do passado, a história para o presente” (p. 155). A discussão da narrativa histórica conversa também com as ideias aqui apresentadas de Gumbrecht e de Heidegger, pois é constituinte do pensamento histórico, o qual está atrelado a um procedimento mental no qual o humano interpreta a si mesmo e ao seu mundo, produzindo uma consciência do “eu”, ou produzindo uma identidade histórica, de acordo com Rüsen (2001, p. 167, 190).

Para Rüsen (2001, p. 168-169), a narrativa histórica produz uma constituição de sentido que articula outros fenômenos: a percepção de contingência e diferença no tempo e a interpretação do percebido mediante a articulação narrativa – que podemos entender como conectados com a ideia de espaço de experiência (KOSELLECK, 2012) - e a orientação da vida prática atual e motivação para o agir – que podemos entender como relacionada à ideia de horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2012) -. Por meio desse processo – que não ocorre de forma organizada e ordenada – é que se constitui o que o autor chama de consciência histórica.

Quando falamos sobre consciência histórica estamos nos referindo a um aspecto profundamente humano, da mesma forma que quando aceito as tarefas propostas por Benjamin, as quais eu proponho cumprir por meio dessa pesquisa, visio uma produção de consciência histórica que dê conta de executar a principal das tarefas, a de promover a redenção do que ficou “esquecido no passado”. Nesse caso, essa redenção só pode ser alcançada por meio da memória, somente trazendo essas “memórias esquecidas” e soterradas pelo cortejo vencedor da modernidade é que se torna possível aproximar-se da redenção. Ao falarmos de memória, estamos articulando, entre outras, duas áreas de saber: a história e a psicologia, pois a memória e a temporalidade – temporalidade como “formas de organização e percepção subjetiva do tempo” (KEHL, 2009, p. 122) - estão no humano, logo, não posso me abster de falar desse humano e de como a memória se constrói em nós, assim como a consciência histórica. Penso que essa ideia de colocar história e psicologia em conexão não seja nenhuma novidade, a novidade aqui é a possibilidade de utilizar essas discussões para entender as fontes sobre as quais me debruço.

Maria Rita Kehl (2009) é também uma autora inspirada pela obra de Walter Benjamin que o coloca em diálogo com a psicanálise; gostaria de trazer aqui algumas contribuições dessa autora, discutindo suas ideias

com a proposta da minha pesquisa. A primeira contribuição é sobre a ideia de rememoração que é essencial para se chegar a redenção; Kehl (2009) pontua que Benjamin diferencia reminiscência e rememoração, afirmando que a primeira seria “uma invasão do presente por uma minúscula lasca viva do passado” que é “diferente do esforço consciente de rememoração” (p. 150). Nesse sentido, penso que minha tarefa enquanto pesquisadora visa promover rememorações, ou seja, é um esforço consciente e planejado em trazer essas lascas do passado para o presente. Porém, esse esforço consciente também é capaz de resultar em reminiscências, como na descrição de Benjamin na quinta tese sobre o conceito de história de que “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1940 apud LOWY, 2005, p. 62). Ou seja, no momento em que o passado é reconhecido suas imagens relampejam, presentificadas no presente, e é esse encontro com as imagens do passado, que para Kehl (2009) provoca a sensação de se estar diante de algo “estranhamente familiar” (p. 150) e isso se articula com a ideia de Assmann (2008) de que a memória cultural evoca justamente um passado que pode ser reclamado como “nosso” e que por isso a forma de evocá-lo é enquanto “memória” e não meramente enquanto um conhecimento sobre o passado (ASSMANN, 2008, p. 121), pois “não existe um momento presente desvinculado dos momentos anteriores. Mesmo a percepção mais imediata está associada a uma parcela do passado” (KEHL, 2009, p. 145), momento presente é sempre constituído pela experiência de tempo.

Nesse sentido, é propriamente a memória uma ferramenta para que a história possa promover a redenção do passado ao mesmo tempo que promove revoluções hoje, pois a rememoração para Kehl (2009) é “uma memória ativa que transforma o presente”, é uma forma de ressignificar os restos deixados pelo evento traumático – que nesse caso pode-se considerar como o soterramento do passado pelo esquecimento – (p. 28). Nesse sentido, é que o “romantismo benjaminiano tem uma faceta revolucionária” (p. 72), visto que para Benjamin, a ideia de,

Revolução é indissociável da recuperação do passado. Não há emancipação que se sustente à custa do esquecimento das lutas e derrotas de nossos antepassados. (p. 86).

Essa ideia é expressa em sua terceira tese sobre os conceitos de história:

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só a humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só a humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes ouvidos por ela torna-se uma citation à l'ordre du jour - dia que é justamente, o do juízo Final (BENJAMIN, 1940 apud LOWY, 2005, p. 54).

Nesse caso, é convocando o passado em sua inteireza a ser citado na ordem do dia que se pode promover o desejado encontro com as gerações desse passado. Para Kehl (2009), esse instante do reencontro com o desejo tem a

Qualidade temporal do Kairós grego, momento que é diferente do tempo linear Kronos, mesmo nome do deus Saturno que deu origem, na mitologia romana, ao conceito de tempo cronológico, extenso e linear. (p. 115)

Ou seja, o Kairós é uma temporalidade capaz de romper com a linearidade temporal do historicismo. Esse encontro que tem a qualidade temporal do Kairós só é possível por encontrarmos, conforme pontuado anteriormente, um passado que é reivindicado como nosso, um passado da humanidade do qual somos a continuidade. É por meio dessas ideias que se pode dialogar com o conceito de duração (A *durée* bergsoniana) de Henri Bergson (2006 apud KEHL, 2009), a qual “não se mede pela soma dos instantes, mas pela sensação de continuidade” (p. 165), uma experiência do tempo como um fluxo contínuo e coletivo que “possibilite que cada membro de uma comunidade se sinta ligado a todos os outros, vivos e mortos, como um elo em uma grande corrente, de modo a prolongar o sentido da duração” (p. 165).

Esse fenômeno da duração e continuidade também pode ser vivenciado naquilo que Eliade (1997) chama de segundos hierofânicos, que se vivenciam no ritual, sendo que esses “segundos” repetem-se todos os anos e constituem uma “duração”, “pode-se dizer que eles se continuam, que, ao longo de anos e séculos, eles formam um único tempo”, (p. 485) um eterno presente.

Nesse caso, estamos ligados às gerações do passado pela experiência do tempo como um fluxo contínuo, por essa duração, que se vivencia nos rituais e que se articula pela memória, pois a história é a memória dos acontecimentos, conforme coloca Mircea Eliade (1997, p.496), sendo que essa discussão está em diálogo com as ideias de Maria Rita Kehl:

Nossa memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas. Ela prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado (KEHL, 2009, p. 145).

Sendo a memória uma solidificadora do escoamento contínuo das coisas que prolonga o passado no presente, então a historiadora e o historiador podem cumprir a missão de redenção trabalhando justamente com memórias, ativando essas memórias coletivas que muitas vezes ficam soterradas por tentativas de fazer esquecer. Esse trabalho com as memórias pode se dar, por exemplo, por meio das narrativas, principalmente míticas, considerando que as narrativas não são apenas uma forma de memorização do passado: são a própria atualização do passado no presente - ou a presentificação proposta por Gumbrecht -; me refiro nesse contexto principalmente aos mitos, e epopeias, considerando sua raiz na oralidade, já pontuada anteriormente, que era a forma pela qual se passavam de geração em geração, onde o narrar “é o ato presente que desdobra, a cada vez, a temporalidade efêmera que se estende entre o “Eu ouvi e o Vocês vão ouvir”” (KEHL, 2009, p. 159), ou seja, “a narrativa insere aquele que sabe contá-la, juntamente com os que a escutam”, ligando as gerações passadas às presentes e transmitindo a experiência de umas às outras” (KEHL, 2009, p. 159) e constituem assim, a duração, o sentimento de que quem somos hoje é a continuidade daqueles que foram no passado.

O diálogo com esses autores que constroem essa ideia de conexão entre presente e passado, produz em nós um “desejo de presentificação” desse passado que nos constitui, ou seja, “a possibilidade de “falar” com os mortos ou de “tocar” os objetos dos seus mundos” (GUMBRECHT, 2010, p. 153). Sob esse viés, a presentificação produz também a “redenção”, tanto no que tange a proposta de redenção de Benjamin em tirar do esquecimento as vozes dos vencidos do passado, quanto a proposta de Gumbrecht (2010) de redenção como um estado de

aproximação entre sujeito e mundo que transforma-se num estado de “presença-no-mundo”, por meio do conhecimento desse mundo e de nosso passado (HEIDEGGER, 2005, p. 100) (GUMBRECHT, 2010, p.170-171).

Essa perspectiva também contribui para outra etapa da tarefa de redenção que consiste da possibilidade de realizar aquilo que não foi possível pelos "vencidos da história", ou ainda, a tarefa de trazer possibilidades outras de discussão das fontes diante daquelas unilaterais e convencionalmente já utilizadas. No caso da presente pesquisa, essa possibilidade está em não deixar caladas as vozes dos povos cultuadores de Aserá e Inanna em uma narrativa convencionalmente atribuída à Yahweh.

Essa possibilidade de trazer outras perspectivas, ou outras vozes na discussão da fonte, está sob a luz de Benjamin (1984), quando o autor diz que:

No drama barroco de toda a Europa o palco não é estritamente fixável, não é um lugar real, também ele é dialeticamente dilacerado. Ligado à corte, ele permanece no entanto um palco móvel; suas tábuas representam metaforicamente a Terra, como um cenário criado para o espetáculo da história, ele peregrina, como a corte, de cidade em cidade. Para a concepção grega, no entanto, o palco é considerado um *topos* cósmico” (p. 142).

Desse modo, o mito de Tamar não está fixado em um palco dos hebreus - aliás esse palco não é um lugar real, considerando que as relações e espaços no Crescente Fértil estavam em constante movimento -, e por isso pode ser contextualizado no cenário amplo do Oriente Próximo, o qual é repleto de relações caóticas e tensões.

Diferente da perspectiva construída pela Torá de que os hebreus marchavam triunfantes soterrando todos os povos que atravessavam sua frente sob o escudo de Yahweh - sendo sua história uma sucessão linear de gerações de patriarcas hebreus -, é preciso promover a desconstrução dessa organização harmônica do cenário do antigo Oriente Próximo, pois as narrativas míticas dos próprios hebreus mostram que suas gerações de patriarcas estavam atravessadas por personagens de mães e esposas estrangeiras. Além disso, enquanto as narrativas da Torá expressam um discurso propagandista de suas vitórias bélicas, concomitantemente os mitos mesopotâmicos também expressam as vitórias desses povos sob o

escuto seus deuses tutelares, como podemos perceber na fórmula tradicional de homenagem ao governante da cidade suméria de Uruk, citada por Cohn (1996, p. 63):

O rompedor de cabeças, o amado príncipe de An,
Ó! Como ele inspirou medo depois que chegou!
As tropas inimigas sumiram, dispersando-se na
retaguarda, seus homens incapazes de enfrenta-lo.

A mesma questão pode ser percebida em uma fonte de cerca de dois mil anos depois sobre a promessa da deusa Ishtar ao rei assírio Esharhaddon, onde consta “Eu sou Ishtar de Arbeia. Eu esfolarei os teus inimigos e os darei a ti” (COHN, 1996, p. 63). Nessas fontes, é possível notar uma exacerbação de força e combatividade ostentada por cada povo que em sua narrativa própria se vangloria de suas vitórias atribuindo-as ao seu deus tutelar. Da mesma forma, o Antigo Testamento narra as vitórias dos israelitas que entoaram o canto da vitória para exaltar os feitos de Yahweh que teria salvado-os dos egípcios, matando-os ao fechar o mar vermelho que fora aberto por Moises para passagem dos hebreus em Êxodo, 15: 6-16:

Tua direita, ó Eterno, é poderosa em força;
Tua direita, ó Eterno, quebra ao inimigo.
Na grandeza da Tua excelência derrubas aos que se
levantam como contra Ti;
Envias Tua ira, que os queima como restolho.
Com o sopro de Tuas narinas foram amontoadas as
águas;
Ficaram erguidas, como uma muralha, as correntes;
Condensaram-se abismos no coração do mar.
Disse ao inimigo: Perseguirei, alcançarei,
Repartirei os despojos; minha alma se encherá
deles;
Desembainharei minha espada, minha mão os
enfraquecerá.
Sopraste como o Teu espírito, cobriu-os o mar;
Afundaram-se como chumbo nas águas poderosas.
Quem é como Tu entre os fortes, Eterno?
Quem é como Tu, forte na santidade,
Temível em louvores, realizador de milagres?
Estendeste Tua direita; tragou-os a terra.
Guiaste, com Tua mercê, este povo que redimiste;
Guiaste com Tua força, à morada de Teu santuário,

Escutaram povos, estremeceram,
 Dores apoderaram-se dos moradores da Filistéia.
 Então pasmaram-se os cheges de Edom,
 Os poderosos de Moab, apoderou-se deles um
 tremor;
 Derreteram-se todos os moradores de Canaã.
 Sobre eles caiu medo e pavor;
 Com a grandeza de Teu braço calaram-se como
 pedra
 Até que passou Teu povo, Eterno,
 Até que passe o povo que Tu mimaste. (TORÁ: A
 LEI DE MOÍSES, 2001, p. 199).

Assim, é importante destacar que o uso de alegoria como método não se dará somente para análise do Antigo Testamento, como também para os demais mitos utilizados como fonte, sobretudo no subcapítulo a seguir e no terceiro capítulo. Assim como nos mitos hebreus, também nos feitos das deusas e deuses mesopotâmicos e cananeus o uso da alegoria permite compreender os sentidos que não estão explícitos nessas narrativas – ou que estariam ocultos - e a forma como esses mitos impactavam diretamente na organização social dessas sociedades, como, por exemplo, que os feitos dos deuses legitimavam os feitos dos reis ou justificavam as atrocidades cometidas contra aqueles considerados "inimigos" quando assim era conveniente.

Na alegoria, é possível fragmentar o todo e perceber cada um de seus elementos, inclusive resignificando-os ou entendendo suas múltiplas possibilidades de significação que são diferentes daquelas geralmente atribuídas, pois conforme coloca Anderson Borges (2012) a alegoria - por não possuir referencialidade objetiva - pode “querer dizer” qualquer outra coisa²⁶. Sob esse viés, assim como Benjamin faz com o barroco alemão, a ideia do uso de alegoria é poder desmembrar a narrativa mitológica de Tamar para investigar cada um de seus elementos, em diferentes possibilidades de contextos e cenários que não unicamente a cultura e as crenças dos hebreus. Assim, é possível contemplar múltiplas possibilidades em se abordar o patriarca e seus pertences que foram

²⁶ Se a alegoria pode significar qualquer "outra coisa", como colocado acima, ela também pode "trair-se a si mesma e não significar mais nada", conforme alerta o próprio Anderson Borges (2012), nesse sentido, se faz necessário o devido cuidado para não cair na armadilha de esgotar toda e qualquer possibilidade de discussão do fenômeno chegando a um "nada subjetivista", ao contrário disso, é preciso inspirar-se em Bertolt Brecht que fazia uso de alegoria em sua lírica afirmando-se diante de uma realidade política e social. Logo, a ideia não é esgotar o mito de Tamar e as demais fontes de qualquer possibilidade de significação, mas sim abrir campos para resignificações e recontextualizações desses fenômenos.

apropriados por Tamar, a questão da prostituição sagrada, a viuvez de Tamar, o animal oferecido por Judá como pagamento à prostituição, o fogo que ameaça Tamar de ser queimada viva e os filhos que nascem no desencadeamento dessa narrativa. Analisando esses elementos sem restringir-se aos sentidos originalmente atribuídos a eles é possível chegar à ideia geral que esses fenômenos expressam alegoricamente.

Sob esse viés, cabe destacar questões sobre o fazer do alegorista, conforme coloca Benjamin (1984) se o objeto se torna alegórico ele “é incapaz, a partir desse momento, de ter uma significação, de irradiar um sentido, ele só dispõe de uma significação, a que lhe é atribuída pelo alegorista” (p. 205). Assim, é tarefa do alegorista construir toda uma rede de significados para o fenômeno, e por isso é uma tarefa que exige coerência e também o estudo cuidadoso do contexto em que o fenômeno está inserido ou no qual se busca recontextualizá-lo.

Nesse sentido, para colocar em discussão a própria Tamar, uma possibilidade é abordar a aproximação de alegoria com parábola feita por Ceia (1998), onde o autor indica a existência de “personagens reais” escondidos por trás de uma “máscara alegórica”. Podemos tomar essa ideia como contribuição para discutir o mito de Tamar, no qual esses elementos se misturam e ambos são expostos na narrativa, podendo-se considerar a "*qedshah*" como a "personagem real" que precisa ser reconhecida no sentido oculto que ocupa na narrativa, já a "máscara alegórica" seria a própria Tamar que toma o lugar de *qedshah* explicitando a questão de que os cultos de prostituição sagrada - bem como outros cultos dedicados à Aserá, Inanna e outros deuses e deusas para além de Yahweh - atravessavam o cotidiano e a vida dos hebreus, bem como tiravam os "patriarcas" de seu lugar de poder e domínio do povo - Tamar ao tirar o Selo e o cajado de Judá que são instrumentos característicos do patriarca ligados à legitimidade de seu nome (selo) e o controle sobre o povo (cajado) -. Para além de perder seus pertences Judá se envolve na prática de Tamar - compartilha do rito estrangeiro de prostituição sagrada - e ainda se vê obrigado a reconhecer sua injustiça perante a personagem *qedshah*, declarando-a justa e reconhecendo a linhagem de sua tribo nos filhos gerados por ela.

Utilizando novamente o método da alegoria na discussão dessa fonte e fragmentando ainda mais seus elementos para uma análise mais aprofundada dos mesmos, podemos ampliar o campo de compreensão a respeito do “selo²⁷” que Judá entrega como penhor à Tamar. Segundo

²⁷ A questão dos selos será retomada no capítulo 3 para discussões de outra perspectiva, no que tange à sua característica de objeto ligado às relações comerciais no antigo Oriente Próximo.

André Chouraqui (1990) esses selos foram utilizados para autenticar a assinatura e validar os atos de reis, ministros, príncipes e sacerdotes da administração do reino ou do Templo e estão profundamente ligados ao comércio. Esses objetos em geral eram gravados em madeira, marfim, argila, faiança, mármore ou até mesmo pedras preciosas mais duras ou metais e traziam inscrições ou imagens relacionadas a quem os possuía. No Antigo Testamento, aparecem outras menções a esse objeto como no caso em que José possui um sinete do faraó e o mesmo tem a imagem de um escaravelho. Chouraqui (1990) também indica que a utilização desse objeto se dava em larga escala no Oriente Próximo, com base na coleção de sinetes da Pierpont Morgan Library que possui amostras desses objetos desde o período de Uruk e de Jedmet Nasr (3200-2800 a.E.C) até a época persa (538-333 a.E.C), entre eles o autor cita o selo de Dario que teria a imagem do rei de pé em seu carro entre palmeiras e leões com a inscrição “Sou Dario, o grande rei”.

Em um trecho do livro de Êxodo, na Bíblia de Jerusalém, podemos perceber a função do selo entre os hebreus e considerar que entre eles, por vezes, esse objeto era talhado em ouro puro, por exemplo: “Farás uma flor de ouro puro, na qual gravarás, como se gravam os selos “Consagrado a Yahweh”. Atá-la-às com um cordão de púrpura violeta, de maneira que esteja sobre o turbante, deverá estar na sua parte dianteira” (capítulo 28, versículo 36). Nessa narrativa o selo aparece como sinal da consagração do sacerdote, que deve ser portado por ele atado pelo cordão de forma visível e servindo para legitimar seu estatuto de consagrado à Yahweh.

Essas questões que envolvem o selo na narrativa de Êxodo e também o selo que Tamar recebe de Judá indicam que esses hebreus compartilhavam de um objeto de grande circulação em todo o Crescente Fértil e tinham envolvimento com relações comerciais nesse contexto. Para além disso, a questão de Tamar ter se apropriado do selo também precisa ser levada em conta, além de se apropriar de um objeto de valor, com esse ato ela toma para si a legitimidade do nome de Judá, nesse momento ele está selando ou autenticando o acordo que faz com ela e, por ter se apropriado da legitimidade do nome do patriarca, Tamar dá continuidade à linhagem da família ao gerar os filhos gêmeos resultantes desse “acordo” ou do que podemos chamar de rito fertilidade, conforme será debatido no subcapítulo a seguir.

O cajado de Judá também está ligado a uma questão de detenção de poder ao caracterizar o patriarca enquanto pastor. Reis de outras regiões do Oriente Próximo na antiguidade também reivindicavam esse estatuto de pastor, no Egito, por exemplo, o rei chamava a si mesmo de “pastor”, pois cuidava do povo em nome dos deuses que eram os

verdadeiros senhores, sendo que seu dever era fazer com que a justiça prevalecesse na terra (COHN, 1996); já no prólogo do Código de Hammurabi (BOUZON, 1992) o rei também reivindica esse estatuto: “Eu (sou) Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil, aquele que acumula opulência e prosperidade, aquele que realiza todas as coisas para Nippur (...)” (p. 39-40), sendo que Hammurabi também estava ligado a essa ideia de justiça, conforme podemos perceber no trecho do prólogo já mencionado anteriormente onde ele se compara ao sol para “fazer surgir justiça na terra” (p. 40) e não deixar que o forte oprima o fraco. Da mesma forma, Judá ao se colocar enquanto pastor, caracterizado pelo cajado, arroga-se enquanto detentor de poder, com estatuto próximo ao do rei, que tem a função de fazer justiça entre seu povo e decretar as normas - como, por exemplo, ao ordenar que Tamar seja queimada viva para pagar por sua atitude -, mesmo que o custo de “fazer justiça” seja ter que declarar a si mesmo como injusto ao colocar Tamar como (mais) justa.

Essa função de pastor aparece na Torá, em Gênesis 29: 9-10, também ligada a uma mulher: “Ele falava ainda com eles quando Rachel veio com o rebanho de seu pai, pois ela era pastora” (TORÁ: A LEI DE MOISES, 2001, p. 81). Mesmo aparecendo como pastora, Rachel - ou Raquel - não é colocada como dona do rebanho, o qual pertence a seu pai, Labão. Nesse sentido, ao se apropriar do cajado de Judá, Tamar também se apropria de um elemento ligado ao poder sobre o povo, que entre os hebreus pertencia ao patriarca devido a sua forma de organização social.

Essas interpretações atreladas aos elementos que aparecem no mito de Tamar estão também em diálogo com as discussões feitas por Altamir Célio de Andrade (2011):

É assim que o valor da relação fica combinado em um cabrito (literalmente, cria de cabras). Assim como o objetivo da estratégia de Tamar é conseguir um filho (cria), a oferta de Judá (cria de cabras) é, de alguma forma, outra metáfora oferecida pelo narrador daquilo que Judá - sem o saber - está oferecendo a Tamar. Ao invés de ser trocada por um cabrito, vem a ser possuidora de um selo (hotam), de um cinto (patil) e de um cajado (mateh), símbolos do poder masculino. O selo é como se fosse a assinatura de Judá. Ele reaparece no versículo 25, indicando sua identidade com seu possuidor, impossibilitando a negação ou recusa de Judá perante Tamar e legitimando o filho que ela carrega em seu ventre (Gn 38,26). Associado ao

cajado e ao selo, o cinto aparece como parte da indumentária de Judá, sem um lastro simbólico mais específico. Já no que se refere ao cajado, um de seus significados é a liderança da tribo, podendo designar o líder que dirige seu grupo. Quando o cajado está na posse da mulher, o significado que ele adquire torna-se ainda mais eloquente: é como se, apenas pelo prazer sexual, Judá renunciasse sua liderança e a passasse para as mãos de Tamar (literalmente) (ANDRADE, 2011, p. 5).

Percebe-se que o autor também fragmenta os elementos da narrativa e entende que é possível identificar toda uma trama na qual Tamar se apropria do poder e consegue fazer justiça, sendo que essa ideia se encontra expressa, mesmo que nas entrelinhas, em cada minúcia da narrativa e em cada um dos elementos presentes, os quais não foram escolhidos por acaso ou aleatoriamente para compor esse mito.

A trama desse mito interpretada por meio da alegoria traz à tona relações de poder, característica do sistema patriarcal, mas também as relações de entrelaçamentos transculturais entre os povos do Crescente Fértil. Essa possibilidade de perceber os entrelaçamentos transculturais que se expressam no mito de Tamar também pode encontrar eco retornando aos debates em torno da linguagem, dentre os quais Borges (2012) retoma a explanação benjaminiana sobre o ato de nomear, citando o excerto de Gênesis, capítulo 2, versículo 20, no qual o homem deu nome a todas as coisas do universo, logo, as coisas se tornam conhecidas pela palavra proferida pelo homem e é dessa forma que o homem está ligado à linguagem das coisas. Nesse sentido, quando Tamar é tomada, ou nomeada, por Judá enquanto uma *qedshah* essa palavra constrói no âmbito da linguagem uma rede dos entrelaçamentos transculturais no Crescente Fértil, trazendo a prostituta sagrada enquanto fio condutor entre hebreus, cananeus, mesopotâmicos e outros povos ligados a essa prática de culto que fora destinada às deusas da fertilidade na região. Não é à toa que, a Torá apresenta no versículo 21 a frase “Aonde está a consagrada (à prostituição)” e, no mesmo trecho, a Bíblia de Jerusalém, traz uma enfática nota de rodapé pontuando que quando o enviado de Judá diz “Onde está aquela prostituta?” ele se refere a uma “hieródula de um culto pagão, pois estamos em ambiente cananeu” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 85).

Outro aspecto que conecta Tamar com um contexto mesopotâmico é o comentário em nota de rodapé feito pelo rabino Aryeh Kaplan na Torá Viva (2000), de que Tamar seria “literalmente “uma palmeira”” (p. 190)

e a palmeira, ou tamareira, é um elemento que aparece em iconografias relacionadas à deusa Inanna/Ištar, como por exemplo, os portais de Ištar datados do século VI a.E.C, período babilônico, um monumento com 14,75m de altura e 26,41m de largura onde podemos observar a presença das palmeiras na lateral da imagem:

Imagem 1 - Os portais de Ištar



O registro do portal pode ser acessado no banco de dados do Museu de Berlim

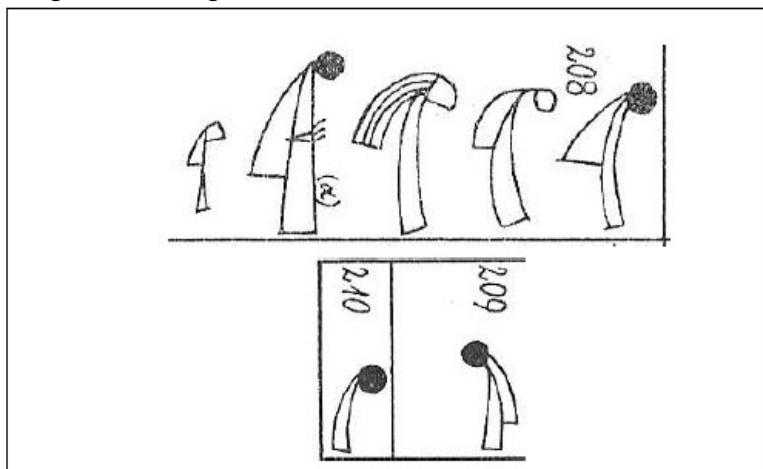
Fonte:<<http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=1744146&viewType=detailView>>.

Essa imagem da tamareira também está presente, na perspectiva de Dupla (2016a), no pictograma da própria Inanna que representaria,

Em sua forma mais antiga por uma haste de juncos de tamareira, sobre a qual havia um círculo assemelhando-se a um coque na cabeça. Deste coque uma espécie de triângulo irregular pendia na parte inferior. (DUPLA, 2016a, p. 79).

Porém, não é certo que esse pictograma seja de fato uma tamareira, podendo também ser uma imagem de perfil de um ser com os cabelos para trás, ou mesmo usando um véu, conforme temos abaixo a representação feita por Afam Falkenstein:

Imagem 2 - Pictograma de Inanna



Fonte: Falkenstein, Adam. *Archaische Texte aus Uruk*. 1936. Cdl: Cuneiform Digital Library Initiative. Disponível em: <<http://www.cdli.ucla.edu/tools/SignLists/ATU1/HTML/P0057.html>>. (*apud* DUPLA, 2016a, p. 79).

É importante destacar que para Monika Ottermann (1994 *apud* DUPLA, 2016a) a tamareira (*Phoenix dactyfera*), era uma planta comum nas terras do Oriente Próximo, visto que crescia até mesmo em “oásis e regiões de estepes” (p. 80), nesse sentido é que a relação da deusa Inanna com a tamameira pode estar associada com a abundância dessa fruta na Mesopotâmia e “na região de Uruk, na qual essa divindade era patrona” (DUPLA, 2016^a, p. 80).

Além disso, a tamareira tinha um papel essencial na sociedade mesopotâmica, servindo desde para construção e cobertura de casa, até mesmo para consumo de seus frutos e para fabricação de uma bebida chamada GEŠTIN, termo traduzido geralmente como vinho para uma bebida fabricada pela fermentação da seiva de palmeira que goteja de incisões em seu tronco (OTTERMANN, 2008). Nesse sentido Monica Ottermann (1994 *apud* DUPLA, 2016a) argumenta que Inanna era uma das manifestações de uma deidade da fertilidade, justamente porque a tamameira, ligada a ela, seria uma representação de árvore da vida, a qual ao fornecer seu xarope e fruto para fabricação do GEŠTIN assegura a abundância e o estímulo de banquetes (p. 81). Jacobsen (*apud* OTTERMANN, 2008) propõe uma interpretação alternativa – à “Senhora

do céu – para o nome de Inanna²⁸, sugerindo “Senhora dos Cachos de Tâmaras ao identificar *an* como *sisunnu* que significa cacho de tâmaras (p. 132). Assim, Inanna como deusa provedora da vida²⁹ encarna a figura da tamareira (OTTERMANN, 1994 *apud* DUPLA, 2016a). Nesse sentido, para além de seu nome, a deusa se assemelha com Tamar, sendo deusa garantidora da vida e da fertilidade da mesma forma que Tamar garante a posteridade de Judá dando a luz à filhos gêmeos que posteriormente darão origem à importante linhagem de Davi entre os hebreus.

Também não só em seu aspecto provedor de vida Inanna e Tamar se conectam, mas também por sua trajetória, Jacobsen (*apud* OTTERMANN, 2008), ao falar sobre Inanna, diz que:

Seu marido morre jovem, logo após o casamento. À sua tipologização como moça núbil, ela deve provavelmente seu papel como encarnação da fúria da batalha, sendo que na Suméria, como ainda entre os beduínos, parece ter sido uma função socialmente aceita das moças não casadas encorajarem e incitarem guerreiros jovens com elogios e zombarias. À tipologização como moça não casada deva-se talvez também seu papel de prostituta e protetora de prostitutas.

Tamar, assim como a deusa Inanna, fica viúva muito cedo - sem se quer gerar filhos – com a morte de seu marido Er, assim, como moça não casada é que volta para casa de seu pai e depois sai de lá como consagrada à prostituição para gerar os filhos promissores da linhagem com seu sogro, Judá.

Sobre o deslocamento de elementos de seu contexto original, como feito com o nome e as trajetórias de Tamar e Inanna, Anderson Borges (2012) pontua que o mote da alegoria é retirar as coisas de seu contexto habitual ou “contexto original” em um processo de fragmentação e descontextualização (JUNKES, 1994, p. 130). Descontextualizado, o fragmento pode receber um novo sentido (JUNKES, 1994), ou seja, a perspectiva alegórica possibilita ao alegorista fragmentar o todo e

²⁸ “A pronúncia do MUŠ como “Inanna” é convencional. Baseia-se principalmente na leitura silábica como in.na.(na.)na” com os epítetos NIN.AN.NA (traduzido como Senhora do Céu) (OTTERMANN, 2008, p. 131).

²⁹ Convém destacar aqui que Inanna provém a vida no sentido de garantir a fertilidade dos campos e boas colheitas, por exemplo, não podendo ser considerada uma deusa mãe ou deusa do amor, pois, diferente disso, seu atributo está ligado ao sexo.

deslocar seus elementos para recontextualizá-los e resignificá-los. Esse seria, para Lauro Junkes (1994, p. 132), “um processo de reconstrução, por nova contextualização e semantização”, no qual o alegorista pode “atribuir novo sentido ao fragmento, situando-o em outro contexto”.

Considerando o exposto, o subcapítulo que segue visa justamente tornar possível entender Tamar – ou mais especificamente a *qedshah* – em uma perspectiva ampliada para um contexto de culturas e práticas dos cananeus e mesopotâmicos, mesmo que ela apareça em um mito considerado vinculado aos hebreus.

1.2 A PROSTITUIÇÃO É DE TAMAR OU DE JUDÁ?

É importante pontuar, mesmo correndo o risco de ser repetitiva, que os hebreus foram parte do mundo do Crescente Fértil, sendo que eles interagiam intensamente com os cananeus e fenícios e adotaram algumas de suas práticas religiosas. Eles se casavam com as mulheres cananeias, ofereciam sacrifícios às deidades locais e celebravam a sua plantação com festivais de colheita compartilhados com outros povos da região, sendo assim, o sincretismo era evidentemente grande (MONTALVÃO, 2009).

Podemos entender esse fenômeno de interações, trocas e conexões como os entrelaçamentos transculturais, que consiste de uma perspectiva de análise que evita o etnocentrismo, onde,

As especificidades de uma cultura são entendidas como uma combinação de elementos partilhados com outras. Logo, a especificidade de uma cultura é produzida por diferentes constelações dos mesmos elementos. (RÜSEN, 2009, p. 184).

Essas constelações seriam justamente linhas “trans” culturais, ou seja, que atravessam diferentes culturas atribuídas aos povos da região, sendo um fio condutor para compreender a interação desses grupos de pessoas. Esse conceito é uma alternativa discutida por Matthias Tischler (2014) à ideia de hibridização ou de mestiçagem, buscando evitar um conceito com carga biologicista e outro com conotação colonial.

É importante compreender que essa ideia de entrelaçamentos transculturais proposta por Tischler (2014) não nega as relações de poder e resistências existentes nesses entrelaçamentos. Assim, a ideia de entrelaçamentos transculturais visa reconhecer as culturas sempre em movimento e atravessando os povos, sem que seja possível identificar exatamente quais aspectos ou elementos pertencem a quem

originalmente, mas apenas como esses fenômenos aparecem em determinado contexto. Deste modo, meu objetivo é desconstruir a ideia de “centro e periferia”, mas sem negar a existência de relações de poder e o fato de que as “trocas” não são de igual para igual.

Considerando o exposto, a questão da prostituição sagrada de Tamar será um fio condutor para entender esses entrelaçamentos transculturais no Crescente Fértil. Para chegar nesse debate é preciso trilhar um caminho que aborda os cultos dos povos do Oriente Antigo, suas deusas de sexualidade e fertilidade, ritos, mitos e organização social.

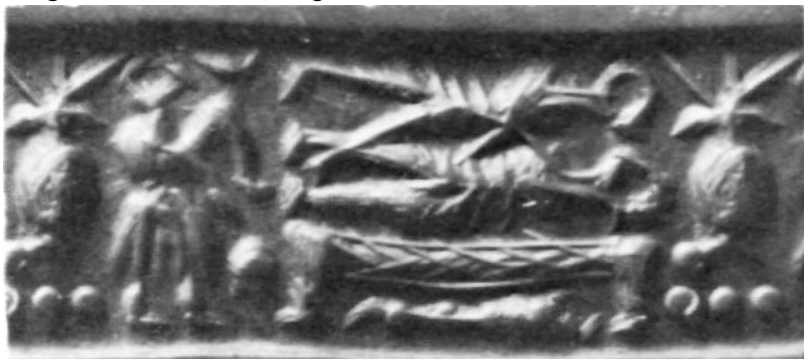
Assim como a religião reverberava nos mais diversos âmbitos da vida dos povos do Crescente Fértil na antiguidade, a questão da sexualidade e das relações sexuais também é atravessada a religiosidade e constitui muitas das práticas cotidianas desses povos. Na Mesopotâmia, por exemplo, as relações sexuais tinham um espaço de muita importância na organização social, sendo que nos registros por meio de seus mitos e hinos podemos encontrar passagens se referindo às práticas sexuais e diversos elementos com conotação sexual, tais como: “o tremor, o manejo de pênis, o beijo do falo, a arte da prostituição, a prostituição na taverna e a prostituição no templo” (DUPLA, 2016a, p. 106). A questão da sexualidade também consistia de um elo entre o humano e o divino, além de estar presente nas narrativas míticas ligadas à criação do universo e as hierofanias, onde “ejacular, copular ou ter prazer era um ato de criação e de manifestação das divindades” (DUPLA, 2016a, p.100). Nesse sentido, as relações sexuais na Mesopotâmia não estavam atreladas somente ao âmbito profano, pelo contrário, eram parte do sagrado e constituíam práticas ritualistas por meio das quais os humanos podiam acessar o mundo dos deuses.

Para além de estarem ligadas a questões do sagrado, para os mesopotâmicos as práticas sexuais também organizavam as relações políticas na sociedade, por exemplo, legitimando o cargo do rei. Um conhecido exemplo desse entrelaçamento entre “sexo” e relações políticas” é o *hièros gámos*. Esse tema foi debatido por diversos autores, entre eles Mircea Eliade (2010) que fala a respeito o *hieròs gámos* na festa babilônica *akitu* em acadiano, ou *zagnuk* (“começo do ano”) em sumério, tendo registros de ter ocorrido em torno do final do milênio III a.E.C. (GRAY, 1982), caracterizando essa prática como uma encenação entre o soberano que recebia o título de marido da deusa Inanna (Dumuzi ou Tammuz) e uma hieródula que personificava a deusa. Para Gray (1982) esse rito atualizava a comunhão entre os deuses e os homens garantido prosperidade para o ano que se iniciava.

Penso que a definição dada por Eliade de uma “encenação” não dá conta de descrever a importância desse rito para a sociedade mesopotâmica. Mais do que uma encenação o *hièros gâmos* funciona como um rito de presentificação do casamento sagrado de Inanna e Dumuzi, um ato mágico no qual a deusa e seus poderes se tornavam presentes e constituam a vida cotidiana, conforme coloca Gumbrecht (2010) a respeito do rito como um ato de comemoração capaz de presentificar substancialmente algo distante no tempo e no espaço.

Entre os registros desse rito, temos uma iconografia chamada “Sacred Marriage” localizada no museu do Iraque, disponível no banco de dados da University of Chicago, datado de aproximadamente 2900-2400 a.E.C. A iconografia apresenta uma cena de sexo entre duas figuras sob um leito:

Imagem 3 - “Sacred Marriage”.



Bibliografia e fonte da imagem: FRANKFORT, Henri: *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*. Oriental Institute Publications 72. Chicago: University of Chicago Press, no. 559. Disponível em <http://oi-archive.uchicago.edu/OI/IRAQ/dbfiles/objects/1106.htm>.

Além disso, temos um hino dedicado à Inanna e Dumuzi, chamado de Dumuzid-Inana D1, disponível no *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* da Faculdade de Estudos Orientais da Universidade de Oxford, traduzido por Simone Dupla (2016a, p. 59):

No dia do desaparecimento da lua, o dia marcado (?), O dia em que o leito será inspecionado, o dia em que o senhor vai fazer amor, (...) Ela (Inanna) o deseja, ela o deseja, ela deseja o leito. Ela deseja o leito que alegra o coração, ela deseja o leito. Ela deseja o leito do doce abraço, ela deseja o leito. Ela deseja o leito real, ela deseja o leito. Ela deseja o

leito de rainha, ela deseja o leito. Quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente, quando ela faz confortavelmente no leito; quando ela faz confortavelmente no leito que alegra o coração, quando ela faz no leito confortável; quando ela faz no leito do doce abraço confortável, quando ela faz confortavelmente no leito; (...) ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela cobre o leito para ele, cobre o leito para ele; ela chama o rei para seu doce leito, ela chama o amado(...)

Esse hino traz o contexto de Inanna preparando o leito para receber seu amado, que no contexto do *hièros gámos* é presentificado pelo rei. Na narrativa do hino, Inanna manifesta o desejo de tornar-se sua rainha e envolve-lo no abraço sagrado. Nesse sentido, o rito do casamento sagrado, conforme colocado, constitui de forma impactante as relações políticas e a organização social, considerando que o rei tem seu lugar social legitimado por personificar o marido de Inanna, sendo assim afirmado pela própria deusa, o que garante a fertilidade e sucesso para o decorrer do ano e mantém assim a organização social vigente e os modos de relações entre povo e reinado.

O *hièros gámos* também apresenta uma narrativa bastante libidinosa que envolve questões ligadas à sexualidade e a fertilidade – aspectos esses que são atributos de Inanna -, conforme podemos perceber em muitos dos trechos de uma antologia de poemas dedicados à deusa Inanna que foram traduzidos – para o português de Portugal - e publicados por Helena Barbas (2004) como o título de “A Saga de Inanna”. Entre os poemas da obra podemos, no caso desse tema, dar destaque a trechos de dois deles, seguidos abaixo:

Utu-Inanna [Noivado]:

«Minha irmã, que estiveste a fazer em casa?

Pequenina, o que estiveste a fazer em casa?

«Lavei-me com água, esfreguei-me com sabão,

Lavei-me com a água do jarro de cobre brilhante,

Esfreguei-me com sabão, do vaso de pedra polida,

Ungi-me com o óleo perfumado do jarro de pedra,

E vesti o traje real, o traje da realeza do céu. (...)

(...) Minha irmã, deixa que te acompanhe até à câmara."

Agora os nossos seios erguem-se!

Agora nas nossas partes cresceram pelos!

A caminho dos membros do noivo, querida amiga,
 Deixa que nos alegremos por eles!
 Dancem! Dancem!
 Querida amiga, deixa que nos alegremos pelas
 nossas partes! (p. 9)

Estrela da tarde:

No palácio,
 Na casa que aconselha o país
 E é um jugo sobre todas as nações estrangeiras,
 Na casa, que é a justa ordalia do rio
 das gentes de cabeça escura, a totalidade da nação
 um dossel foi instalado para Ninegalla
 o rei, sendo um deus, ali se acolherá da jornada com
 ela.
 Para que ela possa tomar a cargo a vida de todas as
 terras
 o Dia de Ano Novo, dia de rituais
 para refazer o balanço dos servos leais
 e executar correctamente os ritos do último dia do
 mês,
 um leito foi armado para a Senhora.
 Palha de Halfa foram purificando com perfume de
 cedro,
 E a foram pondo naquele leito, para a Senhora.
 Sobre ele uma colcha foi estendida para ela,
 Uma colcha que lhe agrada ao coração, para tornar
 confortável o leito.
 A Senhora banha em água os membros sagrados,
 para os membros do rei ela banha-os em água.
 Para os membros de Iddin-Dagan, ela banha-os em
 água.
 A santa Inanna esfrega-se com sabão, salpica o
 chão com perfume de cedro.
 O rei avança de cabeça erguida, ansiosamente, até
 aos membros sagrados
 Avança de cabeça erguida, ansiosamente, até aos
 membros de Inanna.
 Ama-ushumgal-anna vai para o leito com ela:
 «Oh meus membros sagrados! Oh minha santa
 Inanna!»
 Depois, no leito, nos membros sagrados,
 Ele fez a rainha rejubilar,
 Depois, no leito, nos membros sagrados
 Ele fez a santa rainha rejubilar

Por sua vez, ela acalmou-lhe o coração
 Ali no leito.
 «Iddin-Dagan, és verdadeiramente o meu amado!»
 Para puras libações, as bacias dispostas,
 para bafejos suaves dos vapores de incenso,
 para as porções de comida ali dispostas
 para os jarros ali dispostos
 no seu augusto palácio, avança ela com ele.
 O seu consorte amoroso pôs-lhe o braço sobre os ombros,
 A santa Inanna tem o braço dele sobre os ombros
 Irradia a partir da liteira do trono
 Como a aurora.
 Ali com ela, no lugar mais afastado da mesa, irradia
 O rei, tal o sol.
 Abundância, acepipes, abastança,
 Lhe trazem directamente a ela,
 Um banquete de coisas doces ali dispõem
 As gentes de cabeça escura, e lho apresentam
 directamente a ela. (p. 16-17).

Nesses excertos, fica manifesta a relação entre o casamento sagrado e a legitimação das relações de poder em questão, pois a deusa passa a fazer parte da dinastia vigente ao vestir o traje de realeza e desposar o rei como seu consorte e amado. O cenário se passa no próprio palácio, morada do rei – “que aconselha o país e submete as nações estrangeiras” ao seu poder - que passa a ser morada da deusa. O abraço sagrado une o homem à deusa e assim o rei passa a ser ali um deus, o qual como o sol gera abundância e abastança “às gentes de cabeça escura³⁰” ou ao povo da Mesopotâmia, mantendo a harmonia e a prosperidade no ano que se inicia ao renovar a aliança com a deusa e com o sagrado.

O excerto também traz linhas que explicitam a presença do sexo, da relação sexual sagrada entre o rei e a representante da deusa. Inanna, depois de um elaborado rito de preparação por banhos e perfumes, vai para a câmara nupcial com o deus personificado no rei que a faz rejubilar-se e satisfaz a deusa que depois poderá satisfazer todo o povo com suas graças de fertilidade e com um ano repleto de abundância.

Essa organização social pautada em torno de questões ligadas à sexualidade e à fertilidade pode ser percebida não só na Mesopotâmia,

³⁰ Aqui podemos interpretar como sendo a expressão *salmāt qaqqadim* expressa pelo sumerograma SAG.GI, traduzida por Emanuel Bouzon por “cabeça-preta”, que visava designar “povo sumério”.

mas também em todos os povos que tinham seus mitos e crenças inspirados na natureza (GRAY, 1982). Temos a presença de deusas da sexualidade e da fertilidade entre diversos povos do Crescente Fértil, a deusa cujo nome sumério é “Inana” e cujo nome acádico (assírio-babilônico) é “Ištar³¹” (Ottermann, 2006, p. 2) também encontra aspectos comuns em torno da sexualidade e da fertilidade na deusa Aserá dos cananeus, também conhecida como Astarte e Ashtoret (MONTALVÃO, 2009), e na deusa Háthor dos egípcios (BORGES; PETRILLI, 2013), que era ligada à figura da vaca como animal símbolo da sexualidade (SILVA, 2012).

Entre os egípcios, o ato sexual também era uma ação criadora e ligada à origem da vida. Podemos perceber esses fatores em registros como o trecho de um hino do templo de Kom Ombo, dedicado ao deus egípcio Sobek – considerado também um deus da fertilidade e criador do mundo -: “O Nilo corre como seu suor vivo e fecunda os campos. Ele agita o seu falo para inundar as duas terras com aquilo que ele criou” (SILVA, 2012, p. 76). Nessa narrativa atribuída aos egípcios, percebemos a conexão feita entre um elemento da natureza, no caso o rio Nilo, sendo descrito com aspectos ligados à sexualidade, no caso o falo, resultando em um ato de fecundação e criação. Podemos inclusive, nessa narrativa, relacionar o rio como ligado ao aspecto masculino que fecunda as duas terras, as quais estariam ligadas a um aspecto feminino da natureza, de “mãe terra”³². Nesse sentido, natureza, sexualidade, fertilidade e criação são fenômenos que estão intimamente entrelaçados na perspectiva de mundo do povo egípcio.

Para além do excerto, podemos analisar também uma fonte arqueológica atribuída aos egípcios: o Papiro Erótico de Turim. Esse papiro apresenta uma cena no contexto de uma casa, considerando a “disposição das imagens e de alguns objetos serem semelhantes aos verificados dentro da casa de Deir el-Medina na XIX Dinastia (1307-1196 a.E.C.) e, outras nos remete às cenas representadas nos painéis funerários das tumbas privadas no cemitério da vila” (SILVA, 2012, p. 84):

³¹ Tanto no que concerne ao nome das deusas que serão citadas nesse subcapítulo, quanto aos diversos termos que se referem à prostituição cultural ou sagrada, optei por utilizar a forma de escrita de cada autor(a) com quem dialogo nas citações, sem submeter os termos à uma padronização.

³² A construção dessa relação se dá com foco no trecho citado do hino do templo de Kom Ombo, dedicado ao deus egípcio Sobek, sendo uma possibilidade de interpretação que não poderia ser simplesmente aplicada ou generalizada a todos os deuses e deusas que estão profundamente relacionados à aspectos da natureza, nesse caso a terra e a água, visto que entre os egípcios esses elementos não podem ser compreendidos puramente como femininos ou masculinos na maioria de seus mitos.

Imagem 4 - Papiro Erótico de Turim



Fonte: Silva (2012).

Imagem 5 - Papiro Erótico de Turim.



Fonte: Disponível em: <<http://www.artefatto.com/portfolio/museo-egizio-di-torino-papiro-erotico/>>.

Essa fonte está repleta de imagens eróticas e que remetem ao sexo, personagens em diversas posições se apresentam nus ou quase nus em situações de penetração por órgãos sexuais e também com objetos. Josiane Gomes da Silva (2012) afirma que são aspectos da vida cotidiana e também ligados à religião, considerando, por exemplo, a figura da mulher inclinada em um ângulo de 45 graus, que estaria na mesma posição do deus Osíris, encontrada na representação desta divindade em tumbas reais do Novo Império, sendo que nesse caso ocorre uma inversão de papéis, pois é a mulher quem ocupa o lugar sagrado de uma divindade considerada masculina.

Outro aspecto que indica a ligação do papiro com o aspecto religioso é a imagem que aparece na parte central da figura acima, onde podemos ver satirização dos casais divinos Geb e Nut e outra de Osíris e Ísis, na qual se faz referência ao momento na mitologia egípcia onde Osíris foi mumificado e colocado sobre uma cama, quando seu falo foi reconstruído magicamente e em posição ereta. De acordo com a autora, a sátira na imagem do papiro consiste de que temos justamente o oposto do mito de Osíris, pois,

Temos um homem (Osíris) que deveria estar deitado sobre a cama, aparece em baixo e com seu órgão genital não ereto, impossibilitando assim, a consumação do ato sexual, e conseqüentemente, a procriação divina. (SILVA, 2012, p. 87).

Dentre os objetos registrados na imagem, podemos perceber a presença de adereços atribuídos geralmente ao uso das mulheres, como joias – atribuída também aos nobres – além da peruca e do cinto de conchas, os quais são objetos ligados à sexualidade e fertilidade no contexto egípcio, visto que tudo que se referia aos cabelos tinha conotação sexual, além da presença da flor-de-lótus frequentemente retratadas nas cenas dos banquetes com “mulheres cheirando estas flores, que tinham propriedades narcóticas” (SILVA, 2012, p. 90). Josiane Gomes da Silva (2012) também destaca a imagem da mulher que se maquia olhando-se em um espelho – o qual é também um símbolo da deusa Hathor ligado à sexualidade e à beleza – ao mesmo tempo em que é tocada por um homem que tem seu pênis bastante destacado na imagem.

Considerando os poemas dedicados a Inanna e as fontes egípcias apresentadas, é possível perceber que o uso de referências à prática do sexo são bastante recorrentes nos registros atribuídos a esses povos do

Crescente Fértil, exceto no que concerne aos israelitas ou hebreus³³. Conforme já apontava John Gray (1982), entre os hebreus permeava a crença num mito de criação realizado por um deus único e relacionado a aspectos puramente masculino, sem fazer menção à criação por meio da prática sexual, pelo contrário, as menções feitas à prática do sexo no Antigo Testamento eram em geral para deliberar regras de interdição de determinadas práticas sexuais.

Apesar disso, entendo que mitos de criação envolvendo um único deus masculino não são uma exclusividade dos hebreus, podemos considerar, por exemplo, a versão Heliopolitana do mito egípcio de criação do mundo, no qual um trecho do “Hino a Râ quando se levanta” do Papiro de Hu-nefer, localizado no Museu Britânico Nº 9.901, folha 1 traz a seguinte narrativa:

[És] o Deus Uno surgido (7) no começo do tempo. Criaste a terra, afeiçoaste o homem, (8) fizeste o abismo aquífero do céu, formaste Hapi¹⁵⁹, criaste o homem, fizeste o abismo das águas, (9) e dás vida a tudo o que há dentro dele. Coseste as montanhas umas às outras, fizeste (10) a humanidade e os animais do campo tomarem forma, fizeste os céus e a terra (NEVES JÚNIOR, 2012, p. 109-110).

Porém, mesmo com um deus uno criando o universo os egípcios ainda assim não compartilham da mesma ideia de tentativa de construção de um monoteísmo no formato que aconteceu entre os hebreus, considerando que no mesmo hino Râ é apontado como “és coroado rei

³³ Coloco os hebreus como uma exceção nesse caso, considerando sobretudo o mito de criação do universo no livro de Gênesis e também as diversas passagens da Bíblia que tratam o sexo como impuro, a não ser para casos em que se visa garantir a procriação. Existem narrativas no Antigo Testamento que dão uma conotação diferente à questão do sexo entre os hebreus, como por exemplo, os poemas contidos em Cântico dos cânticos atribuídos a Salomão, os quais trazem um diálogo repleto de elementos eróticos entre um homem e uma mulher, como no excerto do capítulo 1: 1-4:

Que me beije com beijos de sua boca!
Teus amores são melhores do que o vinho,
o odor dos teus perfumes é suave,
teu nome é como um óleo escorrendo,
e as donzelas se enamoram de ti...
Arrasta-me contigo, corramos!
Leva-me, ó rei, aos teus aposentos
e exultemos! Alegremo-nos em ti!
Mais que ao vinho, celebremos teus amores!
Com razão se enamoram de ti... (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1089).

dos deuses” (NEVES JÚNIOR, 2012, p. 109), ou seja, a existência de outros deuses não é negada pela supremacia de Râ, já entre os hebreus existe um processo de exclusão de outros deuses para além de Yahweh, principalmente deusas ligadas à sexualidade e à fertilidade, como é o caso de Ašerá e Inanna, além de ligar o sexo e as deusas da sexualidade com a ideia de impureza e traição ao deus Yahweh, conforme será debatido mais a fundo no capítulo 2.

A questão, aqui, é que entendendo o fenômeno da sexualidade e da fertilidade como algo que permeiam toda a vida cotidiana no Crescente Fértil, seja para seu culto ou interdição, e que as menções a esse aspecto são feitas em uma grande quantidade de mitos, hinos e imagens. Considerando a grande quantidade de fontes disponíveis nas quais podemos perceber esses aspectos na vida dos povos do antigo Oriente Próximo, me detive em selecionar um recorte de discussão, e de fontes, com elementos que podemos relacionar com a narrativa mítica de Tamar e com a ideia de prostituição sagrada apresentada nessa fonte.

Para entender Tamar e sua prostituição, é preciso trazer para discussão as deusas Inanna e Aserá, as quais já marcaram presença desde a introdução desse trabalho, mas que precisam contar suas histórias em alguns de seus hinos, mitos e artefatos arqueológicos.

A deusa Asherah (ou Ašerá), também conhecida como Astarte e Ashtoret é uma das divindades femininas do panteão cananeu, relacionada ao culto da fertilidade correspondente às forças da natureza que quando reativadas poderiam assegurar a desejada fertilidade do solo, dos animais e dos humanos (MONTALVÃO, 2009, p. 45). Bright (*apud* MONTALVÃO, 2009) afirma que o culto cananeu a essa divindade se caracterizava pela prostituição dos deuses, pelas práticas homossexuais e por vários ritos orgíacos.

Essa deusa aparece em várias fontes acadianas pelo nome de Ashratum/Ashratu e entre os hititas Asherdu, Ashertu, Aserdu ou Asertu. Asherah é geralmente considerada idêntica à deusa ugarita Athirat ou Atirat, conhecida também pelo epíteto de qnyT 'lm, “criadora de deuses”. (SCREMIN, 2013, p. 59-60). Nesse sentido, percebe-se que essa divindade era amplamente conhecida pelos povos da região do Crescente Fértil, não ficando restrita somente a seus registros nos mitos cananeus ou nas manifestações de repúdio expressadas pelos hebreus.

Mircea Eliade (2010) afirma que os registros em textos mitológicos sobre Aserá, foram encontrados em grande quantidade a partir de 1929 em escavações feitas em Ras Shamra, a antiga Ugarit e que teriam sido escritos entre os séculos XIV e XII a.E.C, nesses textos a deusa aparece como esposa de El, e posteriormente como consorte de Baal. John Gray

(1982) reafirma essa ideia, dizendo que “a correspondente feminina de El nos mitos de Ras Shamra é a deusa-mãe Athirat (a bíblica Asherah)” (p.70). Essa deusa estava intimamente ligada às questões relacionadas com a fertilidade, sendo também representada por aspectos da natureza, onde ela é a deusa representada como “Árvore da Vida entre os animais, que dependem dela para a sua subsistência” (p. 70), para o autor esse emblema sagrado que corresponde a Árvore da Vida vem sendo traduzido por “bosque”, que no Antigo Testamento é denominada “asherah (GRAY, 1982).

Guillermo Carbó (2012) menciona artefatos arqueológicos que têm relação com essas considerações de John Gray, ao apresentar algumas evidências extra bíblicas do culto à deusa Aserá por meio dos achados de J. L. Sarkey que em 1934 encontrou em Lakish os pedaços de um jarro do século XIII a.E.C e também outros elementos decorados com a árvore ligada a figura de Aserá rodeada de cabras e pássaros. Entre esses outros elementos mencionados, se destaca um recipiente esférico no qual ao invés da árvore se encontra um triângulo de pontos que pode ser qualificado como “triângulo púbico”, sendo que esse desenho está estampado quatro vezes no recipiente encontrado. Para Carbó esse triângulo pode ser um indicio de que a peça está ligada com a deusa da fertilidade que pode ser Aserá. (CARBÓ, 2012).

Essa ideia de uma deusa representada por imagens de um triângulo púbico, ou de um triângulo de cabeça para baixo, também pode estar próxima das representações da deusa Inanna, de mencionadas por Simone Dupla (2016a), que apresenta a imagem abaixo como ligada à deusa mesopotâmica em seus aspectos relacionados com a sexualidade:

Imagem 6 - Placa de argila. Fragmento de ex-voto, escavado na região de Diyala. Período Babilônico Antigo



Fonte: HILL, Harold; DELOUGAZ, Pinhas; JACOBSEN, Thorkild. Old Babylonian public buildings in the Diyala region. The University of Chicago Oriental Institute Publications 98. Chicago: University Chicago, 1990, p. 231. Disponível em: <<https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip98.pdf>>.

Outros achados arqueológicos citados por Carbó são as estatuetas encontradas em grande número na região da atual Palestina que datam dos séculos VIII a VI a.E.C e que tem como uma de suas características os peitos exagerados e desnudos, o que também pode indicar um culto à fertilidade e à sexualidade nessa região localizada no Crescente Fértil durante a antiguidade (CARBÓ, 2012).

Essa caracterização da deusa também é discutida pela pesquisadora Monika Ottermann (2004), quando ela destaca a presença de Ašerá em Israel na Idade do Bronze Médio (1800-1500 a.E.C), sendo a representação dessa deusa caracterizada como:

“Deusa-Nua”, destacando o triângulo púbico, emergindo também representações em forma de ramos ou pequenas árvores estilizadas, combinação que vem a ser denominada “Deusa-Árvore”. Na Idade do Bronze Tardio (1550-1250/1150 a.E.C), a Deusa-Árvore apresenta duas mudanças, aparecendo em forma de uma árvore sagrada flanqueada por cabritos ou como um triângulo púbico, que substitui a árvore. Neste período, já se nota a tendência de substituição do corpo da Deusa

pelos seus atributos, em especial a árvore (OTTERMANN *apud* CORDEIRO, 2007, p. 6).

Ašerá tem suas representações fortemente ligadas a aspectos da natureza, da fauna e da flora. Podemos encontrar aspectos muito semelhantes na deusa Inanna, que também rege os âmbitos da sexualidade e da fertilidade. Conforme pontuado anteriormente, a deusa Inanna é conhecida entre os Sumérios e identificada como Ishtar entre os Amorreus, Semitas e Assírios (GRAY, 1982), ela foi a deusa tutelar da cidade de Uruk, na antiga Mesopotâmia (DUPLA, 2016a, p. 16) e principalmente durante III Dinastia de Ur (c. 2150- 2100 a.E.C.) “foi associada ao desejo sexual e a energia libidinal” (DUPLA, 2016a, p. 93).

Simone Aparecida Dupla (2016a) que teceu discussões sobre a multiplicidade de âmbitos aos quais Inanna fora relacionada, afirma que ela foi regente de aspectos como o erotismo e a sensualidade, o amor conjugal, mas também do adultério, deusa de noivas e prostitutas, travestis e pederastas (DUPLA, 2016b, p. 493.). Sendo assim, Inanna foi justamente a deusa regente daquelas(es) que aos olhos de Yahweh, o deus dos hebreus, foram colocados no lugar comum da “abominação” (*to ‘ebah*) e da “per/versão” (*ra’*) a ser “exterminada” (*b’r piel*)” (SILVA, p.184, 2011), considerados como impuros, prostitutas e prostitutas, homossexuais, aqueles e aquelas que se rebelaram ao culto centrado no deus hebreu e queimaram seus incensos nos altares de deusas estrangeiras, provocando o ciúme de Yahweh.

Sendo assim, trazer essas vozes pervertidas e abominadas para o protagonismo desse debate é justamente escovar a história a contrapelo e realizar mais uma pequena parte da tarefa de redenção desses sujeitos que permaneceram nas entrelinhas e na subalternidade ao povo santo de Yahweh.

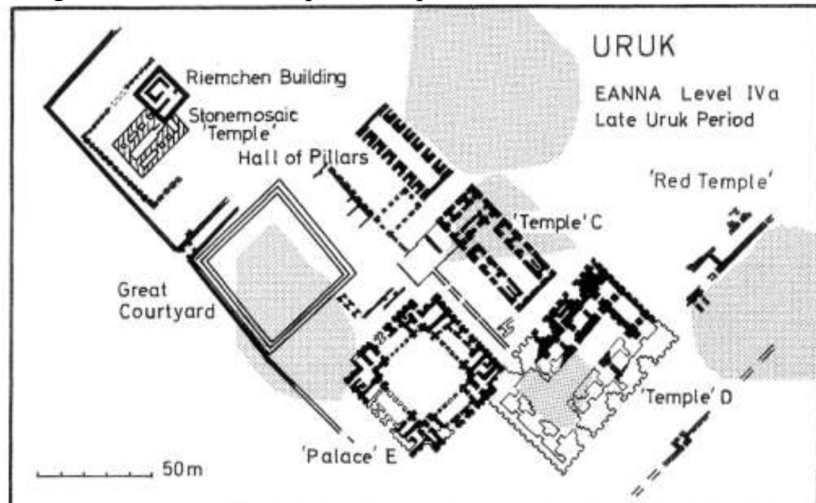
Se assumimos o “abominável” como alteridade necessária, é urgente engajar-se em uma interpretação que traga de volta suas vozes para o interior comunitário. Não irei aceitar a autoridade da apodítica. Minha metodologia e teoria subalternas me encaminham para o texto de outra forma: a “abominação” que se tenta demarcar é exatamente a rebeldia que deve ser recuperada (SILVA, 2011, p. 189).

Entre os espaços que precisamos encontrar debaixo de tapetes, temos os altares dedicados à Inanna, onde queimavam os incensos dos

abominados por Yahweh, um deles está localizado no templo de Uruk, o E-anna. Porém, o culto a essa deusa se estendeu por diferentes lugares do Crescente Fértil, alcançando o Abgal, em Umma, o Duranki, em Nippur, e o Edilmuna, em Ur. Nesses templos se construiu a casa da deusa, “com servos que a alimentavam, sacerdotes para entoar cantos, eunucos que prestavam serviços e sacerdotisas para cerimônias diversas” (DUPLA, 2012, p. 195).

No templo de Uruk foi encontrado um dos vestígios dos cultos dedicados à Inanna: o Vaso de Uruk Warka como ficou conhecido, datado de 320 a.E.C, que foi encontrado “no nível III do complexo templário do Eanna em 1940 durante a uma expedição de arqueólogos alemães. Foi produzido em alabastro e atualmente o vaso se encontra no Museu de Bagdá” (DUPLA, 2016a, p. 111-112). Assim como as narrativas escritas, essa peça arqueológica é capaz de presentificar os aspectos da deusa que estavam presentes no cotidiano dos habitantes dessa região do Crescente Fértil. Vejamos abaixo a imagem da planta do templo, bem como uma foto do vaso encontrado e o croqui feito das imagens da parte superior do mesmo vaso:

Imagem 7 - Planta do complexo templário do E-anna em Uruk.



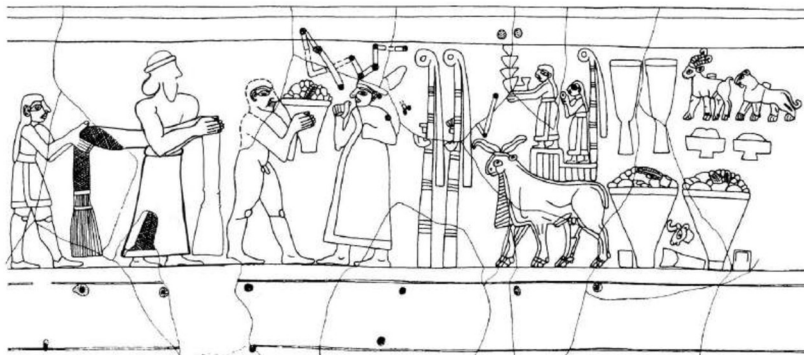
Fonte: NISSEN, Hans J. The archaic text from Uruk. JSTOR: World Archaeology, vol.17, n.03, fev/2005. (DUPLA, 2016a, p. 112)

Imagem 8 - Vaso de Uruk.



Fonte: Foto de Zainab Bahrani, (2003, p. 12). Mais fotos encontram-se disponíveis pelo University of Chicago Oriental Institute. Disponível em: <http://oi-archive.uchicago.edu/OI/IRAQ/dbfiles/objects/14.htm>.

Imagem 9 - Detalhe superior do Vaso de Uruk (quarta faixa).



Fonte: SUTER, E. Claudia. Human, Divine or Both? The Uruk Vase and the Problem of Ambiguity in Early Mesopotamian Visual Arts. In: *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*. Eds. Marian Feldman and Brian Brown. Berlin: Walter de Gruyter, 2014, p.551. (DUPLA, 2016a, p. 119).

O cenário apresentado na parte superior do vaso mostra um contexto de oferendas e traz elementos que indicam a contextualização de

um espaço sagrado, nesse espaço está uma personagem em destaque: ela encontra-se descalça, tem cabelos longos e uma espécie de arranjo na cabeça, ao que parece ela indica a entrada desse espaço sagrado³⁴ e estaria recebendo as oferendas trazidas. O personagem que está como primeiro da fila portando uma dessas oferendas encontra-se aparentemente nu e com seu pênis a mostra. Para Simone Aparecida Dupla (2016a, p. 119) “esta personagem é interpretada geralmente como uma sacerdotisa de Inanna”, ou mesmo como a própria deusa, porém, “os traços, a pose imponente e a localização na entrada do recinto parecem indicar que seria a sumo sacerdotisa”, talvez uma referência a Ninshubur³⁵, a fiel sacerdotisa de Inanna.

Essa personagem que pode ser uma sumo sacerdotisa do templo da deusa Inanna, está vestida da cabeça aos calcanhares com uma espécie de túnica longa. Esse aspecto nos remete a outra personagem, a própria Tamar, que para se colocar como prostituta na entrada de Enaim cobre-se com um véu. Esse véu também pode ser compreendido como uma túnica ligada à função de sacerdócio nos templos de deusas ligadas à sexualidade e fertilidade, considerando que em 2Reis, 23: 7 é mencionada a reforma religiosa em Judá, na qual teria ocorrido a demolição das casas dos

³⁴ Um dos elementos que indica essa entrada em um espaço sagrado são as tamareiras logo atrás da sacerdotisa, visto que tamareiras estão ligadas à deusa Inanna:

Atrás dessa personagem (da sacerdotisa) encontram-se as figuras de duas tamareiras, denominados MUŠ, a franquear a entrada. Claudia Suter propõe que os MUŠ, que ela qualifica como padrões de Inanna, teriam como função representar a delimitação do espaço sagrado. Estes seriam marcadores de numinosidade, pois sinalizam a presença da respectiva divindade em um determinado lugar, objeto ou pessoa. Além disso, a presença desse símbolo impediria a interpretação de que a mulher a frente do recinto fosse a deusa. Daí a acreditar que o recinto se refere a um espaço sagrado, porque demarcado pelo MUŠ, que representa a presença e a propriedade da divindade (DUPLA, 2016a, p.120).

³⁵ Simone Aparecida Dupla (2016a) afirma que a personagem que aparece na entrada do recinto esculpido no vaso seria uma referência a “Ninshubur, a fiel sacerdotisa de Inanna, que aparece em muitas histórias da divindade como coparticipe de suas aventuras, sempre pronta a zelar pelo culto e executar fielmente as palavras de sua senhora” (p. 120). Menções a Ninshubur também aparecem dez vezes na antologia de poemas traduzidos por Helena Barbas (2004), no poema “Descida de Inanna aos Infernos” consta que “O pagem/aia Ninshubur caminhava a seu lado – ao lado de Inanna – (p. 21)”, já no poema “Traição” aparece a seguinte passagem: “A Santa Inanna disse a Ninshubur: Meu sempre leal servo, minha aia de palavras agradáveis, meu mensageiro de palavras verdadeiras, conhecida pelo bom julgamento, senhora do Templo de Akkil” (p. 11).

prostitutos sagrados, que estavam no Templo do próprio Yahweh, dentro do qual as mulheres teciam véus para a deusa cananeia Aserá. De acordo com as notas do tradutor, esse “véu”, seria o *baddîm*, que pode-se compreender como vestes, segundo o grego *chettein* (*chiton*) – no caso das mulheres o *peplos* -, aproximado de *ketin*, o linho, segundo o assírio-babilônico *kitu* e o hebraico *ketonet*: túnica.

Além da túnica, outro elemento da narrativa de Tamar que podemos identificar na imagem do vaso está relacionada aos caprinos. No vaso, podemos observar imagens de caprinos que aparecem por inteiro e também a cabeça de um caprino que se encontra acima daquilo que parece ser uma pedra destinada a sacrifícios. Assim a sacerdotisa do templo de Inanna, coberta por uma túnica recebe o caprino para sacrifício se assemelhando ao contexto de Tamar, para a qual Judá oferece um cabrito de seu rebanho em troca de prazer sexual, mas quando envia a oferenda por intermédio de seu amigo Adulamita (GÊNESIS, 38: 20) a mulher já não está mais na encruzilhada no caminho de Timná, despertando assim um desconforto no patriarca que manifesta o receio de que a *qdshah* o menospreze (GÊNESIS, 38: 23).

Nos poemas dedicados a deusa Inanna, ela governava e decreta o destino do rei por meio do intercuro sexual, assim como Tamar decreta o destino do pastor Judá quando ele se envolve sexualmente com ela e, nesse momento, gera sua descendência, a qual pertence a uma linhagem considerada muito importante na história do povo hebreu. Inanna decreta o destino do rei que personifica o pastor Dumuzi, conforme podemos observar na narrativa do hino que foi apresentado e contextualizado pelo renomado assiriólogo Samuel Noah Kramer (1972), de acordo com o qual esse hino teria sido chamado de “(la) Bénédiction de Šulgi³⁶”. Šulgi foi o rei que governou Ur no final do terceiro milênio, e esse hino narra a viagem desse rei até o santuário de Inanna, onde ele descarrega animais para oferecer em sacrifício à deusa e, assim, ela entoava-lhe um cântico apaixonado:

³⁶ (a) Consagração de Šulgi.

Quando para o touro selvagem, para o Senhor, eu
 ter-me-ei banhado,
 Quando para o pastor Dumuzi, eu ter-me-ei
 banhado
 Quando com... eu terei enfeitado meus lados
 Quando com âmbar eu terei recoberto minha boca
 Quando com kohl eu terei pintado meus olhos,
 Quando suas belas mãos, minhas costas terão
 apertado.
 Quando o senhor estendido do lado de Inanna, o
 pastor Dumuzi,
 Com leite e creme terá alisado (?) o peito,
 Quando na minha vulva ele terá colocado sua
 mão...
 Quando como seu navio negro ele o terá...
 Quando como seu navio "estreito", ele o terá...
 Quando sobre o leito, ele ter-me-ei acariciado,
 Então eu acariciarei meu senhor, um doce destino
 eu lhe decretarei,
 Eu acariciarei Šulgi, o pastor fiel, um doce destino
 eu lhe ordenarei,
 Eu acariciarei suas costas, o cargo de ser o pastor
 do país,
 Eu o decretarei para seu destino (...) ³⁷ (KRAMER,
 1972, p. 131-132) (Tradução nossa).

Podemos perceber nesse hino que o rei enfaticamente reivindica o estatuto do pastor Dumuzi, se colocando assim no posto de marido de Inanna, fator que lhe confere também legitimidade para governar Ur ao lado da deusa. Esse contexto é bastante próximo do *hièros gámos* que foi

³⁷ Quand pour le taureau sauvage, pour le seigneur, je me serai baignée,

Quand pour le berger Dumuzi, je me serai baignée.

Quand avec ... j'aurai paré mes flancs.

Quand avec de l'ambre j'aurai enduit ma bouche

Quand avec du kohl j'aurai peint mes yeux,

Quand de ses belles mains mes reins auront été pétris,

Quand le seigneur, étendu au côté d' Inanna, le berger Dumuzi,

Avec du lait et de la crème aura lissé (?) le sein,

Quand sur ma vulve il aura posé sa main,...

Quand comme son vaisseau noir il l'aura...

Quand comme son vaisseau « étroit » il l'aura...

Quand sur le lit il m'aura caressée,

Alors je caresserai mon seigneur, un doux destin je décréterai pour lui,

Je caresserai Šulgi, le berger fidèle, un doux destin je décréterai pour lui,

Je caresserai ses reins, la charge d'être le berger du pays,

Je la décréterai pour son destin(...)

discutido anteriormente. Percebemos ainda, por meio desse hino, que as narrativas referentes à Inanna têm recorrentes relações com o intercuro sexual, visto que a deusa governava o sexo em três modalidades principais: como reprodução³⁸ - como sobrevivência e energia criadora -; como prazer - sensual ou selvagem -; e o sexo como sagrado - meio de conhecimento e encontro com o divino (DUPLA, 2016a). É a partir dessas três esferas ligadas ao sexo que a deusa “governou os homens e suas instituições sempre marcando seu território a partir de seu leito” (DUPLA, 2016a, p. 124), da mesma forma que Tamar, em troca de prazer sexual, governou Judá apropriando-se dos pertences que expressavam seu poder como patriarca e pastor entre os hebreus.

O destino que Tamar decreta para Judá está justamente relacionado com a fertilidade, aspecto que podemos perceber no Poema à Inanna no contexto do rito de casamento sagrado (*hièros gámos*), em uma narrativa na qual se relaciona o intercuro sexual com a deusa a tarefas ligadas a fertilização da terra. Assim como Tamar em seu intercuro sexual com o pastor Judá ara sua vulva com o sêmen do patriarca que lhe gera filhos gêmeos Inanna também têm seu intercuro sexual com Dumuzi:

Para mim, minha vulva
 Para mim, o monte elevado,
 Para mim, a virgem, para mim, quem a cultivará?
 Minha vulva, terra regada para mim,
 Eu, a Rainha, quem trará o touro?
 A quem replica a resposta esperada:
 O Dama soberana, o Rei a cultivará para você,
 Dumuzi, o Rei, a cultivará para você.
 E a deusa responde alegremente:
 Ara minha vulva, homem do meu coração.³⁹⁴⁰
 (KRAMER, 1972, p. 123).

³⁸ Destaco aqui que a ideia de reprodução como atributo de Inanna se refere à reprodução no contexto da fauna e da flora e não como reprodução humana.

³⁹ Pour moi, ma vulve,
 Pour moi, le monticule élevé,
 Pour moi, la vierge, pour moi, qui la labourera?
 Ma vulve, terre arrosée, pour moi,
 Moi, la Reine, qui amènera le taureau?
 A quoi réplique la réponse attendue:
 O Dame Souveraine, le roi la labourera pour toi,
 Dumuzi, le roi, la labourera pour toi.
 Et la déesse de rétorquer joyeusement:
 Laboure ma vulve, homme de mon coeur.

⁴⁰ Minha tradução.

Dentre os mitos, um dos que expressam essa referência à Inanna como deusa ligada à sexualidade e fertilidade é conhecido por “A ida de Istar ao mundo dos mortos” (MCCALL, 1994) ou mais corretamente chamado de “Descida ao Mundo Inferior” (OTTERMANN, 2006), do qual podemos trazer para discussão o seguinte trecho:

Nenhum touro cobria as vacas, nenhum jumento
emprenhava suas fêmeas,
Nenhum homem engravidava uma moça nas ruas,
O homem jovem dormia no seu quarto particular,
A moça dormia na companhia de suas amigas
(MCCALL, 1994, p. 70).

Nessas linhas, fica explícita a regência de Istar sobre a fertilidade. Quando a deusa se ausenta do mundo dos homens e vai para o mundo inferior todas as atividades sexuais e de procriação ficam completamente estagnadas, tanto entre pessoas, quanto entre animais, dessa forma, a vida na terra não pode acontecer em nenhum aspecto sem os poderes ligados à essa deusa.

Na Antologia de Poemas dedicados à Inanna, traduzidos por Helena Barbas (2004), narrativas que relacionam tarefas agrárias com atividade sexual e fertilidade também aparecem de forma explícita, ressaltando ainda os aspectos da deusa ligados à sexualidade e à voluptuosidade:

Vigorosamente:
(...)Vigorosamente ele cresceu
Vigorosamente ele cresceu e cresceu
Regou-a – sendo alface!
No seu jardim negro do deserto suportando muito
jejum
O meu querido da sua mãe,
A minha haste de cevada cheia de encanto no seu
sulco,
Regou-a – sendo alface,
Assim o fez o meu amado – uma verdadeira
macieira com fruto na ponta –
Regou-a – sendo um jardim!(...)
Oh meu amado que de repente fizeste coisas doces
A tudo dentro de mim até ao umbigo,
O meu querido de sua mãe
Oh meus membros de mel do deserto, querido de
sua mãe,
Tu regaste-a, sendo alface. (p. 3)

Alface

Sendo alface a minha lã, ele regá-la-á,
 Sendo alface de buxo, ele regá-la-á,
 E tocará o pássaro dubdub no seu ninho!
 A minha ama estremeou-se a preparar-me,
 Cardou alto a minha lã à maneira do veado,
 Penteou-a delicadamente,
 E endireita-me os escudos do meu peito, «Possa ele vir!».
 Deixem que ele venha! Até à minha lã, sendo
 a mais agradável das alfaces (...) (p. 4)

Nesses poemas, podemos perceber o uso de metáforas ligadas a elementos da fauna e da flora para se referir ao ato sexual. Simone Aparecida Dupla (2016a) já destacava o uso dessas metáforas, afirmando que na linguagem mesopotâmica o desejo de entrar no jardim, também significava um desejo de satisfação sexual, por isso, o órgão sexual feminino foi comparado a um jardim – assim como a deusa Ašera está ligada à ideia de “bosque” - e “o órgão masculino por vezes era relacionado à macieira” (DUPLA, 2016a, p. 106), além disso,

Arar, por exemplo, era aplicado para a primeira penetração na vagina. Lã e alface se referiam aos pelos púbicos; regar a alface⁴¹ era ter relações

⁴¹ Essa questão da “alface” como um elemento que faz referência a um aspecto erótico aparece também em um mito egípcio bastante conhecido, o mito “Das contendias de Hórus e Seth”. Nesse mito a “alface” era o alimento consumido por Set, sendo que quando essas alfaces são regadas com o sêmen de Hórus e depois consumidas por Set ele fica gravido:

Hórus a Ísis – Vem, minha mãe Ísis, vem e vê o que Set me fez! Ele abre a mão e mostra-lhe o esperma de Set, ela dá um grito, apanha sua faca, corta a mão (de Hórus) e lança-a na água. Então faz nova mão para ele. E ele pega uma porção de unguento perfumado e passa-o no pênis de Hórus. Ela faz (assim) com que (o pênis) fique ereto, coloca-o sobre um pote e (ao ejacular) deixa seu esperma escorrer ali. Pela manhã Ísis vai com o esperma de Hórus à horta de Set. Agora nessa fase da mitologia “Das contendias de Hórus e Seth”, a mãe de Hórus sabendo do significado daquele ato, num eventual julgamento em um tribunal, tratou logo de fazer algo que invertesse aquela situação. Ísis foi logo ao servo de Seth e perguntou-lhe qual era o legume que Seth se alimentava, o hortelão disse que era alface: Então Ísis esparge o esperma de Hórus nele. (depois) Set chega, conforme sua rotina diária, e de hábito comeu alface. Por isso

sexuais. A vulva na sociedade mesopotâmica era representada como potência sexual e tornou-se o principal foco de erotismo mesopotâmico, segundo Gwendolyn Leick, também era o principal instrumento de sexualidade feminina (DUPLA, 2016a, p. 102).

Atendendo-se a essas orientações sobre a forma de construção dessas narrativas pelos mesopotâmicos, é possível compreender mais significativamente o conteúdo desses poemas, percebendo o desejo expresso de Inanna por Dumuzi e as questões em torno de uma prática sexual que se desenrola nessa descrição que traz a alface, a lã, a vulva, o jardim e a macieira como elementos chaves para compreensão da relação entre a deusa – ou sua personificação – e o deus – ou o rei –.

Por estar presente em ritos de sexualidade e fertilidade e ser considerada a deusa da cópula por excelência (DUPLA, 2012, p. 203) é que Inanna foi considerada deusa regente e muitas vezes comparada com a prostituta em composições que lhe foram dedicadas, tanto no que se refere à ideia de prostituição ligada ao sagrado nas atividades sexuais de sacerdotisas do seu templo e mesmo no que tange a personificação da deusa em uma hierodula no *hièros gámos*, quanto nas prostitutas que trabalhavam em cervejarias e nas ruas da cidade. Simone Dupla (2016a) cita um desses hinos que está disponível no acervo do Corpus Eletronic of Sumerian Literature, no qual a deusa é associada à noite e a função do prostíbulo:

(...) Como uma prostituta que você vai até a taberna (...). Quando os servos deixam os rebanhos soltos, e quando o gado e ovelhas são devolvidos ao curral e o aprisco, então, minha senhora, como os pobres sem nome, você veste apenas uma única peça de roupa. As pérolas de uma prostituta são colocadas em torno de seu pescoço, e você provavelmente solicita um homem na taverna (DUPLA, 2016a, p.103).

Nesse trecho, é descrita uma situação de final de tarde onde as pessoas terminam seus trabalhos de pastoreio e, nesse sentido, estão livres para ir à taberna, no lugar onde está Inanna como deusa protetora das

ele fica grávido com o esperma de Hórus (SILVA, 2012, p. 80).

prostitutas e cervejeiras. Thorkild Jacobsen (1976 *apud* DUPLA, 2016a) relaciona a descrição da deusa em alguns poemas como “estrela do entardecer”, a essa ideia do anoitecer que é momento de brincar e dançar. A mesma relação é feita com a deusa enquanto Istar que era chamada Grande Deusa Har, ou Mãe das Prostitutas” (Walker *apud* QUALLS-CORBETT, 1988, p.41), inclusive, um antigo “entalhe numa parede de mármore retrata Istar sentada à beira de uma janela, num contexto onde essa pose é considerada típica de uma prostituta e ela fica conhecida como “Kilili Mushriti”, ou “Kilili que se inclina para fora”, diz ela: “Uma compassiva prostituta sou eu” (Hall *apud* QUALLS-CORBETT, 1988, p.41).

Essa ideia da deusa Inanna como mãe das prostitutas estava presente nas crenças e no cotidiano da população mesopotâmica, um exemplo disso é que podemos encontrar menções a isso em um encantamento de amor sumério:

Conjuro amoroso sumério

A jovem que presta na rua seus serviços, a jovem, a prostituta, a filha de Inanna que presta seus serviços nas pousadas é toda manteiga, é toda nata, é a vaca, a suprema mulher Inanna, o armazém de Enki. A jovem, quando se senta, é um pomar de maçãs florido, quando se encosta é a alegria do varão. Estendo a ela meu querer, o querer do meu carinho, estendo a ela a mão, a mão do carinho, dirijo até ela meu pé, o pé do carinho (...). Quando tiveres vertido nata de uma vaca pura, leite de uma vaca-mãe, nata de uma vaca, nata de uma vaca branca em uma taça verde e tiveres tocado com eles (o leite e a nata) os peitos da jovem (...). Que a jovem não me feche a porta aberta, nem descuide de seu filho que chora, e que venha atrás de mim (LÓPEZ; SANMARTÍN, 1993, p, 421-422 *apud* POZZER, 2008, p. 184).

Por se tratar de um encantamento, um conjuro, provavelmente a narrativa dessa fonte circulava entre a população, sendo de amplo conhecimento, o que leva a crer que a ideia de Inanna relacionada com a prostituição e com a satisfação sexual era amplamente difundida. Nesse excerto, podemos perceber, conforme pontua Kátia Maria Paim Pozzer (2008) que se recorre ao uso de uma linguagem figurada para falar sobre os atributos da deusa, e da mulher, como “provedora de alimento e de

vida” (p. 184), visto que é colocada como um pomar frutífero que promove alegria no homem, o armazém que satisfaz Enki.

Para além do espaço das tavernas e cervejarias, a deusa também é colocada como hieródula no rito do *hièros gámos*, conforme podemos perceber no poema abaixo:

O rei dirige-se com a cabeça erguida ao colo santo,
 Ele se dirige com a cabeça erguida ao colo santo de
 Inanna,
 O rei vindo com a cabeça erguida,
 Vindo à minha rainha com a cabeça erguida...
 Abraça a Hieródula... (PEREIRA *apud* QUALLS-
 CORBETT, 1990, p. 32).

Nesse contexto, a hieródula se encontra em um rito de fertilidade e prosperidade para o ano que se inicia, em um espaço e tempo sagrados. É esse aspecto de Inanna, tanto como prostituta da taverna quanto como prostituta no templo e hieródula sagrada (DUPLA, 2012) que é justamente um fator que nos interessa muito para compreender a ideia da prostituição sagrada de Tamar e como esse fenômeno presentifica as relações entre Tamar e Inanna, ou mais especificamente entre os povos do Crescente Fértil.

Essa ideia de prostituição sagrada está permeada por todos os fenômenos que foram discutidos até aqui, ou seja, pelo aspecto de sexualidade e fertilidade das deusas cultuadas na região do Crescente Fértil. Mas para aprofundar o debate em torno disso é importante compreender as múltiplas possibilidades de compreensão nas quais a ideia de “prostituição sagrada” está mergulhada e as formas de expressão terminológica que essa ideia pode apresentar. Nesse caso, para a alegoria a “situação da palavra adquire a dimensão de uma profusão de significados” (BORGES, 2012, p. 58), o ser humano “com o falatório das várias línguas mergulha na consciência de poder conferir às coisas outros significados” (BORGES, 2012, p. 58), ou seja, aquilo que é traduzido pura e simplesmente por “prostituição”, no termo original e para os povos do Crescente Fértil consistia de práticas que poderiam carregar múltiplos significados.

Essa multiplicidade de significados, aliás, estava presente mesmo na antiguidade, onde o que era profano para os hebreus consistia de uma prática sagrada aos mesopotâmicos e cananeus, visando cultuar divindades femininas ligadas à sexualidade e à fertilidade. Sérgio Aguiar Montalvão (2009) afirma que as mesmas práticas de atividade sexual que

são encontradas entre egípcios, cananeus e mesopotâmicos como divinizadas, são condenadas pelo regulamento de Levíticos vigente entre os hebreus.

Sobre essa questão da terminologia, que já passou por algumas considerações na introdução, Sérgio Aguiar Montalvão (2009) cita o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (p. 1321-1324) para afirmar que os prostitutas e prostitutas cultuais são considerados como *qdoshim* e *qdshot* e podem também ser chamados de santos e santas, por serem separados para o serviço sagrado. Tanto o substantivo *godesh* quanto o adjetivo *qadosh* transmitem a ideia de santidade. Nesse sentido, esse adjetivo não poderia servir para qualificar a prostituta da taverna ou da cervejaria, nem para ser sinônimo de mulher adúltera ou traidora, pois está intrinsecamente ligado ao sagrado e a atos de culto, logo, é a prostituição cultual que possui este sentido, por ser uma prática em que as mulheres que “serviam nos santuários idólatras foram denominadas *qdshot*, “prostitutas cultuais”” (MONTALVÃO, 2009, p.13).

Fernando Cândido da Silva (2011) também faz uma crítica a esses termos, justamente por suspeitar de uma hermenêutica oculta que as traduções bíblicas guardam. Ao discutir sobre os abomináveis aos olhos de Yahweh, o autor mantém os termos *qedexah* e *qadex* em hebraico, afirmando que esses sujeitos foram classificados como prostituta e prostituto sagrados. Além disso, Cândido (2011) esclarece que a raiz *qdx* não possui qualquer ligação com a raiz *znh*, a qual não teria essa ligação com o sagrado e o culto. Sendo assim, essas pessoas ligadas à raiz *qdx* são consideradas, ou acusadas de - no caso dos hebreus - como santos ou consagrados. Mas a quem eles são consagrados se torna uma discussão bem mais complexa que pode encontrar um sentido se a hipótese de que a deusa Axerah fora conhecida também como *Qudxu* for plausível. De fato, o que podemos afirmar é que a *qedexah* e o *qadex* não serviam à Yhvh e foram por ele abominados (SILVA, 2011).

Sobre essa questão da diferença entre a *qedesha*, como prostituta sagrada, e a *zonah*, André Chouraqui (1990) afirma que existe uma distância considerável entre as duas, sendo que ambas se dedicavam à práticas relacionadas a satisfação sexual, mas enquanto à *zonah* serve ao humano a *qedesha* é sacerdotisa de um ídolo, ou uma deusa. Para o autor, Tamar é tomada por Judá enquanto uma *qedesha*, e ainda assim o patriarca não hesita em barganhar seus serviços, mesmo sabendo o que isso significa aos olhos de seu deus Yahweh. (CHOURAQUI, 1990). Sérgio Aguiar Montalvão (2009) também afirma que no caso da narrativa de Tamar, em gênesis 38, aparecem ambos os termos já citados, tanto

qdshah - nos versículos 21 e 22 -, quanto *zonah* - nos versículos 15 e 24 -, na perspectiva do autor, isso pode indicar que o termo *zonah*, em algumas narrativas, pode estar ligado a questões culturais e ritualísticas. Ainda sobre essa questão da terminologia e buscando compreender como ela aparece entre os diferentes povos do Crescente Fértil, Smith (*apud* MONTALVÃO, 2009) afirma que:

A *qadištu* da Babilônia e da Assíria possui um equivalente encontrado no *qadesh* e na *qdshah* da Bíblia Hebraica. Smith observa que a primeira menção dos *qdoshim* e das *qdshot* na Bíblia Hebraica foi nos dias de Roboão, ao demonstrar que a prática era bastante antiga e que persistiu até o final do reino unido de Israel. Para Brooks, é conspícuo que a *qadištu* (NU GIG) não era frequentemente mencionada nos códigos acadêmicos legais. Contudo, afirma que a *qadištu* mesopotâmica era uma prostituta do templo que se estabeleceu ali há algum tempo atrás; ela é frequentemente mencionada na literatura religiosa, especialmente em conexão com o culto de Ishtar. O Código de Hammurabi menciona-a em apenas uma lei, parágrafo 181, (p. 23).

Um termo que também é recorrentemente utilizado nas traduções é “hieródula”, o qual pode ser usado para indicar a prostituta sagrada, pois de acordo com o American Heritage Dictionary (2017), teria o sentido de alguém que serve em um templo antigo estando a serviço de uma deidade específica. A palavra deriva da raiz grega *hieros* – da mesma forma que *hièros gamos* –, que significa sagrado ou santo – assim como *qdoshim* –, e essa palavra, por sua vez, relaciona-se a uma forma anterior ligada a “palavras denotando paixão” (QUALLS-CORBETT, 1990, p. 32). Encontramos o mesmo significado no termo sumério *lukur* que, de acordo com Jean Bottéro (2001), seria uma “serva do templo” ou “hieródula”.

Uma fonte descreve diretamente a prática chamada de prostituição sagrada está em um dos escritos de Heródoto⁴², historiador grego do século V a.E.C:

⁴² É preciso desconfiar dessas afirmações de Heródoto, considerando que não existe nenhuma comprovação de que ele realmente presenciou ou teve informações confiáveis a respeito dessas práticas de prostituição nos templos.

O costume babilônico... compele toda mulher daquela terra, uma vez na vida, sentar-se no templo do amor e ter relações sexuais com algum estranho; os homens passam e fazem a sua escolha. Não importa a quantia em dinheiro; a mulher nunca recusará, pois isto seria pecado, o dinheiro intermediando esse ato tornado sagrado. Depois do intercurso sexual, ela se tornara santa aos olhos da deusa, e ia embora para casa; daí para frente, não há suborno, por maior que seja, que a faça voltar. Assim, pois, as mulheres altas e belas ficam logo livres para partir, enquanto as feias têm que esperar muito tempo, por não preencherem os requisitos da lei; algumas chegam a esperar por três ou quatro anos. Há um costume parecido com esse em algumas partes de Chipre (QUALLS-CORBETT, 1990, p. 43).

Nessa narrativa, Heródoto afirma que ainda no século V antes da Era Comum, no qual ele viveu, existia esse costume de se vender sexo no templo de uma deusa cultuada na região do Crescente Fértil, tendo registrado essa prática entre os mesopotâmicos e também na região de Chipre que é uma ilha no Mar Mediterrâneo, acima do Egito e de Israel. O escrito de Heródoto descreve uma prática ritualística que envolve um aspecto sagrado e de culto, pois faz com que a mulher se torne santa aos olhos da deusa, porém, após o rito essas mulheres não ficariam no templo como sacerdotisas, visto que voltariam para casa.

É importante discutir também, outros aspectos do conteúdo da descrição de Heródoto sobre essa prática que ocorre no templo. O autor afirma que a mulher não pode recusar o intercurso sexual com um estranho, pois isso seria um pecado, sendo assim, para tornar-se santa aos olhos da deusa todas as mulheres daquela região deveriam cumprir essa tarefa de “prostituição sagrada” sem ter o direito de recusar-se. Outro aspecto que também fica evidente é que, na prática que Heródoto descreve, as mulheres parecem não desejar permanecer no templo, já que quando ficam livres para retornarem às suas casas, elas jamais aceitariam voltar ao templo. Nesse sentido, é possível afirmar que a prática utilizada por Tamar como uma estratégia, partindo de sua espontânea vontade, não seria igualmente espontânea por parte dessas mulheres que se dedicam a esse intercurso sexual praticado no templo em troca de dinheiro, visto que, além da narrativa de Heródoto, podemos retomar ao Código de Hammurabi, onde no parágrafo 181 – que será retomado para discussão

logo a seguir - consta que “se um pai consagrou a deus (sua filha) como *nadītum*, *qadištum* ou *kulmaštum*” (p. 173), ou seja, a decisão de entregar a filha ao sacerdócio no templo é do pai, entre os mesopotâmicos.

Considerando esses fatores, não podemos afirmar que o fato dessas mulheres poderem praticar sexo estaria ligado à autonomia e liberdade, visto que tanto a narrativa de Heródoto quanto o Código de Hammurabi pontuam que essa prática de intercursos sexuais não dependia do desejo e da autonomia dessas mulheres, diferente de como isso aparece na narrativa de Tamar - que está inserida em um contexto Hebreu, no qual a prática de sexo por mulheres é totalmente proibida fora do casamento, mas a personagem planeja astuciosamente conquistar seus objetivos justamente por meio do intercuro sexual com seu sogro Judá. Não podemos deixar de considerar que, provavelmente, a narrativa desses mitos do Antigo Testamento foi produzida por homens hebreus, logo, Tamar ocupa esse espaço de protagonista e é considerada justa, mesmo praticando sexo fora do casamento, pois o resultado de suas práticas – a geração dos filhos – atende justamente aos objetivos do povo de Israel, de gerar uma linhagem e garantir a permanência das casas dos patriarcas.

Para além dessa prática descrita por Heródoto, podemos encontrar registros de mulheres que serviam nos templos como sacerdotisas, no período da antiga Babilônia. Astour (*apud* MONTALVÃO, 2009) afirma que nessa região havia numerosas categorias de prostitutas que eram divididas em dois grupos principais:

As prostitutas de rua (como *harimtu*, *šamhatu*, *kezretu*), e prostitutas do templo. As leis da Assíria Média reconhecem as duas classes: *harimtu* e *qadltu* (forma dialetal de *qadištu*), que correspondem à *qdshah* e à *zonah* bíblicas. (MONTALVÃO, 2009, p. 25).

De fato, percebemos que a existência de mulheres que serviam como sacerdotisas em templos de deusas e deuses cultuadas(os) na Mesopotâmia tem registro numa fonte importante atribuída a esse povo, mostrando que essa questão estava presente na organização social da mesopotâmia, já que o Código de Hammurabi traz leis específicas sobre as condições do direito de herança dessas mulheres:

§ 180 Se um pai não deu um dote à sua filha, *nadītum* de um *gagûm* ou *sekretum*, depois que o pai morrer ela receberá dos bens da casa paterna uma parte como a de um herdeiro: enquanto ela

viver terá usufruto, mas sua herança é de seus irmãos.

§ 181 Se um pai consagrou a deus (sua filha) como *nadītum*, *qadištum* ou *kulmašītum* e não lhe deu um dote de presente, depois que o pai morrer, ela receberá dos bens da casa paterna 1/3 de sua herança; enquanto viver, ela terá usufruto, mas sua herança é de seus irmãos (BOUZON, 1992, p. 172-173).

Emanuel Bouzon (1992) coloca em notas explicativas maiores informações a respeito dessas mulheres dedicadas ao culto, afirmando que os parágrafos 180 e 181 são destinados justamente a “regulamentar os meios de subsistência de um grupo de mulheres, consagradas ao serviço do culto, e que não receberam de seu pai um dote” (p. 173). Mais que isso, o autor também faz discussões a respeito das terminologias, afirmando que o parágrafo 181 trata de três classes diferentes de sacerdotisas:

O §180 determina que uma *LUKUR GÁ.GLA* = “uma *nadītum* de convento” e uma *ZI.IK.RU.UM*, que durante a vida de seu pai não receberam dele uma *šeriktum*, deverão, após a morte deste, receber, *i-na NÍG.GA. É A.BA zī-ir-tam ki-ma ap-lim iš-tem*: “dos bens da casa paterna uma parte como (a) de um herdeiro” (...) (BOUZON, 1992, p. 172).

Sobre o parágrafo 181, o autor afirma que:

Šum ma a-bu-um LUKUR NU.GIG ù lu NU.BAR a-na DINGIR iš-ši-ma še-ri-ik-tam la iš-ru-uk-ši-im: “Se um pai consagrou a deus (sua filha) como *nadītum*, *qadištum* ou *kulmašītum* e não lhe deu um dote de presente”. A expressão acádica *ana ilim našu* significa sem dúvida, “consagrar ao serviço de deus”. O parágrafo trata de três classes diferentes de sacerdotisas. A primeira introduzida pelo sumerograma *LUKUR* que corresponde ao título acádico *nadītum*, já foi tratada acima. A segunda é descrita pelo sumerograma *NU.GIG*, que corresponde ao acádico *qadištum*. A terceira classe é denominada *NU.BAR*, cujo equivalente é a sacerdotisa babilônica *kulmašītum*” (BOUZON, 1992, p. 173).

Além de serem diferenciadas em classes de sacerdotisas expressas nas três diferentes terminologias, essas mulheres dedicadas aos serviços do templo também podiam gozar de privilégios dependendo do deus a quem eram consagradas. O §182 do Código de Hammurabi, por exemplo, coloca que

Se um pai não de um dote à sua filha *nadītum* do deus *Marduk* de Babel, e não lhe escreveu um documento selado, depois que o pai morrer, dos bens da casa paterna, ela dividirá, juntamente com seus irmãos, 1/3 de sua herança, mas não assumirá serviço *ilkum*. Uma *nadītum* Marduk poderá dar sua herança lá onde lhe agradar (BOUZON, 1992, p. 174).

Já nas narrativas da Torá e da Bíblia de Jerusalém, podemos considerar que o termo utilizado para descrever Tamar seria ligado à “prostituta sagrada”, sendo que Montalvão (2009) afirma que esse termo pode ser traduzido por *qdashah*, ou *qedesha* para André Chouraqui (1990), termo que podemos colocar como equivalente à *qadištum* do Código mesopotâmico, conforme pontuado anteriormente. É interessante perceber também, a questão da preocupação específica com esse grupo de mulheres com relação ao seu sustento e direito à herança, indicando a possibilidade de que uma parcela significativa dessas mulheres não se casava (BOUZON, 1992).

No parágrafo §182 do Código de Hammurabi, aparece também o elemento do selo, mais especificamente de um documento selado, mesmo objeto pertencente a Judá que é apropriado por Tamar, reafirmando mais uma vez a importância desse objeto no que concerne à comprovação de legitimidade da palavra do patriarca em documentos na região do Crescente Fértil, da mesma forma em que a função desse objeto chamado de “Selo-Cilíndrico” aparece em outras leis do Código de Hammurabi (BOUZON, 1992) no sentido de legitimar documentos, conforme será tratado no capítulo 3 com mais profundidade.

Outro aspecto interessante a ser percebido nos parágrafos do código é o sumerograma *NU.GIG*, que de acordo com Emanuel Bouzon (1992), corresponde ao acadico *qadištum*. Em uma versão anterior do Código de Hammurabi – 2ª edição de 1976 – Bouzon afirma que “etimologicamente *qadištum* (sumerograma *NU.GIG*) significa consagrada” (p. 82), no caso a mesma palavra utilizada para se referir à Tamar no versículo 21 da Torá: “Aonde está a consagrada (à

prostituição)” (p. 112). Porém, Bouzon afirma que esta “era uma classe de mulheres consagradas à divindade, mas, em geral, independentes do templo e não obrigadas ao celibato” (p. 82), porém, de acordo com Renger (1967 *apud* BOUZON, 1976) não estaria comprovada a sua relação com o culto da prostituição sagrada, sendo que, para o mesmo autor, a “*kulmašītum* (sumeriograma *NU.MAŠ*)” (p. 82), uma outra classe feminina de pessoas cúlticas que provavelmente estaria relacionada com a prostituição sagrada.

Porém, de acordo com *A Concise Dictionary of Akkadian* (BLACK; GEORGE; POSTGATE, 2000) a raiz *qdš*, com sumerograma *NU.GIG*, significa “status of a *qdš*-cultic servant” (p. 282), ou seja, uma ou um serva(o) cultica(o) ou do templo. Nesse sentido, com todos os cuidados que busco ter, considerando que não é possível comprovar essa ligação entre o sumerograma *NU.GIG* com a ideia de prostituição sagrada, ainda assim é possível relacionar, além de Tamar, a deusa Inanna com a *qadištum*, visto que esse termo aparece traduzido como “santa” em um dos poemas dedicados à deusa da antologia traduzida por Helena Barbas (2004), no qual também são mencionadas mulheres que como prostitutas que desfilam diante da deusa:

Estrela da tarde

(...) A santa [*NU-GIG*], que chegou do alto,
Eu louvarei!

A grandiosa rainha do Céu, Inanna (...)

Cativos com jugos ao pescoço lamentam lhe a sua sorte

- diante da santa Inanna, diante dos olhos dela,
desfilam -

Donzelas e velhas enrugadas, de cabelo encaracolado como as prostitutas

- diante da santa Inanna, diante dos olhos dela,
desfilam -

Adagas e maças enraivecem-se diante dela

- diante da santa Inanna, diante dos olhos dela,
desfilam – (BARBAS, 2004, p. 14-15)

O termo *NU-GIG* também é analisado por Simone Aparecida Dupla (2012) que considera-as como hieródulas que povoavam os recintos do templo. Essa ideia encontra dialogo com Jean Bottéro (2001), quando o autor afirma que muitas sacerdotisas parecem ter realizado práticas ligadas à prostituição na Mesopotâmia, sendo que nos registros desse povo podemos o termo sumério *NUGIG* que é equivalente a *Qadištu*

e em acadiano significa “a consagrada”. Conforme contextualizado, além de mencionar um termo que faz referência às hieródulas, esse poema dedicado à Inanna narra um cortejo de diferentes pessoas que desfilam diante da deusa, sendo que nesse trecho são mencionadas as mulheres, desde as donzelas até mesmo as velhas, as quais são comparadas às prostitutas, que louvam a deusa em sua magnitude e supremacia.

Considerando a existência de menções a essas sacerdotisas do templo em um dos códigos de leis mais conhecidos da Mesopotâmia, podemos considerar que essa personagem tem um papel social relevante na região. Essa hipótese encontra uma argumentação ainda mais forte, considerando a Epopeia de Gilgamesh, da qual a maior parte de seus doze capítulos foi encontrada em Nínive no século XIX, “nas ruínas do templo Nabu e na biblioteca palaciana de Assurbanipal” (MCCALL, 1994, p. 38). Nesse épico aparece também uma personagem ligada à ideia de prostituição sagrada consagrada a deusa, uma *herem* (QUALLS-CORBETT, 1990).

Sobre essa personagem da Epopeia de Gilgamesh, recentemente temos contado com a pesquisa do professor Jacyntho Lins Brandão, o qual tem realizado um trabalho de tradução de epopeias mesopotâmicas para o português, entre elas as tabuinhas de Gilgamesh, compiladas no livro “Epopeia de Gilgámesh - Ele o abismo viu”, com autoria atribuída à *SÍN-LĒQI-UNNINNI*. O autor tece comentários a respeito da tradução e dos termos que foram escolhidos, não por acaso. Nessa primeira tabuinha, o autor pontua a forma como essa personagem é chamada, desde o verso 140 – no qual Brandão traduz como meretriz Shámhat (BRANDÃO, 2017, p. 49) -, como *Shámhat* que vem do termo *šamhatum* e significa “prostituta”, tratando-se de um “adjetivo com o sentido de “voluptuoso”, termo derivado de *šamhu(m)*, “luxuriante”, “viçoso”, quando aplicado a vegetação e pessoas, do verbo *šamāhu(m)*, “crescer”, “florescer”, “atingir uma extraordinária beleza e estatura”” (BRANDÃO, 2017, p. 162). Da mesma forma, nos trechos (versos 162 e 167) em que ela é referenciada como *harimtu* ^f*šamhat*, o primeiro termo tem o significado de “prostituta do templo”, sendo derivado de *harāmu* - “separar” -, se tratando de mulheres que viviam isoladas num recinto determinado desse templo (BRANDÃO, 2017, p. 162). O autor destaca que:

Pelo que hoje se sabe, parece que as *harimtu* constituíam uma das classes de mulheres ligadas aos templos. O texto não diz nada sobre a condição de *Shámhat*, mas George anota que, “enquanto um centro do culto a Ishtar, deusa do amor sexual,

Úruk era uma cidade bem conhecida pelo número e beleza de suas prostitutas”, muitas delas empregadas no templo de Ninsun e da própria Ishtar; uma vez que ela conduz Enkídu ao templo de Ánu e desta última deusa, é de supor-se que estivesse ligada justamente a ele (p. 163).

Para traduzir esse termo *harimtu*, que provavelmente faz referência a essa prática de prostituição no templo, o autor declara ter escolhido o termo, menos usual e já um tanto arcaico, de “meretriz”, sugerindo que não se tratava de uma prostituta no sentido comum, mas que tinha uma ligação com o templo e com o sagrado, ao mesmo em que o autor afirma evitar a utilização da palavra grega hieródula. A utilização desse termo aparece traduzida como meretriz repetidas vezes do verso 203 ao 206, se referindo à *harimti/harimtu(m)*. Nesses trechos a *Shámhat* é apresentada como aquela que infunde saber em Enkídu (BRANDÃO, 2014, p. 151). Percebe-se assim, o quanto é relevante o papel dessa meretriz na Epopeia como mediadora de Enkídu entre seu aspecto selvagem e civilizado, animalesco e humano. A sabedoria da *Shámhat* é destacada, ela tem o papel de aconselhar Enkídu em suas ações e decretar o seu destino de ir até o coração da cidade de Uruk:

A sabedoria de Shámhat

[204] A meretriz - olhou ele seu rosto,

E o que a meretriz fala escutam seus ouvidos,

[206] A meretriz a ele diz, a Enkídu:

És bom, Enkídu, como um deus és tu!

[208] Por que vagas com os animais pela estepe?

Vem! Levar-te-ei ao coração de Úruk, o redil,

[210] À casa dos deuses, morada de Ánu e Ishtar,

Onde também está Gilgámesh, perfeito em força,

[212] E como touro selvagem tem ele poder sobre os homens.

Ela falava e ele assentia com suas palavras,

[214] Seu coração sagaz buscava um amigo.

Enkídu a ela diz, à meretriz:

[216] Vem, Shámhat, convida-me

À casa dos deuses, morada pura de Ánu e Ishtar,

[218] Onde também está Gilgámesh, perfeito em força,

E como touro selvagem tem ele poder sobre os homens (SIN-LÉQI-UNNÍNI, 2017, p. 51).

O papel dessa personagem na Epopeia é de muito destaque, considerando que Jacyntho Lins Brandão (2014) afirma que teria sido ela que nomeou Enkídu, seu nome sendo de início uma exclamação com o significado de “feito por Enki!”:

O caçador e a meretriz de tocaia sentaram-se: [171]
Um dia, um segundo dia no açude sentados
ficaram; [173] Chegou o rebanho, bebeu no açude,
[173] Chegam os animais, a água lhes alegre o
coração, [174] E também ele: Enkídu! Seu berço
são os montes!. (SIN-LÉQI-UNNÍNI, 2017, p. 50).

Nesse sentido, o ato de nomear pode ser relacionado ao ato de criar, e tem relação com a ideia de que foi *Shámhat* que trouxe ou apresentou Enkídu ao contexto urbano, humanizando o ser que antes era animalesco e civilizando-o. Claramente na narrativa, esse processo de civilização de Enkidu é construído pela atividade sexual:

[180] Este é ele, Shámhat! Oferece os seios!
Teu púbis abre e teu sexo ele toque!
[182] Não tenhas medo, toma seu alento!
Ele te verá e chegará junto de ti:
[184] A roupa estende, deixa-o deitar-se sobre ti,
E faz com esse primitivo o que faz uma mulher:
[186] Seu desejo se excitará por ti,
Estranhá-lo-á seu rebanho, ao que cresceu com ele.
[188] Abandonou Shámhat os vestidos,
Abriu seu púbis e ele tocou seu sexo,
[190] Não teve ela medo, tomou seu alento,
A roupa estendeu, deixou-o deitar-se sobre si,
[192] Fez com esse primitivo o que faz uma mulher
E o desejo dele se excitou por ela.
[194] Seis dias e sete noites Enkídu esteve ereto e
inseminou Shámhat. (SIN-LÉQI-UNNÍNI, 2017,
p. 50-51).

Percebemos assim, que a existência dessas classes de sacerdotisas que despenhavam tarefas ligadas à fertilidade e ao ato sexual se expressava nas mais diversas formas de registro do cotidiano e das perspectivas de mundo dos povos mesopotâmicos, mas também em todo o Crescente Fértil, conforme já foi pontuado, inclusive no que tange aos hebreus, dentre os quais podemos encontrar muitas menções a essas práticas no registro da Torá e do Antigo Testamento.

Essa recorrência da prática de cultos às deusas, como Inanna e Ašerá, e de ritos de prostituição cultural entre os hebreus pode estar relacionada com o aspecto de que as mulheres que habitavam no meio desse povo – muitas vezes estrangeiras – eram as pessoas que em geral foram acusadas da prática de cultos a deusas e diferentes de Yahweh. Esse aspecto pode estar relacionado, como aponta Sérgio Aguiar Montalvão (2009), a relação que essas deusas tinham com a fertilidade e a sexualidade feminina, fatores esses que não eram contemplados em Iahweh, um deus que era servido por sacerdotes homens e possuía atributos masculinos.

O termo Aserá, por exemplo, é mencionado 40 vezes na Bíblia hebraica, com diferentes formas: três vezes no plural feminino *’āšērôt*, dezenove vezes no plural masculino *’āšērím* e dezoito vezes no singular feminino *’āšērāh*. Esse fator pode indicar que se trata de um termo com variedade de significados, por vezes sendo um símbolo, uma árvore ou um tronco, um objeto e mesmo uma deusa, a Asérá (CARBÓ, 2012) (SCREMIN, 2013, p. 65).

Outra presença que podemos encontrar nos registros atribuídos aos hebreus é o da deusa Inanna/Istar, considerando que essa divindade também se fazia conhecer pelo atributo de rainha dos céus. Simone Dupla (2016a) cita, inclusive, um fragmento onde a deusa aparece dando testemunho de seus feitos:

Eu sou Ishtar, deusa do entardecer. Eu sou Ishtar, deusa das manhãs! Sou Ishtar, que abre e fecha as portas dos céus, o brilho dos céus reflete minha glória; eu apaziguo os céus, acalmo a terra, para minha glória; sou a que brilha nos céus resplandecentes, cujo nome é brilhante no mundo habitado, para minha glória. Para minha glória, sou proclamada Rainha dos céus tanto acima como abaixo. Para minha glória subjulgo as montanhas, eu sou o cume das montanhas (DUPLA, 2016a, p.51).

Nesse trecho, a deusa evoca esse estatuto de Rainha dos Céus que poderia ser também traduzido por Senhora do Céu ou Soberana do Céu (DUPLA, 2016a, p. 83), o que para Sue’Hellen Monteiro de Matos (2014) pode indicar, de modo claro, que a deusa Ishtar é que aparece como *Meleket hashamayim* ou “rainha dos céus” no livro de Jeremias, capítulo 7: 16-20, do Antigo Testamento:

Mas tu, não intercedas por este povo e não eleves em seu favor nem lamentos nem preces, e não insistas junto a mim porque não vou te ouvir. Não vêes tu o que eles fazem nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém? Os filhos ajuntam a lenha, os pais acendem o fogo e as mulheres preparam a massa para fazerem tortas à rainha dos céus; depois fazem libações a deuses estrangeiros para me ofenderem. Mas será a mim que eles ofendem?, oráculo de Iahweh. Não será a eles mesmos, para a sua própria vergonha? Por isso, assim disse o Senhor Iahweh: Eis que minha ira ardente se derramará sobre este lugar, sobre os homens, sobre os animais, sobre as árvores do campo e sobre os frutos da leira. Ela arderá e não se extinguirá (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1378).

Nessa narrativa, percebemos que os hebreus são duramente castigados por manterem a realização de festividades ligadas à rainha dos céus e aos deuses considerados estrangeiros. A ira e o ciúme despertados em Yahweh se assemelham muito a narrativa encontrada no capítulo 2 de Oseias, além disso, Yahweh novamente manifesta-se por meio de elementos da natureza, mais especificamente trazendo a devastação dos animais e dos campos frutíferos.

Da mesma forma, que o castigo de Yahweh consiste em devastar aquilo que é fértil e trazer ruína e desolação, podemos perceber que as práticas de culto entre os hebreus à chamada rainha dos céus se perpetua justamente pelo medo da fome e da infertilidade das plantações, por isso, em outra narrativa do Antigo Testamento, os hebreus desafiam Jeremias e afirmam que continuaram realizando as festividades e libações à rainha do Céu:

Todos os homens que sabiam que suas mulheres incensavam deuses estrangeiros e todas as mulheres presentes — uma grande assembleia — (e todo povo que habitava na terra do Egito e em Patros) responderam a Jeremias, dizendo: "A palavra que nos falaste em nome de Iahweh, nós não a queremos escutar. Porque continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do Céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém;

tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça. Mas desde que cessamos de oferecer incenso à rainha do Céu e de fazer-lhe libações, tudo nos faltou e nós perecemos pela espada e pela fome. Por outro lado, quando oferecemos incenso à rainha do Céu e quando lhe fazemos libações é, por acaso, sem que saibam nossos maridos que lhe fazemos bolos que a representam e lhe fazemos libações?" (JEREMIAS, 44: 15-19, BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.1436).

Nessa narrativa, percebemos que quando os hebreus cessaram às oferendas e festividades para a rainha do Céu foram acometidos pela fome, em contrapartida, quando as oferendas eram realizadas eles tinham fartura de pão e eram felizes e por isso se negam a escutar o que Yahweh teria para lhes dizer. Essa narrativa se assemelha ao mito da descida de Istar ao mundo dos mortos, visto que quando a deusa se ausenta a terra também fica assolada pela infertilidade. Outro aspecto interessante é que a narrativa demarca que os cultos realizados para a rainha dos céus não são uma prática exclusiva das mulheres, as quais indicam que seus maridos sabiam das libações que eram feitas.

Além das menções a essas deusas ligadas a sexualidade e a fertilidade entre os hebreus, como também a efervescente tentativa de combatê-las e extinguir seus cultos, podemos encontrar também menções à prostituição sagrada ou cultural. Esse aspecto pode ser percebido na reforma religiosa em Judá, no período do rei Josias. Essa narrativa já foi mencionada anteriormente, mas penso ser importante introduzi-la novamente aqui para discutir o aspecto das casas de prostituição no templo de Yahweh:

O rei ordenou a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Iahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou as cinzas para Betel. Destituiu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu.

Transportou do Templo de Iahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron, reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas na vala comum. Demoliu as casas dos prostitutos sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá (2REIS, 23: 4-8, BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 540).

Essa narrativa traz diversos elementos que nos interessam no presente debate, o primeiro deles diz respeito à questão de que, de acordo com a análise de tradução de Guillermo Carbó (2012), essas mulheres realizavam a tarefa de tecer véus nas casas dos consagrados à prostituição (*bāttē haqq^e dēsīm*), sendo que a expressão *q^e dēsīm* - traduzida pela Bíblia de Jerusalém por “consagrados à prostituição” - está relacionada, conforme é mencionado na própria narrativa de 2Reis, com os cultos ligados à Aserá (CARBÓ, 2012). Essas práticas de culto também aparecem em outros excertos compilados⁴³ por Sérgio Aguiar Montalvão (2009, p. 18), contendo ainda comentários sobre a tradução dos termos ligados à prostituição:

Não haverá prostituta [*qdashah*] dentre as filhas de Israel; nem haverá sodomita [*qadesh*] dentre os filhos de Israel. Não trará salário de rameira [zonah] nem preço de cão [*keleb*] à casa do SENHOR, teu Deus, por qualquer voto; porque ambos estes são igualmente abominação [*Tô^e ēbā^h*] ao SENHOR, teu Deus (Deuteronômio 23:18-19).

Porque também eles edificaram altos, e estátuas, e imagens de Asherah sobre todo o alto outeiro e debaixo de toda a árvore verde. Havia também sodomitas [*qādēs*] na terra; fizeram conforme a todas as abominações dos povos que o SENHOR tinha expulsado de diante dos filhos de Israel (1Reis 14:23-24).

Nesses excertos, é possível identificar a enfática condenação dos “prostitutos e prostitutas cultuais” que são considerados abominação entre os hebreus, além de que essa prática aparece novamente relacionada ao culto de Asherah. Sobre as diferentes terminologias utilizadas na

⁴³ O autor utiliza a edição bíblica “Almeida Revista e Corrigida”.

narrativa, Sérgio Aguiar Montalvão (2009), considera que em Deuterônômio os prostitutos (*qdoshim*) e prostitutas (*qdshot*) seriam ligados à prostituição cultural das(os) se prostituem em devoção à deusa Asherah, já as *zonot* (prostitutas) e os *Külābīm* (cães ou prostitutos) seriam aqueles que não se prostituem nos rituais, mas que oferecem o dinheiro da prostituição à YHWH.

Nesse sentido, percebemos a intensa presença desses ritos ligados ao culto destinado às deusas estrangeiras entre os israelitas, esse fator cria mais argumentos na recorrência de narrativas de proibições desses cultos presentes no Antigo Testamento, visto que se as regras para proibir esses comportamentos entre os hebreus eram tão enfáticas, isso indica que esses comportamentos eram de fato recorrentes.

Para além disso, Simone Aparecida Dupla (2016a) afirma que Inanna aproximava diversos substratos sociais, tendo entre seus devotos desde reis até pessoas comuns. A autora afirma que as suplicas dedicadas a essa deusa traziam menções de justiça aos fracos, sobre o bom desempenho no intercuro sexual, e as preces para se ter filhos ou conquistar uma mulher. Sendo assim, não seria espantoso que diversos reis no Antigo Testamento sejam acusados de terem erguido altares e acendido incensos para a Rainha dos Céus e para Aserá, bem como diversas mulheres citadas como estrangeiras tenham se dedicado a esses cultos para Inanna suplicando por questões voltadas à sexualidade e à fertilidade, ou mesmo buscando uma identificação feminina no sagrado.

Possivelmente, Tamar seria uma conhecedora dos cultos de uma deusa mesopotâmica ou cananea que aliou sua estratégia para vingar-se de Judá com um rito de fertilidade – o qual continha desde a oferenda até o intercuro sexual – que lhe gerou filhos gêmeos. Mesmo não havendo outros registros no Antigo Testamento que possam nos indicar a origem de Tamar, é explícito que ela não é considerada parte legítima da família do patriarca Judá, visto que depois da morte de Onã ela retorna para a casa de seu pai, além disso, a narrativa de Gênesis, 38, nos indica que a prática de casar-se com estrangeiras era realizada na casa de Judá, tendo em conta que ele próprio tinha por sogro um cananeu, logo, esses aspectos em conjunto podem apontar que Tamar seria também uma mulher estrangeira⁴⁴.

Assim, a relação de Tamar e Judá não é apenas uma relação de nora adúltera e sogro patriarca, mas pode se configurar como a relação de uma

⁴⁴ A Torá aponta divergências de que Tamar seria estrangeira, atribuindo sua filiação à Sem, um sacerdote Hebreu, essas discussões serão pontuadas no capítulo 2 ao discutir-se acerca dos casamentos entre hebreus e estrangeiras.

sacerdotisa – ou pelo menos de uma personagem que personificou a sacerdotisa aos olhos de Judá que a tomou como uma *qedesha* - que prestava culto a deusas da fertilidade diante de um homem, patriarca hebreu, que participou desse rito e ainda ofereceu um cabrito em oferenda em troca do prazer sexual proporcionado pela *qedesha*. Esse contexto, ao ser considerado um rito, nos permite dizer que o próprio Judá presentifica o culto a essas deusas, às quais ele deveria abominar, de acordo com as regras de conduta às quais estava submetido. Portanto, se levarmos em conta o sentido metafórico com que a palavra prostituição é utilizada no Antigo Testamento, como no capítulo 2 de Oseias, significando uma traição ao deus Yahweh, seria, então, o próprio Judá quem teria praticado prostituição ao se envolver deliberadamente com um rito a deusas ligadas à sexualidade e fertilidade.

Diante dessa análise, seria negligência não colocar em debate a ausência de problematização da conduta de Judá na narrativa de Gênesis, 38. Diferente do que aparece no livro de Oseias, onde todo o povo sofre terríveis castigos por seus comportamentos de traição à Yahweh, no caso de Judá, em nenhum momento – nem no desenrolar e nem no desfecho da trama da narrativa – o patriarca veio a sofrer algum castigo ou punição – humana ou divina – pela sua conduta de se envolver sexualmente com uma mulher desconhecida que praticava um culto estrangeiro. Isso pode indicar que a importância de manter a linhagem entre os hebreus justificaria a atitude desapropriada de Judá, considerando que foi sua prostituição – e a prostituição de Tamar – que garantiu a continuidade de sua casa. Diante desse debate, é importante considerar que as leis pactuadas nas alianças entre os hebreus e seu deus Yahweh, que aparecem no Pentateuco, diversas vezes não são rigorosamente seguidas na vida prática e cotidiana, mesmo entre patriarcas e reis, se fazendo necessárias diversas repactuações e o estabelecimento de novas alianças. Considerando a importância dessa discussão é que as leis e regras de condutas no Crescente Fértil serão um eixo central no debate do capítulo seguinte.

2 LEIS SAGRADAS PARA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE UM POVO

Os povos que habitavam a região do Crescente Fértil se organizavam socialmente por meio de diversas leis, as quais estavam presentes, inclusive, nas narrativas de seus mitos, ou organizadas em Códigos de Leis que também traziam elementos ligados às suas deusas e deuses tutelares. As leis eram sagradas, ou seja, as regras e normas que orientavam a conduta do povo estavam em conexão com seus aspectos divinos e religiosos.

Conforme trabalhado no capítulo anterior, essas narrativas dos povos do antigo Crescente Fértil (posteriormente escritas) faziam parte de uma tradição oral mais antiga que era passada de geração em geração, ou seja, os códigos de leis e as leis presentes nos mitos eram fundamentadas em práticas e crenças que já organizavam a sociedade e a forma de agir dos membros daquele grupo social. Essas leis se constituíam de um fator muito importante no que tange a construção da ideia de unidade desses povos, em um processo bastante complexo, repleto de interdições a elementos estrangeiros e regras de conduta e de organização social pautados no culto às deusas e deuses eleitos como tutelares.

Nesse sentido, penso que o olhar de alegorista também se faz importante aqui, considerando que essas leis são elementos que constituem as identidades dos povos, e por outro lado, essas identidades também podem ser deslocadas e esmiuçadas para serem compreendidas em suas relações de poder – internas e externas -, na relação desses povos do Crescente Fértil uns com os outros, seus conflitos de identidade e o conflito entre suas deusas e deuses, mas também nas suas relações internas, como, por exemplo, a organização patriarcal desses grupos e o contexto em que vivam as mulheres e as leis às quais elas eram submetidas.

Como fontes que trazem essas leis em questão, temos narrativas que já vêm sendo trabalhadas até o momento, desde a Torá e o Antigo Testamento até o Código de Hammurabi (1728-1686 a.E.C.) e também a coleção de leis do rei Ur-Nammu (aprox. 2050-2032 a.E.C.), além de achados arqueológicos que se articulam com as fontes escritas.

2.1 A LEI DE YAHWEH: UM ÚNICO DEUS E UM ÚNICO POVO

Para iniciar a discussão proposta nesse subcapítulo, é preciso retomar a ideia dos entrelaçamentos transculturais, ou seja, construir uma abordagem do antigo Crescente Fértil como um espaço de grandes circulações, movimentos e entrelaçamentos entre os povos que ali habitaram, rompendo com a “perspectiva das separações, estabelecida pela Modernidade” WELSCH 2007, p. 242).

Na Antiguidade e na Idade Média, sempre se havia visto transições, articulações e interdependências, dava-se importância aos vínculos, os quais – ainda que não fáceis de descobrir – criavam um conceito entrelaçado de mundo altamente efetivo. (WELSCH, 2007, p. 242).

Nesse caso, as formas de vida da cultura dos hebreus não terminam mais nas “fronteiras das culturas nacionais” – ou divisões territoriais -, “mas as ultrapassam, encontram-se sob a mesma forma em outras culturas” (WELSCH, 2007, p. 252), de maneira que as formas de organização social e as práticas culturais desses povos do Crescente Fértil, não podem ser vistas enquanto “esferas, ilhas ou mônadas”, precisam ser percebidas em seu aspecto “transcultural” (WELSCH, 2007, p. 252).

É justamente sob esse viés que busco perceber esses espaços e povos do Antigo Oriente Próximo e sua cultura, como “internamente pluralizadas” – mesmo que antes tidas como homogêneas - e “externamente interconectadas em alto grau” (WELSCH, 2007, p. 252). Assim, da mesma forma que os hebreus, por exemplo, estabeleciam diversos entrelaçamentos com povos que chamavam de estrangeiros – sendo externamente interconectados -, eles eram plurais internamente, a cultura que consideravam como “sua” era diversificada e repleta desses elementos que atribuíam ao “outro”. Esses elementos se manifestavam no cotidiano e nas práticas dos hebreus, como o culto dedicado deusas e deuses estrangeiros, os quais aparecem como enfaticamente proibidos no discurso de Leis da Torá, como em Êxodo, 22: 19: “Aquele que sacrificar aos deuses, será morto; somente poderá fazê-lo ao Eterno, a Ele só” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 225).

Nesse sentido, considero que a ideia de entrelaçamentos culturais não nega resistências de assimilações de elementos culturais tidos como pertencentes “ao outro”, esses entrelaçamentos não são trocas de igual para igual, além disso, também envolvem relações de poder e disputa,

negações e resistências à assimilação de tradições estrangeiras, como pontua Mattias Tischler (2014, p. 3). É justamente a partir dessa questão que pretendo seguir essa discussão, ou seja, de como essas leis vigentes entre os hebreus visavam construir uma identidade para eles enquanto povo, por meio da interdição de elementos estrangeiros – que muitas vezes eram apropriados e assimilados – e da construção de um discurso sobre si que se pautava principalmente no culto ao deus Yahweh, Yahweh como o elemento que os unia enquanto povo diante de um “único deus”.

A ideia não é desconstruir a existência de “povos” que habitaram o Crescente Fértil, mas entender que esses povos não estavam isolados uns dos outros, que havia circulação e movimento e que eles compartilhavam e resignificavam práticas e percepções de mundo uns com os outros. O discurso das leis hebraicas interditando enfaticamente práticas estrangeiras entre os hebreus, nos mostra que essas práticas aconteciam no cotidiano, do contrário não haveria necessidade de uma série de narrativas para interdita-las. Aliás, uma prática estrangeira vem sendo justamente o fio condutor da narrativa desta pesquisa, mais especificamente a prostituição de Tamar que, como foi discutido no capítulo anterior, se configura enquanto um de culto às deusas – cananeias e mesopotâmicas - da sexualidade e fertilidade.

Essa ideia de uma construção da identidade dos hebreus, pautada na interdição de alianças com “estrangeiros” e da assimilação de suas práticas, pode ser colocada em diálogo com a citação feita por Shlomo Sand (2011, p. 13) de que “uma nação [...] é um grupo de pessoas unidas por um erro comum em relação a seus ancestrais e uma aversão em relação a seus vizinhos. Discursos desse cunho podem ser percebidos em Êxodo, 34: 10-17, na aliança de Yahweh com Moises e “seu povo”:

Eis que faço uma aliança; frente a todo o Teu povo farei uma distinção entre vós e os demais povos, que não foi feita em toda a terra nem em todas as nações; e verá todo o povo no meio do qual estás, a obra do Eterno, porque é coisa temerosa o que Eu farei contigo. Guarda para ti (Israel) o que Eu te ordeno hoje: Eis que desterro⁴⁵ diante de ti ao Emoreu e ao Cananeu, ao Hiteu e ao Periseu, ao Hiveu e ao Jebuseu. Guarda-te de fazer aliança com o morador da terra onde tu vais, para que não seja ardil no meio de ti. Porém seus altares derrubareis, suas colunas idolatradas quebrareis e suas árvores

⁴⁵ Na Bíblia de Jerusalém (2002) “expulsarei diante de ti”.

sagradas cortareis. Pois não te curvarás a outro deus, porque o Eterno é zeloso de seu nome; Deus zeloso é Ele. Para que não faças aliança com o morador da terra e suceda que, quando errarem para com os seus deuses e sacrificarem aos seus deuses, ele te chame e tu comerás do seu sacrificio. E tomarás de suas filhas para teus filhos, e errarão suas filhas para com seus deuses, e farão errar a teus filhos para com seus deuses. Deuses fundidos não faça para ti (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 267).

Eis que a Bíblia de Jerusalém (2002), nessa mesma passagem, traz notas de rodapé pontuando algumas questões importantes, a primeira delas é a respeito das colunas idolatradas, ou colunas e postes sagrados, informando que seria o poste sagrado de Ašerá. Já no que tange à proibição em se fazer alianças com o morador da terra (no caso os cananeus), a Bíblia de Jerusalém (2002) coloca que “não se suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando(...) (p. 152), dizendo que o culto à Yahweh, seria assim, o “casamento legal” enquanto o culto aos “falsos” deuses é comparado a uma prostituição, no sentido de traição e infidelidade, da mesma forma em que aparece alegoricamente na narrativa de Oséias.

Percebo no trecho do livro de Êxodo, justamente uma lei enfática de interdição em se fazer aliança com povos estrangeiros, principalmente proibindo o culto à suas deusas e deusas e a apropriação de suas práticas culturais, visando garantir a adoração à Yahweh por parte dos hebreus, como deus soberano.

É importante considerar que, quando se ordenava a destruição das imagens e elementos ligados à Ištar e Ašerá, bem como aos demais deuses cananeus, podemos considerar que se estava destruindo a própria presença dessas deusas e deuses entre os hebreus, isso porque entre alguns povos do Oriente Próximo na antiguidade as estátuas e imagens não eram vistas enquanto uma representação e sim como a presença real da divindade ou mesmo do rei. Sob essa perspectiva, essas imagens não podem ser entendidas como símbolo, mas sim como alegorias, pois são a coisa em si e não uma mera representação da coisa. Zainab Bahrani (2003) é uma importante autora iraquiana que discute questões a respeito de arte e patrimônio do Antigo Oriente Próximo, em um de seus trabalhos a autora argumenta que a imagem do rei ou da divindade não funcionava como uma representação ou símbolo, mas como um substituto, um duplo.

Os mesopotâmicos tinham uma percepção animista, de forma que essas imagens eram consideradas coisas reais. As imagens e estatuas passavam por ritos religiosos mágicos, chamados de Cerimônia da Abertura de Boca - “*Mouth-Opening Ceremony*” -, os quais lhes traziam a vida – e deixavam de ser chamadas de *salmu*: palavra akkadiana para imagem ou estátua -. Essas imagens eram tratadas como seres vivos, recebiam oferendas de alimentos e possuíam diferentes roupas e adornos (BAHRANI, 1995, p. 375-376). Da mesma forma, as imagens e “retratos” dos reis passavam por rituais mágicos, nos quais adquiriam poder e onipotência, essas imagens eram objetos poderosos, pois eram a presença dessa pessoa, ou seja, a essência dessa pessoa continuava a existir na imagem (BAHRANI, 2003, p. 16), elas funcionavam como preservação do ego desse rei para a eternidade (BAHRANI, 1995, p. 376).

Essas cerimônias podem ser compreendidas com base nas discussões de Gumbrecht (2010), de que os ritos produzem presença. O autor utiliza como exemplo o sacramento da eucaristia, citando que esse sacramento é a “produção da Verdadeira Presença de Deus na Terra entre os vivos” (GUMBRECHT, 2010, p. 51) e não apenas uma comemoração, pois o corpo e o sangue de Cristo poderiam tornar-se realmente e de novo presentes (GUMBRECHT, 2010, p. 51). A utilização da palavra “presente” pelo autor, nesse caso, se refere à tangibilidade enquanto uma “presença substancial” do corpo de Cristo por meio de um ato mágico, pelo qual “uma substância distante no tempo e espaço se tornava presente” (GUMBRECHT, 2010, p. 52). Assim, a Cerimônia da Abertura de Boca também se tratava de um ato mágico, um rito capaz de produzir a presença da divindade na imagem, uma presença substancial e tangível que justifica o tratamento da imagem como sendo a própria divindade.

Nesse sentido é que me importa observar como os hebreus tinham um projeto de banir imagens e elementos de deusas e deuses “estrangeiros(os)” de seus cultos populares e de impor Yahweh como deus soberano. Já que banir as imagens e os altares era banir essas deusas e deuses do meio do povo, considero importante pontuar também que isso não foi aceito tão facilmente, conforme narrativa presente no livro de Jeremias, do Antigo Testamento, que já foi trabalhada no capítulo anterior, mas que precisa retornar na presente discussão:

Todos os homens que sabiam que suas mulheres incensavam deuses estrangeiros e todas as mulheres presentes — uma grande assembleia — (e todo povo que habitava na terra do Egito e em Patros) responderam a Jeremias, dizendo: "A

palavra que nos falaste em nome de Yahweh, nós não a queremos escutar. Porque continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do Céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém; tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça. Mas desde que cessamos de oferecer incenso à rainha do Céu e de fazer-lhe libações, tudo nos faltou e nós perecemos pela espada e pela fome. Por outro lado, quando oferecemos incenso à rainha do Céu e quando lhe fazemos libações é, por acaso, sem que saibam nossos maridos que lhe fazemos bolos que a representam e lhe fazemos libações?" (JEREMIAS, 44: 15-19, p. 1436).

As mulheres aparecem como principais perpetuadoras dos cultos à Rainha do Céu – que conforme já trabalhado no capítulo 1 está relacionada à forma como era chamada a deusa Ištar⁴⁶ -, alegando que essa prática já era executada por seus pais e por elas próprias e graças a esses cultos é que tinham fartura de pão⁴⁷ e felicidade. É interessante perceber nessa narrativa que, justamente as mulheres – culpadas pela realização do culto às deusas estrangeiras que despertou a ira de Yahweh e a ruína entre o povo – tomam a palavra e enfrentam o profeta Jeremias. Esse elemento das mulheres como subversivas às leis de Yahweh será discutido com mais profundidade no próximo subcapítulo, mas cabe aqui atentar-se a questão de que havia essa resistência por parte delas em abandonar o culto a suas deusas da fertilidade – e que garantiam a fertilidade de alimentos e pão - e adotar o culto à Yahweh como deus único, sendo que isso estaria sendo feito com a ciência de seus maridos.

Sob esse viés, penso que os hebreus apresentam em suas narrativas míticas uma tentativa de construção de monoteísmo em torno do deus Yahweh, um monoteísmo que não parece ser efetivado com sucesso, já que são recorrentes as proibições de cultos a deusas e deuses considerados estrangeiros, assim como são recorrentes os relatos sobre essas práticas continuarem acontecendo como “traição” ao deus Yahweh. Essa tentativa

⁴⁶ A nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (2002) menciona que à Rainha do Céu seria Ištar e que os bolos feitos seriam em sua honra, representando a deusa nua.

⁴⁷ Essa fartura de alimentos cessa assim que cessam os cultos às deusas da fertilidade, da mesma forma – como já citado no capítulo 1 - que toda a fertilidade na terra é interrompida quando a deusa Ištar vai para o mundo inferior (MCCALL, 1994, p. 70).

de construir uma crença exclusivamente centrada em torno de Yahweh passou por diversas transformações, que envolveram inclusive a assimilação de aspectos de outros deuses e deusas e também de suas narrativas míticas⁴⁸, de forma que podemos considerar até que os hebreus, pelo menos em alguns momentos ou trechos de suas narrativas míticas, se apresentaram enquanto henoteístas, considerando que o henoteísmo se configura como a crença centrada em uma única divindade sem negar a existência de outras(os) deusas(es) (SAUSSAYE, 1940, p. 24-25). O debate à respeito desse tema será tratado com mais profundidade no subcapítulo seguinte - no qual pretendo apresentar e discutir os indícios de que Yahweh teria sido cultuado ao lado da deusa Ašerá -, mas, no momento, cabe introduzi-lo aqui para compreender de que forma a construção de um culto centrado em um único deus repercutiu na unificação do povo de Israel. Em um trecho de Deuteronômio, 10: 17, Yahweh é mencionado de forma que parece chefe de um panteão de deuses, um deus soberano, mas que não nega a existência de outros:

Porque o Eterno, vosso Deus, é o Deus dos deuses, o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e temível, que não deixa de castigar os que não aceitam o Seu jugo e não recebe as boas ações como suborno pelos pecados (TORÁ: A LEI DE MOISES, 2001, p. 535).

Considerando esse processo que passou de um henoteísmo para uma tentativa de instaurar um monoteísmo Javista, no qual havia um único deus para um único povo “separado” dos demais povos da região e escolhido por Yahweh, é que também se construía uma identidade de povo, em um processo que “a unidade do Deus nacional garante a unidade política do país” e também uma unidade militar (CAZELLES, 1986, p.154), ou seja, um objetivo político de “formar um só povo e uma terra” (CHOURAQUI, 1990, p. 26), que a eles pertenceria, pois foi lhes prometida por Yahweh”.

Esses objetivos políticos são pleiteados por meio do que hoje consideramos como narrativas míticas, mas que a partir dessa proposta também posso chamar de discurso fundador (SOUZA, 2002), ou seja, as narrativas construídas sobre determinado grupo social que constituem uma história oficial desses sujeitos, alicerçadas em uma cena fundante, no caso os mitos de origem (SOUZA, 2002). Para isso, adoto a compreensão

⁴⁸ Essa discussão será retomada no capítulo 3.

de grupo social a partir de Piera Aulagnier (1979 *apud* SOUZA, 2002) como:

O conjunto de sujeitos regidos pelas mesmas instituições, que falam a mesma língua e, quando é o caso, têm uma mesma religião. Esse conjunto pode produzir e sustentar um número indeterminado de enunciados. Os enunciados que o grupo social articula sobre si mesmo e que procuram dar conta da sua razão de ser e da origem dos seus modelos e da realidade do mundo constituem os enunciados do fundamento, que apresentam como característica a necessidade de preservar uma concordância entre campo social e campo linguístico. Dependendo do grupo social, os enunciados se dividem em míticos, sagrados ou científicos, tendo em comum o fato de proporem explicações acerca da origem do modelo adotado pelo grupo social a que pertencem. (...) o sujeito, ao apropriar-se do discurso fundador (sagrado ou não) e dos enunciados dos fundamentos, apropria-se do direito de ser reconhecido pelo grupo social como um dos seus membros (p. 59).

Ou seja, sob essa perspectiva os grupos sociais se formam a partir de discursos que os sujeitos fazem sobre si e das práticas (religiosas, linguísticas e leis) às quais esses sujeitos aderem, sendo que quando esses membros do grupo social se apropriam do discurso fundador desse grupo eles acabam também por fomentar a identidade coletiva, ao repetir os enunciados dos fundamentos que os legitimam enquanto parte desse todo, ao mesmo tempo em que garantem sua “inscrição no social” (SOUZA, 2002, p. 59). Essa definição de grupo social vai muito de encontro com a organização social dos hebreus, considerando que se constituem justamente por um conjunto de sujeitos unidos por enunciados míticos, que falam a mesma língua e compartilham – ou deveriam compartilhar, de acordo com suas leis – da crença e do culto em Yahweh e que, para além disso, compartilham de um mito de origem, tanto enquanto humanidade – a partir da narrativa de gênesis –, quanto como povo, descendentes da linhagem de “Abrão, o hebreu” (TORÁ: A LEI DE MOISES, 2001, p. 34), forma como o patriarca é mencionado em Gênesis, 14: 13.

Esse formato de grupo social pode ser percebido na organização de diferentes povos do Crescente Fértil, inclusive dos mesopotâmicos, os quais também compartilham da narrativa de *Enuma Elish* como mito de origem enquanto humanidade e são regidos por leis comuns, as quais não são um único aglomerado de leis, considerando que temos o Código de Lipit-İstar (1875-1865 a.E.C.); a coleção de leis do rei Ur-Nammu (aprox. 2050-2032 a.E.C.) e o Código de Hammurabi – o mais conhecido, mas também mais recente deles – (1728-1686 a.E.C.) (BOUZON, 1976). Além disso, sua organização social também se pauta no culto a determinados deuses e deusas, tanto no conjunto de divindades que compartilham, quanto pela sua organização social em cidades com um deus tutelar principal eleito pela dinastia vigente.

Nesse sentido, é que considero coerente compreender a organização social desses povos à luz dessa ideia de discurso fundador de Mériti de Souza (2002), visto que, para a autora, esses enunciados fundantes ao mesmo tempo em que fundamentam a construção do grupo social, constituem os sujeitos desses grupos, os quais encontram nessas narrativas uma resposta sobre “a origem do seu mundo, da linguagem e da lei à qual se encontra submetido, respondendo assim à pergunta acerca da sua própria origem” (SOUZA, 2002, p. 60). Dentro dessa perspectiva, entendo que esses discursos fundadores constituem também a subjetividade e a identidade desses sujeitos inseridos no coletivo do grupo social.

É preciso pensar que essas “identidades” não são homogêneas, ou seja, a “história oficial” construída nos discursos fundadores “não condiz com as experiências da maioria da população” (SOUZA, 2002, p. 63), como é o caso de algumas mulheres entre os hebreus, as quais – como na narrativa de Jeremias, 44 – insistiam em cultuar outras deusas, práticas que desafiavam as leis vigentes entre os hebreus, bem como o sentido de unidade popular pautado em Yahweh, da mesma forma que Tamar prática um culto estrangeiro para garantir seu direito de gerar descendentes da família de Judá.

Nesse caso, penso que ao considerarmos os hebreus como grupo social é preciso ter em mente que algumas pessoas, mesmo estando nesse grupo – ou sendo coagidas a estarem – não compartilham dessa “identidade de povo hebreu”, considerando a ideia de identidade como a vivência subjetiva e o compartilhamento de “estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutualmente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana” (APPIAH, 1997, p. 243). Assim, haja vista que “toda identidade humana é construída e histórica” (APPIAH, 1997, p. 243), que

se compreende a necessidade desses discursos fundadores nessa construção, uma construção que exige um forte convencimento e mesmo coerções, já que os hebreus, por exemplo, não estavam unidos por questões genéticas e biológicas – mesmo acreditando fazerem parte de uma mesma linhagem de descendência -, diferente disso, eles estavam unidos por seus mitos de origem, leis e cultos. Justamente por isso, cultuar outras deusas e deuses para além de Yahweh era de fato uma ameaça à identidade de povo dos hebreus.

Mesmo diante do risco de parecer anacrônica, gostaria de utilizar aqui um conceito que, a meu ver, dialoga muito com a proposta de Appiah (1997), de que as identidades não são determinadas biologicamente, esse conceito é o de “identidade em política” (MIGNOLO, 2008) e por ele se entende que, teorias e ações políticas fundamentadas em identidades foram alocadas por discursos⁴⁹, diferente de uma “política de identidade” que se baseia na “suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos” (p. 289), fator que pode levar à intolerância. As identidades – que se atribui a si mesmo e também que se atribui ao “outro” - são construídas socialmente com objetivos políticos e sociais e permeadas por objetivos do mesmo cunho é que essas identidades são posteriormente reivindicadas.

Assim, por não ter uma identidade de fato biológica ou geneticamente enraizada é que os hebreus executavam seu projeto de expandir-se enquanto povo pela imposição de seus costumes a outros grupos sociais, ou pelo menos constroem narrativas míticas vangloriosas de seus feitos em estabelecer alianças com povos que aceitavam submeter-se à suas leis. Exemplo disso é a narrativa de Gênesis, 34, sobre Diná, filha de Lea e Jacob, a qual teria tido relações sexuais com Shechem, filho de Chamor – um príncipe pagão de acordo com os comentários da Torá: A lei de Moisés (2001) – e, depois de ter sido “desonrada” Jacob, seu pai, estabelece uma aliança com Chamor e Shechem, por meio de casamentos: “daremos as nossas filhas a vós, e vossas filhas tomaremos para nós; e habitaremos convosco, e seremos um

⁴⁹ Aqui, Walter D. Mignolo se refere aos discursos imperiais modernos que constroem essas identidades, como por exemplo, a forma como a identidade dos “índigenas” foi construída pelos discursos de europeus colonizadores, mesmo que a princípio esses povos não se considerassem inicialmente enquanto indígenas e só tenham passado a se apropriar dessa identidade posteriormente, como estratégia política para reivindicação de direitos. Mesmo assim, o conceito de “identidade em política” faz sentido no antigo Oriente Próximo, considerando que os povos dessa região também construíam identidades para si e para os outros – e inclusive, hierarquizavam essas identidades como povos que eram superiores ou inferiores – com objetivos muito semelhantes aos de processos coloniais modernos, como é o caso da exploração, dominação e escravização de povos, exploração de terras e de riquezas.

povo” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 99) e também por meio da imposição do costume da circuncisão⁵⁰:

Não podemos fazer esta coisa, dar nossa irmã a um homem que tenha prepúcio, porque seria uma vergonha para nós. Somente assim consentiremos: se fordes como nós; que se circuncide entre vós todo macho.

E assim “escutaram Chamor e Shechem, seu filho, todos os que saíam pela porta da sua cidade, e foram circuncidados todos os machos” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 99).

Com base nisso, percebo que, em suas narrativas míticas, os hebreus se constituem enquanto povo pela interdição de elementos estrangeiros, mas também buscando submeter o outro aos seus costumes ou aniquilar aqueles que não se submetem, como a narrativa de Deuteronômio, 6: 1-8:

Quando te levar o Eterno, teu Deus, à terra à qual tu vais para herdá-la, e lançar fora muitas nações diante de ti: os Hiteu, o Guirgasheu, o Emoreu, o Cananeu, o Periseu, o Hiveu e o Jebuseu – sete nações numerosas e mais fortes que tu -, e as dará o Eterno, teu Deus, diante de ti e tu as ferirás; tu as destruirás totalmente, não farás aliança alguma com elas e não lhes darás pousada na terra. E não te aparentarás com elas, desviará teu filho de Me seguir, servirão a outros deuses e crescerá a ira do Eterno sobre vós e te destruirá depressa. Mas assim fareis com elas: seus altares derrubareis, suas *Matsevo*⁵¹ quebrareis, suas árvores⁵² idolatras cortareis e seus ídolos queimareis no fogo. Porque tu és um povo santo para o Eterno, teu Deus; a ti escolher o Eterno, teu Deus, para lhe seres o povo querido acima de todos os povos que há sobre a face da terra. Não por serdes mais numerosos que todos os outros povos vos teve afeição o Eterno e

⁵⁰ Tanto a questão da “troca de mulheres” nas alianças entre povos, quando a questão da circuncisão serão discutidas com mais profundidade no subcapítulo 2.2. No momento, cabe entender esses aspectos dentro da discussão sobre a construção da identidade de povo entre os hebreus.

⁵¹ Os comentários da Torá indicam que seriam altares feitos de uma só pedra que serviam de símbolos para Baal.

⁵² Árvores ligadas com a deusa cananeia Ašerá.

vos escolheu, pois vós sois o menos numeroso de todos os povos, mas pelo amor que o Eterno tem por vós e porque guardou juramento que fez a vossos pais, vos tirou o Eterno com a mão forte e vos remiu da casa dos escravos, da mão (poder) do Faraó, rei do Egito (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 526-527).

Nessa narrativa, percebemos que as relações de casamento, utilizadas como aliança entre povos em diversas situações, são interditas, visto a possibilidade de que casamentos com mulheres que cultuam deusas e deuses estrangeiros pode vir a colocar em risco a união do povo em torno do culto dedicado à Yahweh, logo o indicativo é que os elementos de culto dedicado a outras(os) deusas e deuses fossem destruídos. Essa narrativa também deixa clara a importância da unificação do povo por questões militares e de proteção territorial, pois sendo os hebreus um povo menos numeroso entre todos os povos, então a unidade era essencial no sentido de garantir sua sobrevivência.

Assim, “a fé monoteísta javista é afirmada em um contexto nacionalista⁵³, na medida em que se pode retrojetar a ideia de nação para aqueles tempos” (REIMER, 2006 *apud* CORDEIRO, 2007, p. 4), em um contexto no qual a diversidade religiosa passa a ser objeto de ações perseguidoras oficiais, com o objetivo de construir e garantir uma postura de cumplicidade dos homens de Israel, os quais deveriam denunciar quem se desvia do credo oficial. Isso é algo que podemos chamar de “religiões nacionais” - assim como a religião assírio-babilônica no que tange à adoção de deusas(es) tutelares para cidades -, nas quais “os deuses é que escolhem o líder da nação” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 38).

A unidade popular e militar era a forma essencial para garantir a sobrevivência e continuidade dos povos que habitavam o Crescente Fértil, considerando as frequentes ameaças de invasão de território. Não à toa, Hammurabi teve como uma de suas “primeiras preocupações a implementação do direito e da ordem no país fundamentado pela unidade interna do reino” (...) “reunindo a Mesopotâmia desde o Golfo Pérsico até o Deserto da Síria sob um só cetro” (BOUZON, 1976, p. 10-11). Essa unidade do povo babilônico se constituía também em torno do culto ao deus tutelar, visto que “o templo do deus principal da cidade era o centro

⁵³ Gostaria de observar que não me refiro a uma ideia de sionismo neste caso, o que estou discutindo é a formação do povo hebreu e, neste parágrafo, aponto os cuidados necessários com a utilização que faço da palavra “nação”, para evitar riscos de ser anacrônica.

de toda a administração” (...). “O templo, como centro do governo e da administração recebia todo produto dos campos e do comércio, para, em seguida, distribuí-lo entre os habitantes” (BOUZON, 1976, p. 15). A unificação da fê garantia também a unificação política e militar do povo, para a defesa da cidade e manutenção do equilíbrio na organização social, considerando que o templo, espaço de culto a deusas e deuses, também era espaço de administração da cidade.

Em seus discursos fundadores, os babilônicos também construíam uma história oficial alicerçada em vitórias bélicas e na derrota de seus inimigos sob a tutela de suas divindades:

Que Ištar, a senhora do combate e da luta, aquela que prepara minhas armas para a luta, minha boa Protetora, aquela que ama o meu governo, em seu coração enfurecido, com grande ira, amaldiçoe a sua realeza, que ela mude o seu bem em mal, que ela quebre sua arma lá onde há combate e luta, que ela lhe prepare confusão e revolta, que ela abata os seus guerreiros, que ela embeba a terra com o sangue deles, que ela amontoe no campo os cadáveres de suas tropas, que ela não conceda graça a seus homens e a ele, que ela o entregue nas mãos de seus inimigos e que ela o conduza ao país inimigo! Que Nergal, o forte entre os deuses, o combatente sem pai, aquele que me faz alcançar a vitória com sua grande arma queima a sua gente como o fogo feroz do caniço, que ele o flagele com sua forte arma e despedace seus membros como (se fosse) uma estátua de argila! Que Nintu, a sublime senhora do país, a mãe que me criou, o prive de herdeiro, que ela não o deixe receber nome, que ela não crie semente alguma de homem no meio de seu povo! (BOUZON, 1976, p. 113).

Nesses trechos, percebemos um projeto propagandístico de vitórias bélicas, um projeto que visa construir uma história oficial onde esses povos apareçam como vencedores e constituam assim uma identidade de vencedores, nunca de vencidos, bem como reconhecem sua(s) deusa(as) ou deus(es) tutelar(es) como supremos e mais poderosos que as divindades dos inimigos. É possível encontrar propagandas para construção de uma história oficial de vencedores não só em textos escritos, mas também em iconografias, como exemplo temos os relevos do palácio de Ashurbanipal, nos quais o rei festeja a vitória contra o rei

Teumman dos Elamitas, esse relevo mostra todo um cenário de batalha e de conquista, sendo que uma das imagens finais traz uma cena de Ashurbanipal e a rainha Ashur-Sharrat em um banquete no palácio em Niniveh, para onde a cabeça do rei Teumman, decapitado em batalha, teria sido levada e exposta no jardim:

Imagem 10 - Relevo no palácio de Ashurbanipal retratando o banquete em seu jardim em comemoração à morte do rei Teumman, do qual a cabeça decapitada aparece na árvore à esquerda da cena



Ashurbanipal's banquet. From Nineveh: the North Palace. (Photo: courtesy Trustees of the British Museum)



Detail of the head of Teumman displayed for Ashurbanipal.

Fonte: Imagem retirada da obra de Zainab Bahrani (1995, p. 368).

Essas propagandas eram tão fortes e efetivas – e como já colocado, a imagem do rei não era somente uma representação, mas sim a presença do rei em pessoa – que quando a Assíria foi derrotada o rosto e a mão

direita do rei Ashurbanipal e parte do rosto da rainha foram mutilados nos relevos de forma proposital (BAHRANI, 1995) - como podemos perceber na imagem anterior -, como estratégia de vingança e também de apagá-lo, destruir por completo a sua presença.

Gostaria de destacar a importância de se ter um cuidado com essa perspectiva de “propaganda”, que apresentei acima. Concordo com Ruan Silva (2016), quando o autor afirma que:

É inexacto tratar as imagens como propagandas, quando estas estiverem privadas de seu iminente significado histórico e de seu valor cultural para as sociedades que as produziram. Se considerarmos o contexto que as imagens da guerra (tanto visual, quanto verbal) foram fisicamente expostas, é possível considerar que o conceito de propaganda é demasiado inadequado e impreciso em sua aplicabilidade às sociedades do Antigo Oriente Próximo. Tampouco as representações das vitórias militares assírias podem ser banalmente explicadas como um programa de terror dirigido para o exterior, pois a narração dos feitos militares dos reis assírios esteve majoritária e especificamente dirigida para outro público (NADALI, 2015, p. 41-48 *apud* SILVA, 2016, p. 43): a fixação destas imagens em monumentos públicos esteve dirigida primeiramente aos deuses e ao rei e, em menor grau, aos embaixadores estrangeiros que afluíam para o centro do Império Neoassírio (FALES, 2011 *apud* SILVA, 2016, p. 43).

Justamente por considerar isso, é que busco trazer nesse trabalho a guerra enquanto um projeto à nível de micro e macrocosmo, e por sua vez as iconografias também atingem essa dimensão. Além disso, mais do que uma propaganda, adoto a perspectiva dessas imagens como presença (GUMBRECHT, 2010), algo que também já debati em diálogo com Bahrani (2003), essas iconografias são um projeto de perpetuação da presença das vitórias assírias, de manter vivo esse acontecimento.

Em outra fonte muito relevante, nesse caso um texto escrito, temos o relato de uma vitória bélica moabita sobre os hebreus, o que se configura justamente como uma “contra narrativa” àquelas descritas na Torá e no Antigo Testamento, nas quais os hebreus aparecem como vitoriosos e o deus Yahweh como invencível. Nessa fonte, conhecida como Pedra Moabita ou Estela de Mesa, descoberta em 1868, temos uma inscrição de

34 linhas com conteúdo comemorativo, no qual o rei moabita Mesa relata sua vitória contra o “inimigo israelita da dinastia Omrida” que teria oprimido Moabe (SOUZA, 2009, p. 40). O nome “Mesa” faz referência à “filho de Quemoshdyat”, sendo que os moabitas adoravam a esse deus Quemosh, o qual é conhecido desde os tabletes de Ebla (2400 a.E.C.) e também era chamado de Carquemis⁵⁴.

O deus moabita teria, de acordo com a narrativa da estela, abandonado a terra de Moabe nas mãos dos inimigos – Israelitas – devido à sua ira contra seu povo; em uma narrativa que se assemelha muito as dos hebreus, que sofriam com diversas calamidades enviadas por Yahweh quando o desagradavam ou desrespeitavam suas leis, principalmente ao adorar outras(os) deusas(es) (SOUZA, 2009). Nesse caso, penso que os discursos a respeito de derrotas bélicas também eram utilizados para unificação e construção de identidades de povo, considerando que ao atribuir uma derrota ou um infortúnio à ira da(o) deus(a) tutelar se estava fomentando a crença e o culto a essa divindade, através do medo de novas derrotas.

O deus Quemosh teria retornado a terra e ordenado ao rei Mesa que marchasse contra os inimigos israelitas, pois ele sairia vitorioso: “Então Quemosh disse a mim: ‘Vai e toma Nebo de Israel.’ Portanto, eu parti durante a noite e pelejei contra ela desde o romper da manhã até ao meio dia. Eu a tomei, Eu matei a todos eles, sete mil homens e estrangeiros residentes, mulheres estrangeiras residentes e escravas. Pois eu a havia devotado à destruição para Astar Quemosh (linhas 15 a 17 da estela). Assim como percebemos nas narrativas citadas anteriormente, atribuídas aos hebreus e mesopotâmicos - nas quais o deus e as deusas tutelares desses povos garantem a vitória e o massacre dos inimigos - na estela de Mesa (linhas 11 e 12 da estela) esse rei se vangloria por ter destruído totalmente as populações de Atarote e Nebo: “Eu pelejei contra a cidade e a tomei. Eu matei todo o povo da cidade como satisfação para Quemosh e para Moabe” (SOUZA, 2009, p. 44-45).

É interessante perceber agora, inspirada pelo método de escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1940 *apud* LÖWY, 2005), a forma como as(os) israelitas aparecem como estrangeiras(os) nessa narrativa moabita: “Eu matei a todos eles, sete mil homens e estrangeiros residentes, mulheres estrangeiras residentes e escravas” (SOUZA, 2009, p. 44), da mesma forma como esses moabitas; bem como cananeus,

⁵⁴ O nome Karkemish ou Carquemis também é a denominação de um importante sítio arqueológico localizado na fronteira Turco-Síria que pode ser conhecido através do site <http://www.orientlab.net/karkemish/web/site>.

egípcios, mesopotâmicos e qualquer outro povo da região do Crescente Fértil, aparecem como estrangeiros nas narrativas dos hebreus. Assim, percebo que esses povos viam uns aos outros como estrangeiros, também com o intuito de, internamente, reconhecer seus membros como iguais e o outro como diferente, como aquele que está fora e é inimigo e ameaçador.

Para entender essa ideia de ver o outro como “outro”, como diferente, gostaria de imitar a estrutura cíclica da narrativa dos mitos (HALL, 2003, p. 30), encerrando o tema desde subcapítulo por onde o comecei, retornando à discussão sobre identidade.

Penso que “a formação das identidades passa pela negação das alteridades” (BERND, 2002, p. 36), pela exclusão do outro (BERND, 2002) e, para entender como se produz a diferença, proponho dialogar com Tomaz Tadeu da Silva (2009). Para o autor, a identidade é aquilo que se é – e nesse caso poderíamos até mesmo relacionar a ideia de identidade com o significado do nome de Yahweh: aquele que é⁵⁵ -, a identidade só tem como referência a si própria, ela é uma positividade, pois denota a forma como a pessoa se reconhece. A diferença estaria, em oposição à identidade, sendo aquilo que o outro é.

Essas duas categorias, identidade e diferença, não estão separadas, pois são dependentes uma da outra, a identidade se constrói a partir da diferença, e vice versa. Assim, os hebreus, bem como os outros povos do Crescente Fértil, constroem sua identidade a partir da diferenciação dos outros povos, pois a diferença está contida na identidade – a identidade ou mesmidade porta o traço da outrodade ou diferença (SOUZA, 2009). Quando se diz “o povo de Israel”, está se dizendo também que esse povo não é cananeu ou um mesopotâmico, ao mesmo tempo em que se fomenta a unificação dos hebreus enquanto povo e se perpetua sua existência, pois desistir de se nomear seria aceitar desaparecer (BERND, 2002). Esse aspecto da construção da diferença, da distinção entre grupos, fica bastante visível na passagem de Êxodo, 34 – já mencionada – em que Yahweh fala para Moisés: “Eis que faço uma aliança; frente a todo o Teu

⁵⁵ Na Bíblia de Jerusalém (2002) quando Moisés fala com Yahweh, em Êxodo, 3: 13-14, Moisés pergunta “quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’ Que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós’” (p. 106). As notas de rodapé sobre esse versículo colocam que do hebraico, pode-se traduzir literalmente essa expressão como “Eu sou o que sou” e da mesma forma aparece na Torá (2001) como “Serei O que serei” (p. 159), nome que a versão Torá: A lei de Moisés (2001) traduz como “Eterno” e na bíblia de Jerusalém aparece como Iahweh. Os comentários da Torá colocam que esse nome é formado pelas letras que compõem as palavras “foi”, “é” e “será”.

povo farei uma distinção entre vós e os demais povos” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 267).

Nesse sentido, a identidade é uma referência, considerando que tomamos aquilo que somos como norma pela qual avaliamos aquilo que não somos (SOUZA, 2009), então a identidade é o ponto de partida pelo qual enxergamos o outro, algo que poderia chamar de “lentes identitárias”, como propõe Burke (2004) quando fala sobre as lentes da cultura.

A questão que fica é como são construídas essas identidades e diferenças, e para isso torno a colocar a ideia dos discursos fundadores, já que elas são produzidas justamente pela linguagem, são o resultado de atos de criação da linguagem e, assim como já colocava Appiah (1997), não são naturais ou essências, pois precisam ser ativamente produzidas, são criações sociais e culturais (SOUZA, 2009). “A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (HALL, 2003, p. 30). Esses discursos fundadores criam laços imaginários que ligam pessoas, as quais, sem esses laços, não teriam nada em comum; isso é feito por meio de mitos fundadores que embasam e articulam essas identidades, que precisam ser produzidas ativamente e o todo tempo, por isso é compreensível a recorrência do discurso na Torá em denominar o povo como “povo de Israel”, marcar essa identidade de grupo escolhidos por Yahweh e separado dos demais.

Para entender como a linguagem produz ativamente as identidades é preciso ter em mente que a linguagem faz com que as coisas aconteçam, se efetivem e se realizem (SOUZA, 2009) - até como já pontuava Benjamin (1984) sobre a linguagem adamítica e criadora - e é sob esse viés que podemos entender as leis construídas entre os povos do Crescente Fértil e perpetuadas por suas narrativas míticas, essas leis escrevem justamente o que deve ser praticado, elas mediam as ações, constroem a forma como o povo submetido àquele código de conduta deve agir e, assim, constrói também suas identidades, as quais estão fortemente ligadas às características das deusa(s) ou do(s) deus(es) tutelar(es).

Essa construção de identidades e diferenças não é algo neutro e sem objetivos, pelo contrário, as identidades estão “inscritas nas relações de poder” (HALL, 2003, p. 28), sua construção é uma disputa, como vimos nas narrativas e iconografias sobre vitórias bélicas. A afirmação da identidade e enunciação da diferença garante acesso a bens sociais; a produção de identidade e diferença tem o poder de incluir e excluir pessoas, demarcar quem fica dentro e quem fica fora, separar o nós do eles (SOUZA, 2009), nesse caso, é por meio da afirmação de sua identidade e da negação do outro – diferenciação – que os hebreus fazem

uma reivindicação territorial, da terra de Canaã que foi prometida a seu povo, e por isso teriam o direito de expulsar dali quem não faz parte desse grupo social.

Sob esse viés, que entendo o discurso de Êxodo, por exemplo, em concordância com Stuart Hall (2003), como um discurso sobre o “povo escolhido” que se fundamenta no sofrimento desse povo ao ser submetido à escravidão no Egito, à violência na Babilônia, até o retorno à Terra Prometida (p. 28), construindo assim, uma identidade de povo pautada pela ideia de libertação e redenção, de vencidos que pleiteiam o lugar de vencedores sob a tutela de Yahweh, uma libertação que subverte as relações de poder, quando, por exemplo, o deus dos hebreus envia dez terríveis pragas ao povo do Egito⁵⁶ que os teriam escravizado e mantido em exílio.

Ao se adotar uma identidade de povo – e assim olhar o outro sob essa lente identitária – também se normaliza, ou seja, se elege essa identidade como parâmetro para avaliar e hierarquizar as outras, as quais são sempre avaliadas de forma negativa (SOUZA, 2009). Nesse sentido, é que se pode entender o fato de as práticas dos “estrangeiros” aos hebreus serem descritas na Torá e no Antigo Testamento de forma tão desqualificada e ainda, todo o projeto de combater essas tais práticas, visto que aqueles e aquelas que não se submetem às leis destinadas ao povo de Israel são tidos como os abomináveis aos olhos de Yahweh:

Quando tu fores à terra que o Eterno, teu Deus, te dá, não aprenderás a fazer segundo as abominações daquelas nações. Não se achará entre ti quem faça passar seu filho ou sua filha pelo fogo, nem agoureiro, nem prognosticador, nem adivinho, nem feiticeiro, nem encantador de animais, nem necromante ou *Yideonita*, nem quem consulte os mortos, porque abominável é ao Eterno todo aquele que faz estas coisas, e por causa destas abominações, o Eterno, teu Deus, os desterra de diante de ti (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 558-559, Deuteronômio, 18: 9-12).

Mesmo com todo o esforço possível em se diferenciar do outro, e de condenar essas práticas atribuídas a outros povos, é preciso considerar que as identidades não são separadas ou divididas, elas se constroem em um processo de hibridização – ou entrelaçamentos transculturais, como

⁵⁶ A narrativa mítica sobre as dez pragas do Egito estão contidas no livro de Êxodo.

escolhi abordar – e esse entrelaçamento está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades, essas identidades cruzam fronteiras, atravessam os sinais que demarcam - de forma artificial - o limiar entre os territórios das diferentes identidades (SOUZA, 2009). Não à toa é que Tamar estava justamente parada em uma encruzilhada, em um espaço limítrofe, uma divisão de territórios que demarca justamente o aspecto de uma identidade híbrida da *qedshah*, como a personagem que traz para a narrativa uma prática estrangeira que dá origem a toda a linhagem de Judá, uma linhagem repleta desses entrelaçamentos identitários entre os povos do Crescente Fértil.

Assim, compreendo que os hebreus constroem sua identidade na encruzilhada, se afirmam como povo sendo estrangeiros na terra do outro⁵⁷, atravessando fronteiras múltiplas, onde

Dividido ou integralizado em pelo menos duas fronteiras, onde ele se desenraíza de sua terra de origem sem se enraizar na terra de origem dos outros, coexistindo com grupos sociais migrantes de outras culturas, pode constituir um hábito crítico. Através desses contatos e ausências, próprios de uma população nômade, em constante circulação e deslocamentos, a identidade afirma-se ainda mais como um constante vir a ser, sem um porto de chegada (ABDALA JUNIOR, 2002, p.19).

Dessa forma, como coloca Stuart Hall (2003), as origens dos povos não são únicas,

Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas aterradoras, violentas e abruptas. (HALL, 2003, p. 30)

Ou seja, os povos são construídos em meio de entrelaçamentos e conexões, suas identidades compartilham e assimilam diversos elementos

⁵⁷ E disse (Deus): “Sabe com certeza que peregrina será tua semente em terra que não lhe pertence, e aarão servir e a afligirão quatrocentos anos” (TORÁ: A LEI DE MOISES, 2001, p. 36, Gênesis, 15: 13).

Iahweh disse a Abrão: "Sabe, com certeza, que teus descendentes serão estrangeiros numa terra que não será a deles. Lá eles serão escravos, serão oprimidos durante quatrocentos anos" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 53, Gênesis, 15: 13).

daqueles que consideram como “diferente”, mas que na verdade os constituem.

A metodologia de alegoria histórica é também útil para compreender essa produção de identidades e diferenças, um olhar alegórico sobre as identidades, construídas pela bricolagem, carregadas de rupturas, entrelaçamentos e não podendo ser entendidas com uma perspectiva historicista e linear. Além disso, Stuart Hall (2003) compreende esse hibridismo das identidades na mesma perspectiva que discuto a proposta de entrelaçamentos transculturais, como um movimento que não acontece de igual para igual, não gera uma formação sincrética, considerando que formação de identidade está diretamente ligada com as relações de poder (HALL, 2003).

Quero pontuar, ainda, que “possuir identidade cultural é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2003, p. 29), ou seja, entender a construção de identidades na antiguidade é também entender a construção de identidades hoje, visto que assim como discursos foram produzidos no antigo Crescente Fértil para construir identidades de povos, também esses discursos são utilizados hoje para construção de identidades, da mesma forma que a construção da identidade do povo judeu se utiliza de discursos fundadores atribuídos ao povo hebreu, aos quais atribuem sua ancestralidade (SAND, 2011). É nesse aspecto que essa discussão me permite retornar a um apontamento que fiz na introdução, de que pesquisar pessoas da antiguidade - nesse caso mulheres, prostitutas, adúlteras e subversivas - torna possível compreender as pessoas de hoje e também, como discursos - e inclusive os mesmos discursos - continuam a ser utilizados para produzir diferença e uma diferença hierarquizada, na qual sujeitos continuam a ser subjugados e oprimidos. Visibilizar as(os) oprimidas(os) do passado também lança luz sob aquelas(es) que são oprimidas(os) hoje, por discursos que atravessam temporalidades e continuam construindo identidades que são, inclusive, identidades de vencidos e de derrotados, de escolhidas(os) ou das(os) abomináveis, que “são sempre varridos para debaixo do tapete, como se fossem uma contrapartida despudorada e exterior (não constitutivo) ao blindado “povo santo”” (SILVA, 2011, p.189).

Entender as relações de identidade e alteridade na construção das unidades populares na antiguidade é entender um processo de construção da diferença entre um “eu” e o “outro” e perceber também a construção de atitudes de intolerância perante esse outro. Observar como essas diferenças são construídas, com objetivos militares e políticos, nos

oferece caminhos para desconstruir essas diferenças entre um "nós" e o "outro" na contemporaneidade, para entender que as fronteiras que dividem nações e diferenciam povos uns dos outros são imaginadas, politicamente construídas com o objetivo de separar, mas não somente de separar como também de hierarquizar.

A questão da convivência entre povos que compartilham de diferentes perspectivas religiosas é um fenômeno também contemporâneo, que expressa suas tensões em meio à situação política mundial de migração e confrontos políticos e ideológicos (SILVEIRA, 2013, p. 128) envolvendo questões que permeiam crenças religiosas e mitos de origem. Esses grandes conflitos de combate à imigração, de intolerância religiosa e étnica que se apresentam atualmente, têm suas raízes nessa construção de uma identidade de povo, ou uma identidade nacional. Mais do que desconstruir essas "diferenças" e derrubar essas fronteiras imaginárias precisamos superar a ideia de nos conformarmos com a tolerância, porque

Tolerar a existência do outro,
E permitir que ele seja diferente,
Ainda é muito pouco.
Quando se tolera,
Apenas se concede
E essa não é uma relação de igualdade,
Mas de superioridade de um sobre o outro.
Deveríamos criar uma relação entre as pessoas,
Da qual estivessem excluídas
A tolerância e a intolerância. (SARAMAGO, 2010).

Como coloca Aline Dias da Silveira (2013), *Tolerantia* teria uma função purificadora, um ato de suportar adversidades para purificar o crente dos pecados, sendo que os canônicos utilizaram a palavra *tolerare* como sinônimo de *permittere*, *sinnere* e *concedere*, mas a distinguiram de *approbare* (p. 134), ou seja, tolerar não envolve conviver de igual para igual, nem aprovar as práticas daquele que é tolerado, pelo contrário, “se tolera alguém que não se insere em nosso universo identitário” (SILVEIRA, 2013, p. 143). As crenças e práticas toleradas são justamente aquelas consideradas abjetáveis e erradas ou más (FORST *apud* SILVEIRA, 2013, p. 143) e por isso a ideia de tolerância envolve hierarquia, conforme pontuei com a citação de Saramago.

Além disso, só se tolera aquele que é relativamente “igual”, mesmo que em meio a algumas diferenças, aquele que é totalmente “outro” é alvo

de eliminação, assim como nos discursos atribuídos aos hebreus as práticas dos cananeus, por exemplo, não foram se quer toleradas, mas sim condenadas à serem combatidas. Um exemplo desta ideia de que só se tolera aqueles nos quais se encontra margem para identificação é dado também por Aline Dias da Silveira (2013), quando, na Península Ibérica Medieval, sob o governo muçulmano, foram permitidos a cristãos e judeus a profissão de sua fé e costumes em troca do pagamento de impostos dos “povos do livro”, porém, essa permissão não se estendia aos considerados pagãos descrentes, pois estes “deveriam ser convertidos ou combatidos” (p. 134-135).

Dentro disso, é possível perceber um dos tipos da prática de tolerância, que é a “permissão”, onde uma autoridade concede uma permissão aos membros de uma “minorias” para viverem de acordo com suas crenças, mas aceitando a posição dominante da autoridade, desde que essas crenças sejam mantidas em uma esfera privada da vida dessas minorias e não reivindicarem um lugar público e nem de igualdade (SILVEIRA, 2013, p. 145), nesse aspecto percebo também uma hierarquia, pois só podemos pensar em “permissão” quando um determinado grupo está submetido à vontade e à dominação de outro.

Quando se ultrapassam as fronteiras da tolerância e se reconhece o “outro” então se tornam possíveis outras formas de convivência e de contato com diferentes grupos que não por meio da tolerância, como, por exemplo, laços de amizade. Essas novas formas de convivência também têm impacto sobre a percepção de si e a percepção do outro, sobre a identidade, pois o contato pessoal e a convivência exigem a desconstrução e reconstrução da imagem desse “outro” que passa a ser conhecido, e então deixa de ser um estranho e inimigo (SILVEIRA, 2013, p. 145-146).

Nesse sentido, é compreensível que as fronteiras entre os hebreus e os “outros” povos eram construídas e fomentadas com determinação, já que a construção de sua identidade de povo dependia justamente de que o “estrangeiro” fosse considerado um “outro” estranho e ameaçador à ser combatido. Apesar disso, diversas práticas e experiências cotidianas eram capazes de superar essas fronteiras de tolerância – ou mesmo de intolerância, nesse caso -, é o caso de práticas como a dança, a comida e a música, que assumem formas fluídas nessas zonas de fronteiras culturais, pois são aspectos apropriados por diferentes povos de forma que “o que era do outro, se torna nosso” (SILVEIRA, 2013, p. 145), assim como as práticas de culto e mesmo os atributos de divindades que são apropriados e resignificados e passam a fazer parte das crenças e práticas cotidianas de fé entre o povo. Isso explicaria porque, no caso de Tamar, ela foi condenada por ter adulterado, mas não por ter se colocado como

prostituta sagrada, uma prática de culto “estrangeiro” que, ao menos nesse caso, parece ter sido encarada com naturalidade, mesmo que em diversos discursos da Torá e do Antigo Testamento tenha sido alvo de intolerância.

Visto isso, concordo com Abdala Júnior (2002, p. 45) sobre o pensamento da transculturação – e nisso adoto a perspectiva de entrelaçamentos transculturais – poder nos ensinar uma “lição identitária baseado no respeito às alteridades, considerando que ao analisarmos interações e contatos com esse olhar da transculturalidade se pressupõe que existe muito mais do que “perdas e esquecimentos (desculturação) e do que acréscimos e adesões à cultura do outro (assimilações)”, conforme afirmei acima.

2.2 A LEI DOS HOMENS: YAHWEH, COMO DEUS PAI E SUPREMO, À IMAGEM DO PATRIARCA

E sei disso e mesmo que eles pensem de outra forma estas mulheres conhecem o poder do Imortal. Exila-a, como pode acontecer, não a impedirá de fazer o que tiver que ser feito. A Deusa jamais se retirará do meio da humanidade⁵⁸
(BRADLEY, 1989, p. 276).

A palavra que nos falaste em nome de Iahweh, nós não a queremos escutar. Porque continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do Céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém; tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1436, Jeremias, 44: 15-19).

O segundo trecho acima, um discurso de mulheres – devotas da Rainha do Céu que não querem escutar a palavra de Iahweh – ao profeta Jeremias, bem como todas as discussões feitas nos capítulos anteriores, a respeito dos objetivos políticos e militares em se construir um culto centrado em Yahweh entre os hebreus, trazem a tona a permanência da presença das deusas estrangeiras entre esses hebreus, principalmente entre mulheres: as devotas da Rainha do Céu; Tamar, que pelo menos em um

⁵⁸ Trecho retirado do livro “As Brumas de Aválon”

instante de sua narrativa esteve como prostituta sagrada – combatida pelos profetas de Yahweh -, e outras mulheres que serão apresentadas aqui, como Jezabel e Maacá, as adoradoras de Baal e Ašerá.

Teria a deusa jamais se retirado do meio dos hebreus? A que ponto os hebreus tiveram sucesso nas suas tentativas de construir um monoteísmo javista para fortalecer sua unidade popular? Em que a existência de cultos às deusas femininas afeta a vida das mulheres na sociedade? O que o culto ao deus Yahweh tem a ver com o patriarcado? Essas perguntas são inquietações que me auxiliarão a tecer a rede deste subcapítulo, buscar, ainda pelo método da alegoria de Walter Benjamin (1984), a presença da deusa entre os hebreus. Para isso, será necessário perceber as narrativas da Bíblia e da Torá em uma perspectiva a contrapelo, ou mesmo ouvir as palavras que gritam nessas narrativas, textos - como o de Jeremias, 44 - que clamam pela presença da deusa, mas que por muito tempo foram interpretados de outras formas ou considerados exemplos do que é abominável por Yahweh.

Para questionar essa ideia de um monoteísmo entre os hebreus, gostaria de apresentar algumas discussões conceituais, bem como outras “classificações” que vêm sendo sugeridas para compreender a prática religiosa entre os hebreus e até mesmo entre os mesopotâmicos.

Uma dessas classificações é a ideia de politeísmo, organização religiosa predominante para a maioria dos povos do Crescente Fértil que consiste de religiões que “possuem diversos deuses” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 20) e deusas, sendo comum que essas divindades possuam funções distintas uma das outras, como tarefas voltadas à agricultura, ao pastoreio, à guerra, à fertilidade e à caça, mesmo que uma só divindade possa reunir mais de um desses atributos, como é o caso de Inanna que rege a sexualidade e a guerra.

Outra classificação é o monoteísmo, geralmente utilizado para descrever as práticas religiosas dos hebreus, que consiste da “convicção de que existe um só deus (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p.19). Porém, já não é novidade a atribuição de outras classificações para se compreender as práticas de culto e as crenças desses hebreus, como a monolatria e o henoteísmo. A monolatria é uma crença que se encontra no meio do caminho entre o politeísmo e o monoteísmo e implica na adoração de um único deus, mas sem negar a existência de outras divindades, nesse caso, “o importante não é saber se determinado deus existe ou não, mas se ele é cultuado” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 20).

Essa classificação está bastante próxima da ideia de henoteísmo (ou catenoteísmo), onde os cultos e preces são realizados para uma única

divindade, porém sem negar a existência de outros deuses, além disso, essa divindade cada vez mais vai reunindo os atributos antes pertencentes a outras deusas e deuses (SAUSSAYE, 1940). Para Von Hartmann, o henoteísmo seria o ponto de partida de todo o desenvolvimento religioso (*apud* SAUSSAYE, 1940).

Atribuir as classificações de monolatria ou henoteísmo aos hebreus é algo bastante convincente, considerando que nas narrativas da Torá e do Antigo Testamento o que está em questão não é a existência ou não de outras divindades para além de Yahweh, pelo contrário, essas outras divindades são frequentemente citadas e reconhecidas como deusas(es) dos cananeus, por exemplo, o que está posto é a proibição de seus cultos e a tentativa de se construir um culto centrado em Yahweh, reconhecido como deus dos hebreus:

Então os filhos de Israel fizeram o que era mau aos olhos de Iahweh, e serviram aos baals. Deixaram a Iahweh, o Deus de seus pais, que os tinha feito sair da terra do Egito, e serviram a outros deuses dentre os dos povos ao seu redor. Prostraram-se ante eles, e irritaram a Iahweh, e deixaram a Iahweh para servir a Baal e às astartes (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 350-351, Juízes, 2: 11-13.).

Aconteceu que, naquela mesma noite, Iahweh disse a Gedeão: "Toma o touro de teu pai, o touro de sete anos, destrói o altar de Baal que pertence a teu pai e quebra o poste sagrado que está ao lado. Em seguida construirás a Iahweh teu Deus, no cume desse lugar forte, um altar bem preparado. Tomarás então o touro e o oferecerás em holocausto sobre a lenha do poste sagrado que terás destruído." Gedeão convocou então dez homens entre os seus servos e fez como Iahweh lhe tinha ordenado. Mas, como ele temia muito a sua família e o povo da cidade para o fazer em pleno dia, ele o fez durante a noite. No dia seguinte, bem cedo, o povo da cidade se levantou, e eis que o altar de Baal tinha sido destruído, o poste sagrado que estava ao lado tinha sido quebrado, e o touro fora oferecido em holocausto sobre o altar recém-construído. Disseram então uns aos outros: "Quem fez isto?" Eles perguntaram, se informaram, e depois

disseram: "Foi Gedeão, filho de Joás, quem fez isso." Os habitantes da cidade disseram então a Joás: "Traz para fora o teu filho, para que morra, porquanto destruí o altar de Baal e derrubou o poste sagrado que estava ao lado." Joás respondeu a todos os que estavam ao seu redor: "Defendeis a Baal? É a vós que cabe vir em seu auxílio? (Quem quer que defenda Baal morrerá antes que clareie o dia). Se ele é deus, que se defenda a si mesmo, pois Gedeão destruiu o seu altar." Nesse dia se deu a Gedeão o nome de Jerobaal, porque se dizia: "Que Baal contenda contra ele, pois destruí o seu altar!" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 359, Juízes, 6: 25-32).

Nas narrativas acima, é possível perceber que Yahweh concorria com Baal e Astarte e que o culto a esses deuses e deusa coexistia entre o povo, sendo que o texto não nega a existência dessas outras divindades para além de Yahweh, mas o que se visa é proibir que elas sejam cultuadas em lugar de Yahweh. Já na segunda narrativa o que se apresenta é a existência de cultos para diferentes divindades em uma mesma família - estrutura que aparece também nos livros de Reis 1 e 2 - na qual Yahweh ordena à Gedeão que destrua o altar de Baal e o poste sagrado – relacionado com Ašerá – construídos pelo seu pai, e que substitua-os por altares para Yahweh. Assim como em Jeremias, essa narrativa expressa o sentimento de revolta e vingança popular em reação às tentativas de combater os cultos que realizavam para deusas(es) que passaram a ser considerados estrangeiras(os), pois o povo da cidade ordena que Joás traga seu filho, Gedeão, para fora para que morra, pelo fato de ele ter destruído os altares de suas divindades.

Essa última narrativa expressa um movimento em que se visa construir a substituição de cultos para divindades cananeias pelo culto de um deus tutelar dos hebreus, sendo que essa construção também se dá em diversas passagens do livro de Êxodo:

E ouvirão a tua voz, e virás tu e os anciões de Israel ao rei do Egito e dir-lhe-eis: O Eterno, Deus dos hebreus, encontrou-nos e agora iremos, por favor à distância de três dias no deserto e ofereceremos sacrifício ao Eterno, nosso Deus. (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 159, Êxodo, 3: 16-18).

E depois vieram Moisés e Aarão, e disseram ao Faraó: Assim falou o Eterno, Deus de Israel: “Envia Meu povo e que festejem para Mim no deserto” E disse o Faraó: Quem é o Eterno para que eu escute Sua voz e envie Israel? Não conheço ao Eterno e também não mandarei Israel. E disseram: O Deus dos hebreus apareceu a nós. Iremos, rogo, por um caminho de três dias no deserto, e faremos sacrifícios para o Eterno, nosso Deus. (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 163, Êxodo, 5: 1-3).

Nesses excertos, percebemos a identificação de Yahweh, o Eterno, como deus dos hebreus, que no livro de Êxodo aparece principalmente em diálogos com o Faraó do Egito. Em nenhum momento, a narrativa expressa uma tentativa de converter o Faraó ou de convencê-lo a adotar Yahweh como deus tutelar do Egito, o que o povo de Israel solicita é apenas a permissão para realizar cultos ao seu deus. Essa menção se repete em diversos outros trechos do livro de Êxodo, na descrição de cada praga que Yahweh envia para castigar o Faraó e o povo do Egito, dizendo: “assim disse o Eterno, Deus dos Hebreus”, insistindo para que o Faraó envie o povo de Israel para prestar-lhe culto e rogando uma praga a cada vez que o faraó se nega⁵⁹ a atender tal pedido, como em Êxodo, 9: 1; Êxodo, 9: 13 e Êxodo, 10: 3.

Além de não negar a existência de outras(os) deusas(es), mas sim de proibir o culto à essas divindades para consolidar Yahweh enquanto deus dos hebreus, as narrativas do Antigo Testamento e da Torá contemplam outra característica do henoteísmo, pois constroem um arquétipo de Yahweh que reúne atributos relacionados à deusas cananeias e mesopotâmicas, como o atributo da fertilidade, onde Yahweh é descrito como o deus que tem o poder de conceber filhos a mulheres estéreis: “E orou Isaac ao Eterno, em frente à sua mulher, (que orava também) porque era estéril; e atendeu o Eterno, e concebeu Rebeca⁶⁰, sua mulher” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 68, Gênesis, 25: 21).

Essa apropriação de atributos de deusas que já eram cultuadas entre o povo é um processo necessário para consolidação de Yahweh como deus tutelar, para convencer as pessoas a não mais cultuarem Inanna,

⁵⁹ Sobre essa negação do Faraó em conceder que os hebreus vão para o deserto festejar ao seu deus - e mesmo em libertar os hebreus quando estes teriam sido escravos no Egito - é importante considerar o aspecto econômico e político de que um reino que, por algum meio, consegue obter trabalho escravo certamente não iria aceitar libertar esses(as) trabalhadores(as) sem uma contrapartida financeira.

⁶⁰ O mesmo acontece com Sara e Abrão.

Ašerá e Baal e passarem a cultuar exclusivamente Yahweh. Para isso, é preciso garantir que esse deus será capaz de prover todas as necessidades do povo, como é o caso das mulheres que protestam no livro de Jeremias, alegando ao profeta que o deus Yahweh não poderia garantir a fertilidade das colheitas como faz a Rainha do Céu.

É importante destacar que a ideia de henoteísmo não é utilizada somente para compreender a organização religiosa dos hebreus, mas também é adotada pelo próprio Jean Bottéro (2001) para discutir as práticas religiosas e de invocação de divindades na Mesopotâmia. Bottéro, analisa essas invocações para argumentar que em cada narrativa a divindade que se invoca é exaltada acima das outras, colocada como soberana e suprema, como se as demais divindades se submetessem a ela. Para Bottéro, é justamente essa característica que se relaciona com a ideia de henoteísmo, o fato de admitir a pluralidade de deusas(es), porém o culto se vincular à apenas um(a) dessas(es) deusas(es) (p. 35).

Selecionei abaixo apenas alguns trechos das invocações analisadas por Bottéro (2001) para diferentes divindades, considerando a grande dimensão de fontes que o autor apresenta:

Ao deus Anu:

¡Tú eres quien posee las insignias reales,
Príncipe de los dioses!

Tu palabra sienta autoridad
en el consejo de los dioses supremos.

(...)

Los dioses celestes escuchan
tus palabras soberanas,

y todos los dioses infernales
tiemblan cuando se acercan a ti.

Todos los dioses a tu voz se inclinan
cual cañas azotadas por la tormenta.

(...)

A tu voz, incluso enfurecidos,
vuelven los dioses a su morada.

Que se acerquen a Ti todos los dioses
del Cielo y la Tierra,

con sus presentes y ofrendas⁶¹. (THUREAU-DANGIN, 1921, *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 26)

Ao deus Enlil:

⁶¹ Invocação dirigida ao deus Anu, sendo um texto bilingüe: o texto sumerio alterna com sua tradução em acádio. Corresponde ao segundo milênio a.E.C.

¡Enlil! Lejos lleva su autoridad,
 sublime y santa es su palabra,
 Imprescriptible es lo que Él decide.

(...)

Cuando el venerable Enlil se instala majestuoso
 sobre su Trono sagrado y sublime,
 cuando ejerce de excelsa manera
 sus poderes de Señor y de Rey,
 los otros dioses se prosternan ante Él
 y acatan sin discutir sus órdenes.
 Es el Gran y Poderoso Soberano
 que domina el Cielo y la Tierra,
 que todo lo sabe y todo lo comprende...⁶²
 (FALKENSTEIN, 1959, *apud* BOTTÉRO, 2001,
 p. 27)

À Enki

¡Señor! ¡Sublime en todo el universo,
 Soberano por naturaleza!

(...)

5 Erguido en la ciudad de Eridu, como un Dragón
 altivo,
 y cuya sombra cubre el mundo.
 Vergel que extiende su ramaje sobre todo el país.
 Enki, Señor de la opulencia para los dioses,
 omnipotente en la Residencia de Enlil, Todo
 poderoso
 en el Cielo y sobre la Tierra...
 ¡Oh venerable Enki, soberano de todos los
 hombres,
 eres Tú!...⁶³
 (BOTTÉRO-KRAMER, 1989, *apud* BOTTÉRO,
 2001, p. 27)

À Marduk

... Señor Marduk, dios supremo,
 de inteligencia insuperable...

(...)

Blandes tu espada, y dan media vuelta los dioses:
 ni uno solo resiste a tu golpe furioso.
 Señor terrorífico,

⁶² Hino litúrgico ao deus Enlil composto no final do terceiro milênio em língua sumeriana.

⁶³ Prólogo de um mito em sumério, do final do terceiro milênio a.E.C., explica como o mundo foi organizado por Enki (Ea para os acadios).

ninguno te iguala en la asamblea de los dioses.
 En el brillante Cielo procedes, en plenitud de
 gloria...⁶⁴
 (EBELING, 1953, *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 28)

À Sin
 Señor, Príncipe de los dioses,
 el único grande en la Tierra y el Cielo...
 Oh venerable Nanna, Príncipe de los dioses...
 Señor de corona resplandeciente...
 Maravillosamente hecho para reinar, Príncipe de
 los dioses.
 (...)
 Padre y progenitor de los dioses y los hombres,
 (...)
 Tú, Señor, tomas todas las decisiones,
 sin que nadie pueda nunca cambiar nada.
 ¿Quién es sublime en el Cielo? Sólo Tú...
 ¿Quién, en la Tierra, es Altísimo? Sólo Tú...⁶⁵
 (PERRY, 1907, *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 28-29)

À Šamaš
 (...)
 los dioses infernales se alegran al verte,
 y todos los dioses celestes exultan ante Ti.
 (...)
 Tu salida gloriosa ilumina la existencia de los
 hombres:
 todos se vuelven hacia tu maravilloso esplendor.
 Como inmenso resplandor, iluminas el mundo...
 Cuando apareces, oh Samas, los pueblos se
 prosternan;
 todas las gentes, en todos los lugares, se inclinan
 ante Ti.
 (...)
 Cruzas sin cesar el mar, ancho e inmenso,
 cuyo fondo desconocen los dioses celestes,
 pero tus rayos, *Samas*, descienden al abismo
 y los monstruos marinos contemplan tu luz.
 (...)
 Ninguno, entre los dioses, tan activo como Tú,

⁶⁴ Texto em acadio de invocação à Marduk, do final do segundo milênio a.E.C.

⁶⁵ Texto bilingue dedicado ao deus Sin (Nanna para os Sumérios), datado do segundo milênio a.E.C.

y entre todos los dioses del universo, ninguno tan sublime.

Cuando tu temible esplendor envuelve el mundo,
de todos los pueblos de lenguas diversas,
penetras los propósitos y escrutas la conducta;
todos se prosternan ante Ti,
y el cosmos entero aspira a tu luz...⁶⁶

(LAMBERT, 1960 *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 29-30)

À Nergal

¡Oh valiente! ¡Oh espléndido! ¡Progenitura de Enlil!

¡Cubierto de resplandor, oh Tú, el muy fuerte!

Alabaré tu divinidad,
portador de cuernos acerados, vestido de luminosidad,

¡oh primogénito de la diosa Kutusar!

Vigilante del Infierno, que todo sometes al yugo,
yo exaltaré tu grandeza.

(...)

Poderosas son tus manos, y amplio tu pecho.

Eres perfecto, y sin igual entre los dioses.

(...)

10 Los dioses de todas las regiones corren a ocultarse,

malhechores y malvados se esconden.⁶⁷

(BOLLENRÜCHER, 1904, *apud* BOTTÉRO, 2001, p. 30)

À Inanna/Ištar

Yo te imploro, ¡Señora de Señoras, Diosa de Diosas!

Istar, Soberana de todas las regiones y Regente de los hombres.

Noble Irnini, la más grande de todos los dioses celestes,

Reina todopoderosa, de nombre sublime;

Eres Tú la lámpara del Cielo y de la Tierra,

⁶⁶ Um extenso hino literário dedicado ao deus Šamaš (em sumerio Utu) que remonta ao início do primeiro milênio a.E.C.

⁶⁷ Hino dedicado à Nergal, soberado do submundo, conhecido por manuscritos do início do primeiro milênio.

belicosa hija de Sin.
 Adornada con la corona real,
 reúnes en tus manos todos los poderes.
 ¡Oh Señora de reputada fama,
 superior a la de todos los dioses!...
 ¿Dónde no figura tu nombre?
 ¿Dónde no se encuentra tu culto?
 ¿Dónde no se realizan tus designios?
 ¿Dónde no se erigen tus capillas?
 ¿Dónde no eres grande?
 ¿Dónde no eres sublime?
 ¡ Anu, Enlil y Ea te han exaltado:
 Han realzado tu soberanía entre los dioses,
 te han situado muy alto entre ellos, en el Cielo,
 han elevado tu trono.
 A la mención de Tu nombre, Cielo y Tierra se
 estremecen,
 tiemblan todos los dioses del Cielo y temen los del
 Infierno.
 Los hombres glorifican ese nombre temible,
 pues Tú eres grande, superior a todos...
 ¡Oh gloriosa Leona celeste!
 Tú que sometes a los dioses, incluso cuando están
 coléricos,
 35 más poderosa que todos los monarcas,
 tienes las riendas de todos los reyes.
 Antorcha brillante del Cielo y de la Tierra,
 resplandor de todas las comarcas,
 acepta mi genuflexión, escucha mi oración,
 mírame siempre con bondad...
 Sólo Istar es sublime, sólo Ella es Soberana,
 sólo Ella es Señora, sólo Ella es Señora.
 ¡Oh Irmini, valiente hija de Sin,
 nadie puede rivalizar contigo!...⁶⁸
 (JENSEN, 1915, *apud* BOTTÉRO, 2001, p.31)

Concordo com Bottéro, no sentido que é explícita a exaltação da deusa ou deus invocada(o) nessas fontes, porém é preciso levar em consideração a necessidade de mostrar devoção e a adoração à divindade à quem a(o) fiel está realizando sua prece. Além disso, esse tipo de prática henoteísta, classificada por Bottéro (2001), não expressa interesse em

⁶⁸ Invocação dedicada à Ištar (Inanna, e às vezes Irmini, em sumério), pode remontar mais tardar ao segundo terço do segundo milênio a.E.C.

construir um monoteísmo, nem de tornar exclusivo o culto de uma única divindade. No caso da Mesopotâmia, não se pratica o combate ao culto das demais divindades mesopotâmicas, nem quando se instaura um deus ou uma deusa tutelar de uma cidade ou de uma dinastia, pois mesmo em casos como o do reino de Hammurabi, que adota Marduk como deus tutelar da Babilônia, podemos perceber no prólogo de seu código de leis menções de cultos dedicados à Inanna, Anum e Šamaš, por exemplo:

Eu (sou) Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil, aquele que acumula opulência e prosperidade, aquele que realiza todas as coisas para Nippur, DUR.AN.KI, guarda piedoso de É.KUR, o rei eficiente que restaurou Eridu em seu lugar, aquele que purifica o culto de É.ABZU, conquistador (?) dos quatro cantos da terra, aquele que magnifica o nome de Babel, que alegra o coração de Marduk, seu senhor, que todos os dias está a serviço da É.SAG.ILA, descendência real, que Sin criou, aquele que faz próspera a cidade de Ur, humilde suplicante, que traz abundância para É.KIŠ.NU.GÁL, o rei inteligente, obediente a Šamaš, o forte, aquele que consolidou os fundamentos de Sippar, aquele que cobriu de verde a capela de Ayya, aquele que traçou o plano do templo É.BABBAR, que é como a habitação dos céus, o herói, aquele que poupou Larsa, aquele que renovou a É.babbar para Šamaš, seu aliado, o senhor que fez (a cidade de) Uruk reviver, que supriu seu povo com a água da abundância, que levantou a cabeça de Eanna, que amontoou riquezas para Anum e Inanna, proteção do país, aquele que reuniu os dispersos de Isin, aquele que encheu de abundância o templo É.GÁL.MAH, o dragão dos reis, irmão querido (?) de Zababa, aquele que estabeleceu solidamente a cidade de Kiš, aquele que cercou de brilho É.ME.TE.UR.SAG, aquele que executou com exatidão os grandes ritos de Inanna, aquele que cuida do templo HUR.SAG.KALAM.MA (...) (BOUZON, 1992. p. 39-42)

Nesse caso, diferente dos Mesopotâmicos - entre os quais se praticava cultos para um panteão de deusas e deuses, mesmo que em alguns momentos uma divindade específica fosse eleita como tutelar ou

de devoção por um(a) fiel ou para uma causa relacionada com seus atributos – entre os hebreus a questão do culto era um campo de disputa que visava concentrar em Yahweh todos os atributos necessários para a organização social e manutenção do cosmos, de forma que teria sido empreendido um processo de combate – e abominação - para eliminar o culto de divindades estabelecidas como estrangeiras.

Nesse sentido, alguns autores adotam uma perspectiva evolucionista de “estágios” da religião na humanidade, como é o caso de Hume, o qual afirma que a história passou pelos estágios de politeísmo, henoteísmo e monoteísmo; esse último como:

A adoração de um único Deus, excluindo toda e qualquer possibilidade de existência de outra divindade, por se tratar da única divindade existente. (HUME, *apud* SANTOS, 2014, p. 13).

Outros autores, por sua vez, adotam essa perspectiva linear e progressista para descrever a religião em Israel, como é o caso de Reimer (2003 *apud* CORDEIRO, 2009), que estabelece cinco fases para desenvolvimento do monoteísmo no antigo Israel entre os séculos IX e V a.E.C. Para esse autor, a primeira fase seria marcada pelo sincretismo entre El e Yahweh; a segunda fase, por volta do século IX a.E.C., seria marcada pelos conflitos com Baal, em um processo de sincretismo no qual Yahweh incorpora as características de Baal; a terceira fase estaria marcada pela ênfase da adoração exclusiva de Yahweh, combinada com o sincretismo da fase anterior, pelo qual os atributos de Baal passam a ser apropriados por Yahweh – denominado pelo autor de baalização de Yahweh -; a quarta fase remeteria a época imediatamente posterior a dominação assíria, com a reforma de Josias que engloba uma série de medidas que visavam a exclusividade de Yahweh e sua centralidade em Jerusalém, algo como um “monoteísmo nacional”, que afirma a ideologia de um “deus nacional”; a quinta fase seria marcada pelo monoteísmo absoluto no período do exílio (597-539 a.E.C.) (CORDEIRO, 2009, p. 17-19).

Na perspectiva que adoto, prefiro manter a tarefa à qual me propus inicialmente, de romper com essas abordagens de totalidade e linearidade, inclusive no que tange a essa ideia de uma “evolução” das práticas religiosas em Israel, marcada por fases e estágios bem definidos. As crenças em diferentes divindades, pelo que nos mostram as narrativas da Torá e do Antigo Testamento, conviviam – mesmo que nada pacificamente – no território da antiga Israel. Minha perspectiva vai de

encontro com as propostas de Walter Benjamin de não reconstruir um passado em sua totalidade e linearidade, pois “articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo como de fato foi” (BENJAMIN, 1987, p. 255). Sob esse viés, penso que as crenças dos povos antigos não foram uma sequência de animismo/politeísmo/henoteísmo/monoteísmo, como evolução e progresso, esses tipos de crença conviveram e convivem até hoje. Além disso, abordar a religião do antigo Israel como se fosse um conjunto estruturado e organizado de crenças centradas na adoração de Yahweh tende a minimizar a presença e o valor de práticas religiosas consideradas marginais por destoarem daquela que foi instituída enquanto “religião oficial” dos hebreus (STEIKE, 2012, p. 15).

Essas classificações que busquei levantar são importantes para compreendermos as formas como as práticas religiosas da antiguidade vêm sendo debatidas e também para desconstruir a ideia, ainda predominante, dos hebreus enquanto monoteístas – sem nenhuma problematização –, ou mesmo dos babilônicos como politeístas – mesmo que eu continue considerando-os como politeístas, é preciso levantar suspeitas e dúvidas, romper com as certezas e totalidades -. Mas o que quero mostrar é que essas categorias e classificações não têm a ver diretamente com a experiência religiosa dos sujeitos, não são capazes de contemplar a dimensão dessas experiências – ou o que Benjamin (1987) chamava de uma reminiscência ou imagem do passado -; talvez os poemas e cânticos aos deuses e deusas falem mais sobre o sentimento religioso e a crença dessas pessoas do que qualquer classificação seja capaz fazer.

Visando articular experiências religiosas de pessoas do antigo Crescente Fértil, em especial de mulheres que aparecem nas narrativas dos hebreus, é que gostaria agora de discutir como essa tentativa de construção de um monoteísmo javista buscou excluir o feminino do âmbito sagrado ao combater as deusas estabelecidas como abomináveis e falsos ídolos.

Nesse sentido, outras inquietações também surgem sobre esse tema, pois já discuti no primeiro capítulo que a prostituição sagrada, praticada por Tamar, estava relacionada com o culto às deusas da sexualidade e da fertilidade. O que essas deusas teriam a ver com Yahweh? Como a presença dessas deusas, entre os hebreus, bem como a presença dos prostitutos e prostitutas sagrados ou cultuais, contradiz a ideia de monoteísmo entre os hebreus?

Conforme já pontuei, ainda é muito popular a ideia de que houve um único deus em Israel: Yahweh, porém, como coloca Ana Luisa Alves Cordeiro (2007), “descobertas arqueológicas das últimas décadas vêm

demonstrando que nem sempre foi assim. Nem sempre Yahweh esteve solitário” (p. 1). Nesse caso, gostaria de iniciar pelas inscrições encontradas em Khirbet el-Qom, ao oeste de Hebron, em 1967, quando foi descoberto um tumulo judaico⁶⁹ da segunda metade do século VIII a.E.C., com uma inscrição na parede interior (CORDEIRO, 2009), sendo que Croatto (2001, *apud* CORDEIRO, 2009, p. 36) traduz a inscrição da seguinte maneira:

1. Urijahu [...] sua inscrição.
2. Abençoado seja Urijahu por Jave (lyhwh)
3. sua luz por Asera, a que mantém sua mão sobre ele
4. por sua rpy, que... (p. 68)

A segunda fonte arqueológica, se trata de um achado do arqueólogo israelita Ze’ev Meshel, 1975-1976, em Kuntillet ‘Ajrud, à 50km ao sul de Cades-Barnea, na antiga estrada de Gaza a Elat. No local, foi escavada uma pousada no deserto que continha várias inscrições. É importante considerar que este posto estatal era controlado por Israel, e encontrava-se em território de Judá, tendo funcionado por volta de 800-775 a.E.C (CORDEIRO, 2009). Na entrada do prédio principal, havia duas jarras de armazenagem contendo desenhos e inscrições que foram identificadas como pithos A e pithos B. Na inscrição do pithos A se lê (HESTRIN, 1991, *apud* CORDEIRO, 2009):

Diz... Diga a Jehallel... Josafá e...:
Abençoo-vos em YHWH de Samaria e sua
Asherah. (p. 68)

No pithos B se lê:

Diz Amarjahu: Diga ao meu Senhor: Estas bem?
Abençoo-te em YHWH de Teman e sua Asherah
Ele te abençoa e te guarde e com meu senhor (p.
69).

⁶⁹ Essa descoberta arqueológica e as demais que são citadas por Ana Luísa Alves Cordeiro (2009), bem como entrevistas os arqueólogos e seus diferentes pontos de vista sobre os artefatos, podem ser vistas nas expedições apresentadas no documentário “Ashera, a Deusa proibida”, a parte 1 pode ser acessada no link < https://www.youtube.com/watch?v=dB_b3ZKipqw> e a parte 2 < <https://www.youtube.com/watch?v=J8jXrAkUePQ>>. Acesso em 10 dez. 2017.

Neste pithos, aparecem três figuras, sendo que para Cordeiro (2009), duas delas seriam masculinas por terem o pênis em destaque e estariam retratando o Deus egípcio Bes; já a terceira figura seria feminina, com os seios em destaque, e estaria tocando uma lira (p. 69):

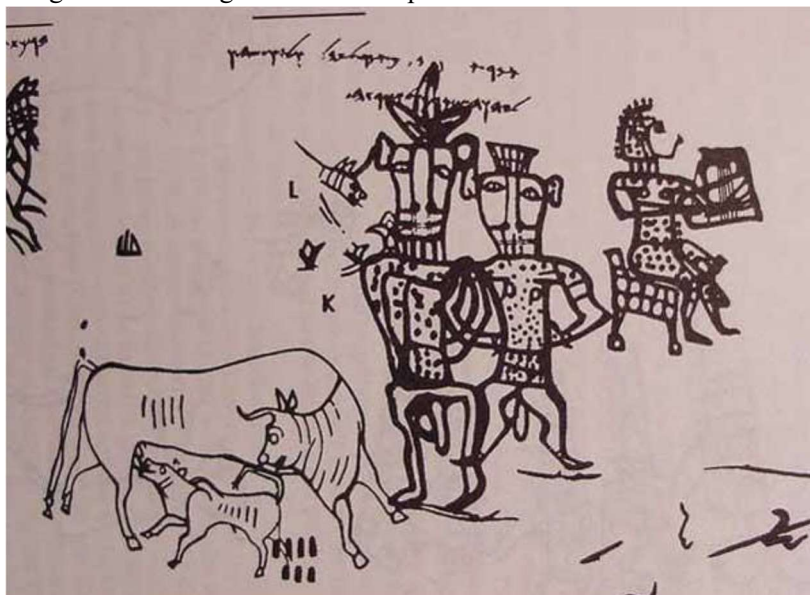
Imagem 11 - Pinturas e inscrições sobre um pithos em Kuntillet ‘Ajrud.



Fonte: Mazar (2003, *apud* CORDEIRO, 2009, p. 69).

Scremin (2013) também cita a mesma inscrição em hebraico do ano 800 a.E.C., bem como a imagem que se encontra abaixo do texto, mas, diferente de Cordeiro, ele afirma que as figuras encontradas em pé na imagem se tratam de um casal – um homem e uma mulher - com aspectos bovinos. O que Cordeiro (2009), entende como sendo um pênis, para Scremin (2013) seria “a cauda aparente pendurada entre as pernas” (p. 69), e a imagem poderia estar retratando um deus e sua esposa, pois a figura da direita – de estatura mais baixa – teria os peitos demarcados. Para o autor existe a possibilidade de a imagem estar relacionada justamente com a inscrição que a acompanha que cita Yahweh e sua Ašerá (SCREMIN, 2013).

Imagem 12 - Iconografia abaixo da pitos b



Fonte: Imagem retirada de Ribeiro (2008 *apud* SCREMIN, 2013, p. 69).

Além disso, nessa imagem trazida por Scremin (2013) temos a presença de uma vaca amamentando, o que pode estar relacionado também com um aspecto de fertilidade, até mesmo porque no Crescente Fértil temos a própria deusa Hathor no Egito que é ligada à fertilidade e à sexualidade e conhecida como a deusa vaca.

A questão central nessas fontes é que temos aí duas inscrições, encontradas em território da antiga Israel, que mencionam Yahweh ao lado de Ašerá, sendo que tanto Scremin (2013), Cordeiro (2009) e William G. Dever – arqueólogo que comenta sobre as peças contendo inscrições em hebraico no documentário “Asherah, a Deusa proibida”⁷⁰ - levantam a possibilidade de essas divindades terem sido cultuadas como um casal. Essa possibilidade faz muito sentido em um contexto no qual, diante das resistências das e dos israelitas em cultuar um único deus - sendo ele caracterizado por elementos tidos como masculinos -, seria uma estratégia unir esse deus à Ašerá, numa tentativa de legitimar Yahweh, para somente depois excluir a deusa das práticas de culto. Conforme já pontuei no primeiro capítulo, o casamento com a deusa realmente se dava

⁷⁰ Parte com os comentários do arqueólogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=q3-yk3b-kEU&t=307s>>.

como uma estratégia de legitimação, inclusive para os reis Mesopotâmicos, no rito de *hièros gámos*.

Além dessas inscrições, outras peças foram encontradas em território da antiga Israel que evidenciam o culto à Ašerá na região. “Em 1968, o arqueólogo americano Paul Lapp escavou outro artefato muito famoso em Tanac”, datado do final do século X a.E.C. (HESTRIN, 1991, *apud* CORDEIRO, 2009, p. 68). “Num dos quartos da instalação cultica foram encontrados prensa de óleo, forma para fazer figuras de Ašerá, sessenta pesos de tear e 140 ossos de articulações de ovelhas e cabras” (NEUENFELDT, 1999 *apud* CORDEIRO, 2009, p. 68), além de um quadrado oco de terracota, aberto na base, composto de quatro níveis ou rois, que podemos ver na imagem abaixo. Conforme Hestrin (1991), no rol inferior, temos uma mulher nua, com uma minúscula abertura circular no lugar da vulva, que se encontra no meio de dois leões ou leoas que parece ser uma imagem de Ašerá (CORDEIRO, 2009); “no segundo rol, temos uma abertura vazia no meio, flanqueada por duas esfinges (corpo de leão, asas de pássaros e cabeça de mulher)” (CORDEIRO, 2008, p.68); no terceiro rol, temos uma árvore sagrada da qual saem três pares de galhos, simbolizando a deusa principal, Ašerá, que está no meio de dois leões ou leoas e acima temos a imagem de um touro embaixo de um disco solar (CORDEIRO, 2009).

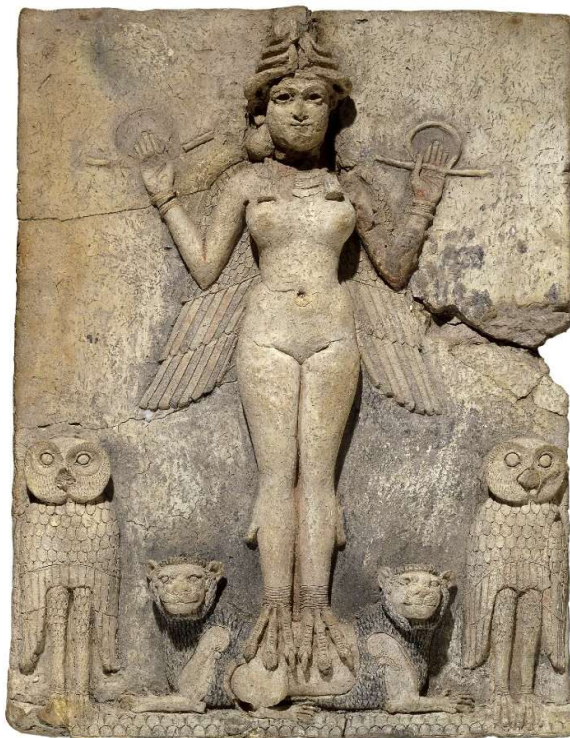
Imagem 13 - Pedestal de culto de Tanac



Fonte: Mazar (2003, *apud* CORDEIRO, 2009, p. 68).

Percebemos a existência desse arquétipo comum entre as deusas do Crescente Fértil, conforme já afirmei no capítulo 1, uma deusa nua submetendo leões, os quais aparecem pacíficos diante dela. Temos o mesmo na imagem de Inanna/Ištar que, conforme aparece abaixo, nas iconografias em que é presentificada está, por vezes, nua e com leões aos seus pés:

Imagem 14 - O artefato denominado “Queen of the Night”



Fonte: Está no Museu Britânico e pode ser acessada no link <http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1355376&partId=1>. ⁷¹

⁷¹ Não há um consenso sobre essa imagem apresentar Ištar ou sua irmã Ereshkigal, conforme Joshua J. Mark (2017) afirma em um artigo publicado no *Ancient History Encyclopedia*, disponível em: <https://www.ancient.eu/Ereshkigal/>. Porém, diversos elementos dessa imagem são comumente atrelados à Ištar, tanto os leões à seus pés, a touca real, o fato de se tratar de uma deusa alada e também pela base do relevo se tratar de uma sequência de semi-círculos que se tratam de uma montanha, logo, estando acima de uma montanha contradiz a ideia de ser uma deusa do submundo.

Gostaria de destacar que uso a ideia de arquétipo comum entre as deusas, nesse caso, porque não considero que Inanna, Ašerá, Hathor, entre outras deusas ligadas à sexualidade e fertilidade, sejam simplesmente a mesma divindade com diferentes nomes, mas sim que são variadas manifestações do tipo – ou arquétipo - de uma Deusa-Mãe, ou seja, o arquétipo como essa “ideia primordial” deu Deusa-Mãe (JUNG, 2000, p.87) que tem diferentes expressões em divindades distintas, mas que compartilham de um conjunto de atributos.

Em outro artefato, um selo cilíndrico, temos Ištar pisando no leão e segurando uma rédea que o controla nas mãos:

Imagem 15 - Ištar pisando no leão e segurando uma rédea que o controla nas mãos



Fonte: Frankfort, Henri: Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region. Oriental Institute Publications 72. Chicago: University of Chicago Press, no. 940. Disponível em: < <http://oi-archive.uchicago.edu/OI/IRAQ/dbfiles/objects/1309.htm>>. Datada de 1800 a 1700 a.E.C.

Essas imagens nos apresentam a deusa em uma postura de poder, subjugando leões, e, logo, colocam o feminino nesse lugar de poder. Apesar de essa imagem ter sido combatida no âmbito sagrado do antigo Israel, ainda encontramos algumas mulheres nas narrativas atribuídas aos

“hebreus”⁷² que apresentam igual postura de poder e negação de se submeter às decisões impostas pelos patriarcas, como Tamar que subjuga Judá, conseguindo envolvê-lo em seu plano; além de Jezabel que também controla sob rédeas curtas um ser poderoso, o rei Acab: a conheceremos muito em breve.

Além disso, também foram escavados vários pingentes ugaríticos que retratam uma figura feminina, que para Cordeiro (2009) parece ser Ašerá. Um desses pingentes traz a imagem de um rosto e logo abaixo estão os seios à mostra, tendo um vaso com uma planta no lugar de onde seria a vagina. Esses elementos estão bastante relacionados com aspectos ligados às deusas da fertilidade e sexualidade, como já pontuei no capítulo anterior, tanto pelos seios expostos, quanto pela vagina estar relacionada com elementos da flora.

Imagem 16 - Pingente Ugarítico



Fonte: Hestrin (1991 *apud* CORDEIRO, 2009, p. 66)

Esse mesmo pingente também é apresentado por John Gray (1982) em conjunto com outros dois, que o autor afirma serem pingentes em ouro com motivos naturalistas ou estilizados de Astarte, provenientes de Ras

⁷² Coloco “hebreus” entre aspas, pois gostaria de pontuar novamente que não considero a Torá e o Pentateuco uma narrativa que, apesar de atribuída aos hebreus, faz parte da história de todos os povos do Crescente Fértil, a própria Jezabel, por exemplo, é descrita como uma mulher fenícia.

Shamra – Ugarit -, datados de 1300 a.E.C., localizados até então no Museu Nacional de Aleppo:

Imagem 17 - Pingentes de Astarte



Fonte: John Gray (1982, p. 69).

Além disso, no Negueb, ao sul de Jerusalém, no templo de Arad, arqueólogos encontraram evidências que podem indicar a existência de um lugar de culto para Yahweh e Ašerá, pois no santuário interno foram encontrados dois altares diante de um par de pedras verticais, além de um segundo altar no pátio externo do templo no qual foram encontradas tigelas contendo elementos de sacrifício, como cinzas de ossos de animais queimados e no canto uma irmandade local e altares com pedras duplas (CORDEIRO, 2009, p. 67).

Já em 1960, a arqueóloga inglesa Kathleen Kenyon descobriu centenas de estatuetas femininas quebradas em uma caverna perto do templo de Salomão em Jerusalém (CORDEIRO, 2009, p. 67). Steike (2012) afirma que essas figuras de argila representando mulheres também foram encontradas em espaços domésticos de culto, podendo ter exercido, inclusive, a função de amuletos de proteção (p. 14):

Imagem 18 - Estatuetas feitas de cerâmica, representando deusas da fertilidade



Fonte: Mazar (2003, *apud* CORDEIRO, p. 67).

É possível também, articular a própria narrativa do Antigo Testamento e da Torá com essas evidências arqueológicas, para pensar na presença de Ašerá no antigo Israel, pois se essa deusa é tão recorrentemente citada nesses documentos relacionados aos hebreus, sempre visando combater seu culto e destruir suas imagens, é porque teria existido uma grande preocupação com a presença dessa divindade no cotidiano das pessoas de Israel. Ou seja, a deusa que talvez em um momento esteve ao lado de Yahweh e serviu para legitimar seu lugar de deus tutelar, em outro momento passou a ser combatida por ameaçar diretamente a crença dos hebreus exclusiva em Yahweh e, por conseguinte, sua unidade popular.

Nessa prática de combater a presença de deusas ligadas com a sexualidade e a fertilidade entre os hebreus é que se contextualiza também o combate à prostituição sagrada, visto que esses dois fenômenos aparecem entrelaçados na narrativa de 2Reis, 23, que já foi analisada no capítulo 1 no que tange às casas de prostituição, mas que, além disso, traz essa prática de prostituição cultural ligada aos cultos dos deuses e deusas cananeias. Mais do que isso, essa narrativa aponta que os objetos de culto

feitos para essas(es) deusas(es) estrangeiras(os) estariam no santuário de Yahweh, fator que alimenta a hipótese de que o culto à Yahweh e à divindades cananeias ocorreu concomitantemente e nos mesmos espaços, pois as casas de prostitutos sagrados, onde as mulheres teciam véus para Ašerá, se localizavam no tempo de Yahweh:

O rei ordenou a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Iahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou as cinzas para Betel. Destituíu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu. Transportou do Templo de Iahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron, reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas na vala comum. Demoliu as casas dos prostitutos sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá (2REIS, 23: 4-8, BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 540).

Além disso, essa narrativa aponta uma descrição de divindades que eram comuns nos panteões mesopotâmicos, no qual os deuses e deusas estavam diretamente atrelados com o sol, a lua e as constelações, além da menção ao “exército do céu” que pode estar relacionada com “os sete deuses” ou “*Sebittu*”, conjunto de divindades mesopotâmicas que podemos encontrar em achados arqueológicos, como na imagem abaixo:

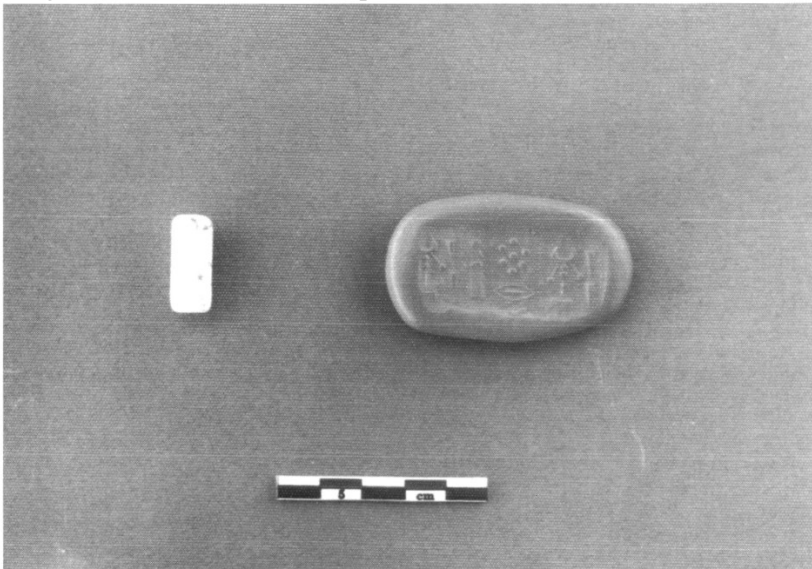
Imagem 19 - Celo cilíndrico com motivo cultural



Fonte: Foto da professora Kátia Maria Paim Pozzer. O artefato encontra-se no Istanbul Archaeological Museums, Istambul.

Nessa peça acima, que se trata de um selo cilíndrico – como o que Tamar se apropriou de Judá -, podemos ver a imagem de uma mesa de oferendas, logo acima o Sol – deus solar Šamaš; a Lua – deus lunar Nanna -; em pé, recebendo a oferenda, a deusa alada Ištar, e atrás dela, na parte superior, os 7 pontos: os *Sebittu*. Esse selo não é o único com o tema, pois Önhan Tunca (1999) também apresenta e descreve um selo cilíndrico, do período neo-Assírio, no qual o autor aponta a presença dos sete círculos como “*Sebittu*”, no centro da imagem, acima de um elemento em forma de losango (TUNCA, 1999), que ao que parece poderia ser uma mesa de oferendas também.

Imagem 20 - Celo cilíndrico do período neo-Assírio



Fonte: Tunca (1999). Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/anata_1018-1946_1999_num_7_1_934>. Acesso em: 7 dez. 2017.

Retornando às discussões sobre as narrativas do Antigo Testamento que visam combater as práticas de culto destinadas para Ašerá, temos também a passagem de 1Reis, 18 que nos traz a presença de uma devota dos baais e de Ašerá: Jezabel, esposa do rei Acab de Judá, em Samaria. Jezabel era filha de Etbaal, rei dos sidônios (Fenícios) e que teria influenciado Acab a servir e adorar Baal e a construir altares e postes sagrados (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 495, 1Reis, 16: 29-33). Jezabel teria massacrado os profetas de Yahweh (BÍBLIA DE

JERUSALÉM, 2002, p. 496, 1Reis, 18: 4) e comeria à mesa com quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e quatrocentos profetas de Ašerá (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 497, 1Reis, 18: 19). Na narrativa do livro de 1Reis, que fala sobre Jezabel, temos a descrição de uma disputa entre os devotos de Baal e os devotos de Yahweh, ou entre os próprios deuses, da qual Yahweh teria saído vitorioso:

Acab convocou todos os filhos de Israel e reuniu os profetas no monte Carmelo. Elias, aproximando-se de todo o povo, disse: "Até quando claudicareis das duas pernas? Se Iahweh é Deus, segui-o; se é Baal segui-o." E o povo não lhe pôde dar resposta. Então Elias disse ao povo: "Sou o único dos profetas de Iahweh que fiquei, enquanto os profetas de Baal são quatrocentos e cinquenta. Dêem-nos dois novilhos; que eles escolham um para si e depois de esquartejá-lo o coloquem sobre a lenha, sem lhe pôr fogo. Prepararei o outro novilho sem lhe pôr fogo. Invocareis depois o nome de vosso deus, e eu invocarei o nome de Iahweh: o deus que responder enviando fogo, é ele o Deus." Todo o povo respondeu: "Está bem." Elias disse então aos profetas de Baal: "Escolhei para vós um novilho e preparai vós primeiro, pois sois mais numerosos. Invocai o nome de vosso deus, mas não acendais o fogo." Eles tomaram o novilho e o fizeram em pedaços e invocaram o nome de Baal desde a manhã até o meio-dia, dizendo: "Baal, responde-nos!" Mas não houve voz, ninguém respondeu; e eles dançavam dobrando o joelho diante do altar que tinham feito. Ao meio-dia, Elias zombou deles, dizendo: "Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar conversando ou fazendo negócios ou, então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará!" Gritaram mais forte e, segundo seu costume, fizeram incisões no próprio corpo, com espadas e lanças, até escorrer sangue. Quando passou do meio-dia, entraram em transe até a hora da apresentação da oferenda, mas não houve voz, nem resposta, nem sinal de atenção. Então Elias disse a todo o povo: "Aproximai-vos de mim"; e todo o povo se aproximou dele. Ele restaurou o altar de Iahweh que fora demolido. Tomou doze pedras, segundo o número das doze tribos dos

filhos de Jacó, a quem Deus se dirigira, dizendo: "Teu nome será Israel", e edificou com as pedras um altar ao nome de Iahweh. Fez em redor do altar um rego capaz de conter duas medidas de semente. Empilhou a lenha, esquartejou o novilho e colocou-o sobre a lenha. Depois disse: "Enchei quatro talhas de água e entornai-a sobre o holocausto e sobre a lenha"; assim o fizeram. E ele disse: "Fazei-o de novo", e eles o fizeram. E acrescentou: "Fazei-o pela terceira vez", e eles o fizeram. A água se espalhou em torno do altar e inclusive o rego ficou cheio d'água." Na hora em que se apresenta a oferenda, Elias, o profeta, aproximou-se e disse: "Iahweh, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, saiba-se hoje que tu és Deus em Israel, que sou teu servo e que foi por ordem tua que fiz todas estas coisas. Responde-me, Iahweh, responde-me, para que este povo reconheça que és tu, Iahweh, o Deus, e que convertes os corações deles!" Então caiu o fogo de Iahweh e consumiu o holocausto e a lenha, secando a água que estava no rego. Todo o povo o presenciou; prostrou-se com o rosto em terra, exclamando: "É Iahweh que é Deus! É Iahweh que é Deus!" Elias lhes disse: "Prendei os profetas de Baal; que nenhum deles escape!" e eles os prenderam. Elias fê-los descer para perto da torrente do Quison e lá os degolou (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 497-498, 1Reis, 18: 20-37).

Ao saber da notícia por Acab, Jezabel teria mandado um mensageiro até Elias, dizendo: "Que os deuses me façam este mal e acrescentem este outro, se amanhã a esta hora eu não tiver feito de tua vida o que fizeste da vida deles!" (1REIS, 19: 2, BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 498). Nesse sentido, Jezabel aparece como uma mulher que tem atitude autônoma, que escolhe cultuar os deuses de seu povo (fenícios) e enfrenta em batalha os profetas de Yahweh que querem impor o culto desse deus ao rei, seu marido. Além disso, Jezabel é descrita como uma mulher de forte influência e poder político que, inclusive, dava ordens à Acab, o qual – assim como os leões aos pés de Inanna e Ašerá – aparece como submisso e passivo diante das decisões de sua esposa:

Sua mulher Jezabel aproximou-se dele e disse-lhe: "Por que estás aborrecido e não queres comer?" Respondeu ele: "Porque conversei com Nabot de Jezrael e lhe propus: 'Cede-me tua vinha pelo seu preço em dinheiro, ou, se preferires, dar-te-ei outra vinha em troca.' Mas ele respondeu: 'Não te cederei minha vinha.'" Então sua mulher Jezabel lhe disse: "És tu que agora governas Israel? Levanta-te e come e que teu coração se alegre, pois eu te darei a vinha de Nabot de Jezrael." Ela escreveu então umas cartas em nome de Acab, selou-as com o selo⁷³ real, e enviou-as aos anciãos e aos notáveis, concidadãos de Nabot. Nessas cartas escrevera o seguinte: "Proclamai um jejum e fazei Nabot sentar-se entre os primeiros do povo." Fazei comparecer diante dele dois homens inescrupulosos que o acusem assim: 'Tu amaldiçoaste a Deus e ao rei!' Levai-o para fora, apedrejai-o para que morra!" Os homens da cidade de Nabot, os anciãos e os notáveis que moravam na mesma cidade, fizeram conforme Jezabel lhes havia ordenado, segundo estava escrito nas cartas que ela lhes enviara. Proclamaram um jejum e colocaram Nabot entre os primeiros do povo. Então chegaram os dois homens inescrupulosos, que se sentaram diante dele e testemunharam contra Nabot diante do povo, dizendo: "Nabot amaldiçoou a Deus e ao rei." Levaram-no para fora da cidade, apedrejaram-no e ele morreu. Depois mandaram a notícia a Jezabel: "Nabot foi apedrejado e está morto." Quando Jezabel ouviu que Nabot tinha sido apedrejado e que estava morto, disse a Acab: "Levanta-te e vai tomar posse da vinha de Nabot de Jezrael, que ele não quis te ceder por seu preço em dinheiro; pois Nabot já não vive: está morto." Quando Acab soube que Nabot estava morto, levantou-se para descer à vinha de Nabot de Jezrael e dela tomar posse (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 502, IReis, 21: 4-16).

Jezabel aparece como essa mulher subversiva que desafia a forma de organização patriarcal que está imposta, sendo capaz de abalar com

⁷³ Aqui temos mais uma menção ao selo, que aparece na narrativa de Tamar, como um importante objeto relacionado à identificação de seu dono, como uma assinatura.

grande força a soberania de Yahweh: (Também contra Jezabel Iahweh pronunciou uma sentença: ‘Os cães devorarão Jezabel no campo de Jezrael.’) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 503, 1Reis, 21: 23). Assim como Tamar, Jezabel decide os rumos de sua história na narrativa, não se submete às vontades dos profetas de Yahweh e, com suas estratégias, faz com que o próprio Acab atenda suas vontades, bem como, Tamar fez com que o próprio Judá a declarasse justa depois de expor seus pertences como prova. Mas qual seria o perigo que Jezabel representa, para que seja sentenciada “pelo próprio Yahweh”? Penso se o perigo era somente para a soberania de Yahweh ou se, por outro lado, Jezabel ameaçava os próprios patriarcas, a soberania do patriarcado, ao inverter as relações de poder com seu marido. A maior subversão de Jezabel não seria cultuar outros deuses para além de Yahweh, mas sim instaurar outras formas de organização social, apropriando-se do poder político do rei:

De fato, não houve ninguém que, como Acab, se tenha vendido para fazer o que desagrada a Iahweh, porque a isso o incitava sua mulher Jezabel. Agiu de um modo extremamente abominável, cultuando os ídolos, como fizeram os amorreus que Iahweh expulsara de diante dos filhos de Israel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 503, 1REIS, 21: 25-26).

Outra mulher que, na narrativa do Antigo Testamento, parece não ter se submetido às imposições dos patriarcas de se cultuar o deus Yahweh, foi Maaca. Inclusive, seu filho também é mencionado como infiel à Yahweh:

Abiam Reinado de Abiam em Judá (913-911) — No décimo oitavo ano do rei Jeroboão, filho de Nabat, Abiam tornou-se rei de Judá e reinou três anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Maaca, filha de Absalão. Imitou os pecados que seu pai cometera antes dele e seu coração não foi plenamente fiel a Iahweh seu Deus como o coração de Davi, seu ancestral. Contudo, por consideração para com Davi, Iahweh seu Deus conservou lhe uma lâmpada em Jerusalém, mantendo seu filho depois dele e poupando Jerusalém (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 492, 1REIS, 15: 1-4).

Depois disso, o neto de Maaca, Asa, que tornou-se rei, tirou dela o título de dignidade de Grande Dama, por ela ter construído um ídolo para Aserá:

Reinado de Asa em Judá (911-870) — No vigésimo ano de Jeroboão, rei de Israel, Asa tornou-se rei de Judá e reinou quarenta e um anos em Jerusalém; sua avó chamava-se Maaca, filha de Absalão. Asa fez o que é reto aos olhos de Iahweh, como Davi seu pai. Expulsou da terra todos os prostitutos sagrados e aboliu todos os ídolos que seus pais haviam feito. Chegou a retirar de sua avó a dignidade de Grande Dama, porque ela fizera um ídolo para Aserá; Asa quebrou o ídolo e queimou-o no vale do Cedron. Os lugares altos não desapareceram; mas o coração de Asa foi plenamente fiel a Iahweh, por toda a sua vida (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 493, 1Reis, 15: 9-14).

Essa narrativa também aponta que os cultos às divindades estrangeiras não estavam somente relacionados com as imposições das dinastias e com a vontade dos reis, pois mesmo que Asa tenha tomado atitudes de combater o culto para Ašerá, os lugares altos não desapareceram. O Antigo Testamento descreve uma sucessão de reis que sendo ou não fieis à Yahweh não conseguem apagar completamente a presença das deusas e deuses cananeus do meio do povo, mostrando que se tratava de práticas de culto popular que não podiam ser controladas ou eliminadas pela simples imposição de outra religião oficial.

Nesse sentido, os achados arqueológicos de imagens de Ašerá no território da antiga Israel, se articulam com essas passagens do Antigo Testamento nas quais é mencionada a destruição desses ídolos e de seus altares. Considerando a afirmação que fiz no primeiro capítulo, de que banir essas imagens e altares era banir as deusas e deuses do meio do povo – já que as imagens eram a própria presença da deusa -, então podemos apontar aqui que esse combate ao culto de Baal e Ašerá – que parece ter sido difundido por mulheres, como apontei acima -, servia politicamente ao sistema de organização social dos hebreus e afetava diretamente a prática religiosa e a vida cotidiana das mulheres e a sua construção de identidade, principalmente nos casos em que essas mulheres eram estrangeiras, como Jezabel, que permanecia cultuando o deus cananeu de seu povo.

Nesse caso, penso que utilizar o método da alegoria história para encontrar a presença de Ašerá em estatuetas, pingentes e mesmo em inscrições hebraicas e na narrativa bíblica e da Torá, é uma forma também de “reconstruir a presença da Deusa Ašerá na vida de mulheres e homens no antigo Israel” (CORDEIRO, 2007, p. 2). Sobre isso, gostaria de retomar apontamentos teóricos que já havia colocado na introdução, sobre a ideia de “presença” em Gumbrecht (2010). É importante contextualizar a possibilidade de, nos dias de hoje, se “reconstruir a presença” das deusas na vida de mulheres da antiguidade, porque a palavra presente não se refere apenas, nem principalmente, a uma ordem temporal (GUMBRECHT, 2010, p. 51), mas sim ao sentido de “trazer para diante” ou “empurrar para frente”, ou seja, a expressão “produção de presença” tem o efeito de tornar tangível (GUMBRECHT, 2010, p. 38), como substância (GUMBRECHT, 2010, p. 51). É dessa forma que a fonte torna o passado presente, tornando-o tangível e permitindo que se conheçam os fenômenos do passado no presente. Nesse caso, as fontes escritas e iconográficas de divindades femininas que eu trouxe nesse trabalho e que apareciam no contexto do antigo Israel são a forma que adoto para produzir a presença dessas deusas e entendê-las na vida das mulheres do antigo Crescente Fértil.

Para além disso, concordo com Ana Luísa Cordeiro (2007) que desconstrói a perspectiva de monoteísmo patriarcal até encontrar cultos às deusas entre os hebreus, e mesmo momentos em que a deusa era uma imagem divina dominante ou ainda equivalente à Yahweh, também se trata de uma perspectiva feminista e de gênero – que está interconectada com a tarefa de escrever uma história a contrapelo -. Esta é uma reflexão necessária, pois no contexto do antigo Israel estamos diante de “textos sagrados marcados pelo sistema patriarcal, onde há o domínio do pai e quiararcal, onde há o domínio do senhor (GOSSMANN, 1997 *apud* CORDEIRO, 2007, p. 2).

Sistemas que projetaram historicamente um Deus masculino, legitimando práticas e funções masculinas, com isso silenciando mulheres, suas representações sagradas e tudo aquilo que pudesse lhes garantir espaço e voz. (CORDEIRO, 2007, p.2).

Essa possibilidade de garantir espaço e voz para mulheres do antigo Crescente Fértil se dá também pela perspectiva alegórica das fontes, por uma leitura crítica do Antigo Testamento e da Torá combinada

com a arqueologia, conforme propõe Steike (2012). Nesse aspecto, é importante lembrar que os mitos desses povos constituíam suas perspectivas de mundo e a forma como essas sociedades se organizavam. Em uma posição complementar, porém diferente, do que afirma Mircea Eliade (1992), de que existia um espaço sagrado no contexto do templo e um espaço profano fora dele, penso que no antigo Crescente Fértil todos os espaços eram sagrados, a presença dos deuses e deusas não estava somente nos templos, mas sim em cada aspecto da vida cotidiana. Sendo assim, abordar as práticas religiosas de mulheres é abordar a vida cotidiana delas, que em grande parte foram anônimas, como afirma Steike (2012).

Nesse sentido, gostaria de me deter um pouco mais em falar sobre a questão do patriarcado no antigo Crescente Fértil, pois quero evitar a criação de expectativas de que sociedades que cultuavam deusas seriam matriarcais. Mesmo as sociedades Mesopotâmicas onde Inanna/Ištar tinha um grande poder – não só no contexto da fertilidade e sexualidade, mas também nos projetos militares – também se organizavam de forma patriarcal, como podemos perceber em diversos de seus documentos, dos quais trarei alguns para esse debate.

Mas quero iniciar falando a respeito do patriarcado entre os hebreus, até para que ao final deste capítulo seja possível entender de que forma essa organização social pautada no masculino, no patriarca, entre os hebreus, impedia que as mulheres estabelecessem alianças com o sagrado – no caso, com Yahweh -. Antes de tudo, gostaria de trazer aqui uma definição que já mencionei na introdução e que é essencial para nortear essa discussão, a definição da palavra “patriarcado” que deriva de duas palavras gregas: *pater* significa “pai” e *arche* significa “começo” ou “primeiro”, e refere-se àquela forma de organização social na qual o pai ocupa o primeiro lugar. A palavra “hierarquia” também deriva do grego: *arche* significa “primeiro” e *hieros* significa “sacerdote” - (LAFHEY, 1994, p. 19), nesse sentido, o sistema tribal dos hebreus tinha sua lógica de organização social e de poder centrada no masculino, no patriarca (sacerdote) ou no rei.

Ou seja, Yahweh foi construído à imagem do patriarca e de seus objetivos de organização social: Não blasfemarás contra Deus, nem amaldiçoarás um chefe do teu povo⁷⁴ (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 134, Êxodo, 22: 27), logo, manter obediência à Yahweh significava

⁷⁴ A Torá escreve: Aos juízes não maldigas, e ao chefe do teu povo não maldigas (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 225).

também manter obediência ao patriarca e perpetuar a forma de organização patriarcal vigente.

Formas de controle exercidas sobre mulheres, principalmente no que tange à sua sexualidade, são corriqueiras em sociedades patriarcais – e mesmo na sociedade contemporânea em que vivemos, considerando que, no caso dos hebreus, além de patriarcais eram também patrilineares, pois a linhagem da família era atribuída ao homem e o filho primogênito tinha o direito de herdar o lugar de patriarca da tribo. Nesse sentido, a garantia de descendentes era de extrema importância nesse contexto, de forma que na narrativa de Tamar temos a presença da Lei do Levirato⁷⁵, que visa garantir descendência mesmo no caso de morte de um homem que não chegou a gerar filhos, sendo que a viúva deveria ter filhos com seu cunhado, os quais pertenceriam à linhagem do irmão falecido – tendo sido esse o motivo alegado para que Onán tenha se negado em gerar filhos com Tamar.

Os comentários da Torá: A lei de Moisés, afirmam que:

O irmão que se casar com a mulher do falecido, toma posse da herança deste, e não é obrigado a dar ao menino que nascer do casamento o nome do falecido irmão, pois a razão principal deste mandamento era que a herança do falecido não saísse da família deste. (p. 576).

Nesse sentido, é possível perceber que era dada uma grande importância à manutenção dos bens econômicos no núcleo da família, passando esses bens enquanto herança para uma linhagem de filhos legítimos do patriarca, fator esse que gera a necessidade de se controlar a sexualidade das mulheres, visto que, a monogamia por parte da mulher, seria a única forma de garantir a paternidade dos filhos nascidos. Nesse sistema, o adultério por parte das mulheres era severamente punido, como

⁷⁵ Quando alguns irmãos (de pai) morarem juntos, e morrer um deles e não tiver filhos, a mulher do defunto não se casará com homem estranho de fora; o irmão de seu marido estará com ela e a tomará por mulher, e exercerá a obrigação de cunhado [labâm] para com ela. E será (de preferência) o mais velho (dos irmãos que a tomará por mulher, se esta estiver em condições de ter prole) e passará a ser sua a herança do seu falecido irmão e não se apagará o nome deste em Israel. E se não quiser o homem tomar a mulher de seu irmão, esta irá à porta do tribunal, aos anciãos e dirá: Recusa o irmão de meu marido levantar a seu irmão um nome em Israel; não quis exercer para comigo a obrigação de cunhado. E o chamarão os anciãos de sua cidade e lhe falarão; e se levantar e disser: Não quero tomá-la, então se chegará a ele sua cunhada, aos olhos dos anciãos, e lhe descalçará o sapato do pé, e cuspirá no chão diante dele, e responderá dizendo: Assim se fará ao homem que não edifica a casa de seu irmão. E dirá todo o israel presente neste ato: *Chaluts hanáal* [descalçado do sapato].

podemos perceber no trecho de Gênesis, 38, em que Judá é informado que Tamar está grávida por adultério, o patriarca ordena que ela seja queimada, porém declara sua nora justa ao se dar conta que os filhos que ela gerava seriam a garantia de sua linhagem, a perpetuação de seu nome em Israel.

Conforme pontuei anteriormente, o patriarcado também organizava a sociedade na Mesopotâmia, que também tinha uma organização patrilinear, além de patriarcal, como podemos observar em um dos parágrafos do Código de Hammurabi onde os filhos gerados devem ficar com seu pai:

§Se um *awilum* afastou-se secretamente e em sua casa não há o que comer e antes de sua volta sua esposa entrou na casa de um outro e gerou filhos; depois disto seu marido voltou e chegou à sua cidade; essa mulher voltará⁷⁶ a seu primeiro marido, os filhos seguirão seu pai. (BOUZON, 1976, p. 64).

Além disso, a mesma deusa – Ištar – que possibilitava que algumas mulheres tivessem experiências religiosas com um feminino no âmbito sagrado, também era a deusa que tutelava o exército Assírio em batalhas nas quais outras mulheres – estrangeiras - eram feitas prisioneiras de guerra. Essa prática do Império Assírio de se apropriar de mulheres do exército vencido estava ligada com apropriação da força de trabalho

⁷⁶ Outro parágrafo nos ajuda a entender essa situação: “§134 Se um *awilum* afastou-se secretamente e em sua casa não há o que comer: sua esposa poderá entrar na casa de um outro. Essa mulher não tem culpa” (BOUZON, 1976, p. 64). Bouzon pontua que os motivos da ausência são claramente determinados: negócios particulares ou missão pública, sendo que no caso de “negócios particulares” se o marido não deixou sustento para a esposa e ela não têm filhos maiores para a sustentar, ela deve esperar cinco anos e depois desse tempo ela estaria livre para contrair um novo matrimônio e depois de passado esse tempo, se o antigo marido voltar, ele não poderia impugnar o segundo casamento, já no caso de afastamento por missão pública ela deveria esperar mesmo que a ausência do marido se prolongasse para além dos cinco anos, pois seria sustentada pelo Estado (GARDASCIA, 1969 *apud* BOUZON, 1976, p. 64). Diferente disso, de acordo com o §136, “se um *awilum* abandonou sua cidade e fugiu, (e) depois de sua saída sua esposa entrou na casa de um outro; se este *awilum* voltou e quer retomar sua esposa: a esposa do fugitivo não retornará a seu esposo, porque ele desprezou a sua cidade e fugiu” (BOUZON, 1976, p. 65). Nesse sentido, o direito de que essas mulheres pudessem contrair um novo matrimônio estava diretamente ligado com os interesses do Estado e também e aos direitos do homem mesopotâmico, visto que ao perder o direito à cidadania esse homem perde também os direitos de marido. Fica explícito que o objetivo principal era garantir o sustento desta mulher, e logo, entendo também que esse sustento era uma tarefa do homem, típico de sociedades patriarcais, apesar de considerarmos que também haviam profissões exercidas por mulheres, como de sacerdotisas, de escribas e taberneiras.

dessas prisioneiras, pois elas eram consideradas *butim* e a “maioria delas era encaminhada para os ateliers de tecelagem, pois tecer era uma tarefa usual das mulheres na Mesopotâmia” (MARINHO, 2015). Para além disso, essa prática também estava ligada com a manutenção da linhagem em algumas situações, pois as escravas poderiam ser encaminhadas para um harém real e/ou ser tratadas como concubinas, “seus filhos seriam também escravos, mas estas escravas também poderiam substituir mulheres inférteis, estas crianças eram tratadas como sendo da própria esposa” (MARINHO, 2015, p. 43), de forma semelhante ao que é descrito na narrativa de Gênesis, 16, na qual Abrão, inicialmente, não teve filhos com Sara e gera um filho com a escrava egípcia Hagar.

Conforme coloca Débora Corrêa Marinho (2015), essas mulheres deportadas pelos Assírios também eram anônimas, porém, é possível evocar suas presenças, trazer à tona algumas imagens do passado, nesse caso as iconografias dos relevos do Palácio de Assurnasirpal II, nos quais mulheres prisioneiras são presentificadas em posições de submissão, com as mãos levantadas como quem se rende:

Imagem 21 - Relevo 5b. Sala B. Palácio Noroeste de Assurnasirpal II, em Calá



Datação: 884-859 a.C. Localização atual: British Museum, Londres.
Fonte: (SILVA, 2016, p. 119).

O croqui deste relevo se encontra no catálogo de imagens “The monuments the Nineveh”, onde podemos observar com mais detalhes tanto as mulheres em posição de submissão quanto que os membros do exército assírio trazem consigo as rosetas de Inanna/Ištar, podemos encontrá-la no bracelete do rei e também nos objetos que os soldados carregam nas mãos, nos quais a roseta encontra-se na ponta:

Imagem 22 - The monuments the Nineveh



Fonte: Layard, H. A. *The monuments the Nineveh*, London, vol II, pr. XIII, John Murray, 1853, p. 36.

Para Débora Corrêa Marinho (2015, p. 31) essas imagens de mulheres em cenas de guerra não são um retrato realista de seus comportamentos ou da forma que eram tratadas, diferente disso, esses relevos são a narração de uma vitória assíria e que necessita da inserção de mulheres enquanto derrotadas, para construir um domínio masculino vitorioso – vitórias que são sempre masculinas -, assim, “os relevos significam a humilhação e destruição da terra conquistada através dos corpos das mulheres” (CIFARELLI 1998 *apud* MARINHO, 2015 p. 31).

Também temos relatos da mulher escrava tomada enquanto propriedade no código de Leis de Eshnunna: “§27 Se um *awilum* deflorou a escrava de um (outro) *awilum*: pesará 1/3 de uma mina de prata, mas a escrava (continuará propriedade) de seu senhor” (BOUZON, 1981, p.104).

É importante destacar que não eram apenas sobre as escravas ou estrangeiras que perpassavam esse estatuto de propriedade, pois entre os Mesopotâmicos havia o *terhatum*: “uma quantidade determinada de prata, que, em geral o pai do noivo pagava ao pai da noiva” (BOUZON, 1981, p. 78), ou seja, um dote – dando um estatuto de compra -, conforme podemos perceber no parágrafo das Leis de Eshnunna que determina sobre o noivo poder exigir de seu sogro a devolução da quantia que foi paga pela noiva em caso da morte dela: “O filho de um *awilum* (que) *a terhatum* para a casa de seu sogro: Se um dos dois morreu, a prata retornará a seu dono” (BOUZON, 1981, p. 78).

Além disso, entre os Mesopotâmicos o adultério por parte da mulher também era severamente punido, conforme podemos perceber nos §27 e 28 do código de Leis de Eshnunna:

§27 Se um *awilum* tomou por esposa a filha de um *awilum*, sem perguntar a seu pai ou à sua mãe, e não deu um banquete de núpcias nem com contrato a seu pai ou à sua mãe, ainda que more um ano em sua casa, não é esposa.

§28 Se, porém, deu um contrato e um banquete de núpcias para o seu pai e a sua mãe e a tomou por esposa: (ela é) esposa. No dia em que for apanhada no seio de um outro *awilum*, morrerá; Ela não poderá continuar viva (BOUZON, 1981, p. 99).

Nesse caso, percebemos que a obrigatoriedade de fidelidade por parte da mulher não estava ligada tão diretamente à imposição de valores morais para controlar a sexualidade feminina, mas sim ao contrato de casamento que a torna esposa de um homem mesopotâmico.

Por outro lado, a questão de que à virgindade não era uma imposição para as mulheres mesopotâmicas também pode ser observada no Código de Hammurabi:

§ 137 Se um *awilum* decidiu repudiar uma *šugatum*, que lhe gerou filhos, ou uma *naditum*, que lhe obteve filhos: devolverão a essa mulher o seu dote e dar-lhe-ão a metade do campo, do pomar e dos bens móveis e ela educará os seus filhos. Depois que tiver educado os seus filhos, de tudo o que foi deixado para seus filhos, dar-lhe-ão a parte correspondente à de um herdeiro e o homem de seu coração poderá tomá-la como esposa (BOUZON, 1992, p. 65).

Essa narrativa nos mostra que, no caso de divórcio, a mulher tinha direito a devolução de seu dote e também a certa divisão de bens, além de que poderia casar-se com “o homem de seu coração”, uma menção que nos dá a entender que está mulher poderia se casar com um homem de sua escolha. Além disso, estaria se casando mesmo depois de ser divorciada

e, por conseguinte, não ser mais virgem⁷⁷. Um contexto parecido também é mencionado no código de Leis de Eshnunna:

§ 59 se um *awīlum* repudiou a sua esposa, depois de ter gerado filhos (com ela), e tomou uma outra como esposa; ele (ela⁷⁸?) será afastado (a?) de sua casa e de tudo que (nela) há e ele (ela?) poderá seguir a quem ama. (BOUZON, 1981, p. 149).

Nesse caso, penso que a existência de deusas ligadas com a sexualidade e a fertilidade e que, como no caso de Inanna, expressavam essa sexualidade com vários parceiros de sua escolha, afeta diretamente a forma como se lida com a sexualidade das mulheres entre o povo, pois, apesar de existir a necessidade de monogamia por parte das mulheres como forma de garantir a descendência do homem, entre os Mesopotâmicos a questão da pureza sexual das mulheres não era tão cobrada como entre os hebreus, tanto que, como já pontuei no capítulo 1, a prática de prostituição cultural envolvendo sexo era regulamentada pelo Código de Hammurabi, de forma que as sacerdotisas do templo que exerciam essas práticas tinham direitos à herança garantidos:

⁷⁷ Já entre os hebreus a virgindade era algo essencial para as mulheres, o fato de casar-se sem poder provar que era virgem poderia levar a mulher a ser apedrejada, como podemos ver no livro de Deuteronomio, 22: 13-21: “Quando tomar um homem a uma mulher e, depois de coabitar com ela, (ela) o aborrecer e (ele) lhe atribuir atos caluniosos e divulgar contra ela uma má fama e disser: A esta mulher tomei, e cheguei-me a ela, porém não achei nela os sinais da virgindade. Tomarão então o pai da moça e sua mãe e apresentarão os sinais da virgindade da moça aos anciãos da cidade à porta do tribunal. E dirá o pai da moça aos anciãos. Minha filha eu dei a este homem por mulher, e ele dela se aborreceu. E eis que ele a caluniou com palavras, dizendo: Não achei em tua filha os sinais da virgindade! Eis aqui os sinais da virgindade de minha filha, e estenderão a roupa diante dos anciãos da cidade. E tomarão os anciãos daquela cidade ao homem e o castigarão. E o multarão em cem siclos de prata, e os darão ao pai da moça, porque divulgou má fama contra uma virgem de Israel; e lhe será por mulher, não a poderá despedir por todos os seus dias. Porém, se isto for verdadeiro, que não se acharam na moça os sinais de virgindade, tirarão a moça até a porta da casa de seu pai e a apedrejarão na presença dos homens de sua cidade, e morrerá, pois cometeu um ato vergonhoso em Israel, fornicando enquanto estava na casa de seu pai, e eliminarás o mal do meio de ti” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 569).

⁷⁸ De acordo com Bouzon (1981) a linguagem quase telegráfica existente sobre esse parágrafo torna difícil a interpretação de quem são os sujeitos da frase, porém R. Yaron, afirma que o sujeito do primeiro verbo da apódose – *in-na-sà-ah* = <será afastado> - é o *awīlum*. Mas o segundo e o terceiro verbos se referem à esposa repudiada. O legislador concede à ela o direito de casar de novo com o homem que ela amar (BOUZON, 1981, p. 147). Essa ideia também vai de encontro com a afirmação de Bouzon (1981) de que a intenção do legislador é de defender os direitos de uma esposa que gerou filhos ao seu marido e também defender os direitos desses filhos.

§ 181 Se um pai consagrou a deus (sua filha) como *nadītum*, *qadištum* ou *kulmašītum* e não lhe deu um dote de presente, depois que o pai morrer, ela receberá dos bens da casa paterna 1/3 de sua herança; enquanto viver, ela terá usufruto, mas sua herança é de seus irmãos (BOUZON, 1992, p. 172-173).

Porém, essa garantia de herança por parte das mulheres consagradas também aponta que o patriarcado estava alicerçado na estrutura econômica da sociedade, já que essa mulher não poderia passar a herança à outra pessoa a não ser para seus irmãos, ou seja, assim como entre os hebreus – pela Lei do Levirato – existia a prática de garantir a permanência da herança no núcleo familiar pela linhagem paterna.

Em contrapartida, enquanto essas sacerdotisas mesopotâmicas serviam no templo e participavam, inclusive como trabalhadoras, das tarefas e do cotidiano religioso da sociedade, tendo um papel essencial nos ritos religiosos, - como no *hièros gámos*, por exemplo - entre os hebreus as mulheres eram privadas definitivamente de fazer alianças com o deus Yahweh – talvez por isso mantinham alianças com deusas e deuses mesopotâmicos e cananeus -, considerando que a aliança com Yahweh era realizada por meio da circuncisão, conforme Yahweh determinou para Abrão, sendo algo impossível para as mulheres:

E disse Deus a Abraão: “E tu, Minha aliança guardarás, tu e tua semente depois de ti, nas suas gerações. Esta é Minha aliança, que guardareis entre Mim e vós (os de agora,) e a tua semente depois de ti: Será circuncidado em vós todo varão. E circuncidareis a carne de vosso prepúcio, e será por sinal de aliança entre Mim e vós. E com idade de oito dias será circuncidado, entre vós, todo varão, nas vossas gerações: o (escravo) nascido em casa, e comprado por prata de todo filho de estrangeiro, que não seja de tua semente. Tem de ser circuncidado o (escravo) nascido em tua casa, e comprado por tua prata; e será Minha aliança em vossa carne, para uma aliança eterna. E o varão incircunciso, que não circuncidar a carne de seu prepúcio, essa alma será cortada de seu povo; Minha aliança quebrou (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 39-40, Gênesis, 17: 1-14).

Ou seja, os hebreus, por combaterem arduamente as imagens de deusas nuas, se quer contemplam esse corpo feminino em seus ritos; destroem os amuletos e as estatuetas das deusas com seios e vaginas à mostra e, assim, também excluem e marginalizam o próprio corpo das mulheres que viviam entre eles, pois esse corpo não tem a possibilidade de exercer o direito – que é dado até mesmo aos escravos homens, como citado acima – de estabelecer a aliança com Yahweh que foi construído à imagem e semelhança do patriarca. Logo, existe uma interdição pontual para mulheres sentirem-se parte desse povo hebreu, visto que sua marca enquanto povo era justamente a circuncisão.

3 QUESTÕES DE FÉ OU QUESTÕES POLÍTICAS?

Ao analisar mitos e questões que envolvem a fé dos povos do antigo Crescente Fértil, também é possível perceber questões políticas e da vida cotidiana desses povos, como venho buscado mostrar até aqui. Ou seja, os mitos também nos permitem a construção de uma história social da antiguidade e, quando combinados com outras fontes - como achados arqueológicos, contratos comerciais e mapas - possibilitam acesso à diferentes dimensões das experiências de cotidianas de pessoas que viveram nesses períodos, entre elas, está o que venho chamando de entrelaçamentos transculturais.

Um dos elementos que venho apontando em meio à esses entrelaçamentos diz respeito às narrativas da Torá e do Antigo Testamento estarem repletas de elementos de narrativas míticas dos mesopotâmicos e dos cananeus. O campo em que se insere esse debate iniciou com o trabalho de diversas autoras e autores que já apontavam semelhanças entre as narrativas mitológicas dos hebreus e outras narrativas de povos do Crescente Fértil. No século XIX, por exemplo, a descoberta das tabuas contendo a Epopeia de Gilgamesh abalou toda a comunidade científica e religiosa do período, abrindo espaço para questionamentos sobre a veracidade dos textos bíblicos por conta de se constituir de uma narrativa ainda mais antiga sobre o dilúvio (FOLMANN, 2016). Assim, alguns autores, como Eric Thomas Folmann (2016) consideram que existe uma influência da Epopeia de Gilgamesh na escrita do Gênesis.

Outros autores, como Angel Manuel Rodríguez (2001), apontam paralelos e elementos comuns entre as narrativas míticas do antigo Crescente Fértil. De fato, já existem muitos trabalhos nessa área, que poderíamos considerar serem influenciado pelos estudos de mitologia comparada. Maria Isabelle Palma Gomes Corrêa (2002), por exemplo, nos apresenta um quadro comparando os elementos de narrativa sobre dilúvios (p. 83):

Quadro 1 - Quadro comparativo de algumas narrativas diluvianas do mundo antigo

	Atrahasis (período acadiano)	Gilgamesh (período páleo- babilônico/nin ivita)	Gênesis (tradição hebraica)	Babiloniaca (período helenístico)	Eridu (Suméria)
Causa do Dilúvio	Barulho dos homens	Omissão no texto	Violência entre os homens	-	Omissão no texto
Revelação	Aviso	Sonho	Aviso divino	Sonho	Texto danificado
Herói	Atrahasis	Utnapshitim	Noé	Xisouthros	Ziusudra (rei)
Família sobrevivente	Sim	Sim	Sim	Sim	-
Forma do dilúvio	Tempestades	Tempestades	Tempestades	-	-
Duração do dilúvio	7 dias e 7 noites	6 dias e 7 noites	40 dias e 40 noites	3 dias	7 dias e 7 noites
Arca	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Pássaros soltos	Omissão no texto	Pomba/andorinha/corvo	Corvo/pomba/pomba	3 grupos de pássaros não nomeados	-
Monte da arca	Omissão no texto	Monte Nimush	Monte Ararat	Monte Gordyene ou Gordin	-
Sacrifício ao deus	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Recompensa do herói	Longevidade de (texto contém omissões)	Vida eterna	Renovação da humanidade	Vida eterna	Vida eterna
Outros sobreviventes	Animais (texto contém omissões)	Animais	Animais e agricultura renovada	Animais, amigos e renovação da realeza	Renovação da realeza

Fonte: Traduzido e adaptado de Brian B. Flood Schimdt. Narratives of ancient western Asia. In: SASSON, Jack (Org). Civilizations of the ancient near east. Peabody: Hendrickson, 200, p. 2346-2347. Reproduzido do quadro de Corrêa (2002, p. 83).

Da mesma forma, John Day (2002) apresenta aproximações entre as deusas e deuses cananeus, como Baal, El, Ašerá, Anat, Astarte, Mot e Molech, com o deus Yahweh dos hebreus. Outro autor, Bruno dos Santos Silva (2009), apresenta uma completa descrição de como as narrativas sobre divindades canaanitas, se aproximam de narrativas sobre divindades egípcias e que essas aproximações foram construídas em meio de interações políticas entre esses povos, de forma que é possível reconhecer grandes aproximações entre Baal e Seth, Ašerá e Hathor, por exemplo.

Gostaria aqui, de fazer um caminho justamente parecido com o que faz Bruno dos Santos Silva (2009), ou seja, mostrar esse processo de interações. Não há dúvidas que existem grandes semelhanças entre os atributos das divindades dos povos do Crescente Fértil, aproximações em suas narrativas míticas e a existência de arquétipos comuns entre seus deuses e deusas, porém, considerando as diversas formas de relações políticas e sociais entre esses povos, minha intenção não é de fomentar a ideia de "cópia" das narrativas míticas, nem de me deter em tentar concluir quais mitos vieram antes ou depois do outro, para saber quem teria influenciado quem. Pontuo isto, primeiramente, porque pensar em "cópia" iria de desencontro com minha proposta de entrelaçamentos transculturais. Ademais, sobre os debates a respeito de similaridades entre narrativas míticas e suas datações esse seria um debate bastante extenso, que exigiria um diálogo ainda maior com a arqueológica e uma investigação que se dedica-se à esse objetivo com maior foco – além de já termos importantes trabalhos na área, os quais citei acima como referência - e, no meu caso, os objetivos são outros, ou seja, não gostaria de me prender em fazer comparações e citar similaridades, mas sim de mostrar o processo em que elas foram construídas; diferente de me dedicar em comparar as narrativas míticas e os atributos dos deuses e deusas dos povos do antigo Crescente Fértil – pois como aponte, isso vem sendo feito de forma bastante completa por diversos autores e autoras⁷⁹, da mesma forma que já busquei fazer em alguns trechos dos capítulos anteriores –, o que me interessa aqui é entender os pontos e conexão, as relações que foram capazes de gerar esses elementos comuns, esses pontos que venho chamando de entrelaçamentos transculturais e que acontecem por meio dos casamentos, dos conflitos e guerras e também das relações comerciais nesse mundo antigo.

Partindo dessa concepção, gostaria de incluir essas discussões no campo história global, considerando a possibilidade, proposta por Samuel Moyn e Andrew Sartori (2013), de se escrever uma história global não moderna e não ocidental, na qual se pode identificar os pontos de conexão entre fronteiras – imaginariamente – estabelecidas – ou mesmo, nesse caso, de romper com a ideia de fronteiras no Oriente Próximo antigo -,

⁷⁹ Citei algumas(uns) dessas(es) autoras(es) acima, como John Day (2002); Eric Thomas Folmann (2016); Angel Manuel Rodríguez (2001) e Maria Isabelle Palma Gomes Corrêa (2002), além desses, temos outros como Joseph Campbell; Carl Gustav Jung - ao trabalhar a ideia de arquétipo, a qual também adotei no capítulo 2 - e mesmo Karen Armstrong na obra "Breve História do Mito", que utilizei nessa dissertação, adota, em alguns momentos, uma perspectiva estruturalista, buscando encontrar estruturas comuns nos mitos de diferentes povos e temporalidades.

analisando essas conexões espaciais, geográficas, linguísticas e culturais e percebendo as ideias que atravessam esses contextos, construindo, assim, cadeias de interligação (MOYN; SARTORI, 2013, p. 14) que têm como fio condutor os fenômenos que possibilitam os entrelaçamentos culturais entre esses povos.

3.1 DESLOCAMENTOS E GUERRAS: MIGRAÇÃO E CONFLITOS POR OCUPAÇÃO DE TERRITÓRIOS

Desde o início das discussões, venho colocando que a Torá e o Antigo Testamento condensam narrativas transculturais e isso pode ser observado já em Gênesis, 10: 1-32, uma narrativa na qual a origem de todos os povos do Crescente Fértil é atribuída à um ancestral comum, Noé:

E estas são as gerações dos filhos de Noé: Sem, Ham e Jafet; e a estes nasceram filhos depois do Dilúvio. Os filhos de Jafet: Gomer, Magog, Madai, Iaván, Tubal, Méshech e Tirás. E os filhos de Gomer: Ashkenaz, Rifat e Togarma. E os filhos de Iván: Elisha, Tarshish, Kitim e Dodanim. Destes, repartiram-se pelas ilhas das nações, em suas terras, cada um segundo sua língua, segundo as suas famílias, entre as suas nações. E os filhos de Ham: Cush, Mitsráim [Egito], Put e Canãa. E os filhos de Cush: Sebá, Chavila, Sabta, Ramá e Sabtechá; e os filhos de Ramá: Shebá e Dedán. E Cush gerou Nimrod; ele começou a ser valente na terra. Ele era valente caçador diante do Eterno; por isso se diz: Como Nimrod, valente caçador diante do Eterno. E foi por o principio de seu reino Babel, Erech, Acad, Kalne, na terra de Shinar. Daquela terra saiu Ashur [Assíria] e edificou a Ninvê [Nínive], a Rechovót-Ir e a Kélach. E a Réssen, entre Ninvê e entre Kélach; esta é a cidade grande. E Mitsráim gerou a Ludim, a Anamim, a Lehabim, a Naftuchim, a Putrussim e a Casluchim, dos quais saíram os Filisteus [Pelishtim]; e a Caftorim. E Canãa gerou a Tsidon, seu primogênito, e a Chet. E ao Jebuseu [Iebussi], ao Amorreu [Emori], ao Guirgaseu [guirgashi], ai Heveu [Chivi], ai Arakeu [Arki] e ao Sineu [Sini], ao Arvadeu [Arvadi], ao Semareu [Tsemari] e ao Hamateu [Chamati]; depois se

espalharam as famílias do Cananeu. E foi o término do Cananeu desde Tsidon, vindo a Guerar até Azá, vindo a Sedoma [Sedom], Gomorra [Amora], Admá e Tseboím, até Lásha. Estes são os filhos de Ham segundo duas famílias, suas línguas, em suas terras, em suas gentes.

E a Sem nasceu-lhe (filhos), também a ele (que era) pai de todos os filhos de Ever e irmão de Jafet, o mais velho. Filhos de Sem: Elam, Ashur, Arpachshad, Lud e Aram. E filhos de Aram: Uts, Chul, Guéter e Mash. E Arpachshd gerou a Shélach, e Shélach gerou a Eber. E a Eber nasceram dois filhos; o nome de um (era) Péleg, porque em seus dias foi repartida a terra; e o nome do seu irmão, loctán. E loctán gerou a Almodad, a Shélef, a Chatsarmávet, a lérach, a Hadoram, a Uzal, a Diclá, a Obal, a Abimáel, a Shebá, a Ofir, a Chavilá e a lobab; todos estes eram_ filhos de loctán. E foram suas habitações desde Meshá, à entrada do término do monte do Oriente. Estes são os Filhos de Sem, segundo suas famílias, suas línguas, em suas terras, em suas nações. Essas são as famílias dos filhos de Noé por suas gerações, em suas nações, e destes foram disseminadas as nações na terra depois do Dilúvio (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 24-25).

Essa narrativa, fundamenta a afirmativa que fiz no capítulo anterior, de que a identidade de povo hebreu não era construída tendo como principal fundamento os laços consanguíneos ou biológicos, mas sim os discursos fundadores e a crença em Yahweh, visto que, nesta narrativa mítica de origem dos povos todos eles descendiam de um ancestral comum, assírios, egípcios, cananeus, jebuseus, filisteu e demais povos da região.

Nesse caso, qual a motivação para que a origem de todos esses povos seja citada em uma narrativa atribuída aos hebreus? A resposta para essa questão, sendo ela uma de minhas teses que fundamentarei a partir daqui, é que o fio condutor da narrativa mítica dos hebreus é o de suas interações com esses povos em uma busca de expansão territorial; uma narrativa de migração, de disputa política e militar com esses outros povos e, não podia ser diferente, considerando que a distribuição geográfica dos povos do Crescente Fértil formatava um contexto no qual diferentes impérios estavam muito próximos, um contexto onde as necessidades por

recursos básicos, para garantir sobrevivência e a proteção militar, exigiam a construção de um complexo arranjo de alianças e disputas, conforme podemos observar no mapa abaixo.

Esse mapa nos dá acesso à localização dos reinos e povos citados na narrativa bíblica, bem como a informação do livro e capítulo em que são citados, percebemos assim, que a narrativa dos hebreus é repleta de referências à esses povos estrangeiros, como pontuei, uma narrativa de interações, deslocamentos e movimentos.

Dentro disso, penso que é importante destacar que, nos últimos tempos os “estudiosos vêm se mostrando céticos quanto ao relato bíblico” (ARMSTRONG, 2011). Obras como “A invenção o povo Judeu” de Shlomo Sand (2011) já apontavam para a inexistências de uma linhagem comum entre o povo hebreu. A obra “A Bíblia não tinha razão” de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman, com edição em português de 2003, afirma que não existem fundamentos na arqueologia que comprovem que as narrativas do Antigo Testamento tenham de fato acontecido ou que seus personagens tenham existido. Além disso,

Arqueólogos encontraram indícios de destruição em alguns sítios cananeus, mas nenhum que pudesse ser relacionado definitivamente com Israel. Não há sinal de invasão estrangeira nas terras altas, que se tornaram o centro do território dos israelitas. Até os autores bíblicos admitem que a conquista de Josué não foi total: ele não conseguiu derrotar as cidades-estados de Canaã, nem avançar contra os filisteus. Uma análise minuciosa dos primeiros doze capítulos do Livro de Josué mostra que a luta se restringiu basicamente a uma pequena área do território de Benjamin. Ainda há estudiosos – sobretudo em Israel e nos Estados Unidos – partidários da opinião de que os israelitas conquistaram o país dessa forma, porém outros estão chegando à conclusão de que, em vez de irromper em Canaã, Israel surgiu pacífica e gradativamente no interior da sociedade cananeia. (ARMSTRONG, 2011, p. 45-46).

Karen Armstrong (2011) afirma que se essa teoria estiver certa, então a migração a partir das cidades cananeias em desintegração é que teria constituído o Reino de Israel, que teria surgido no século XI a.E.C., assim, os “israelitas” eram cananeus natos que aos poucos foram se instalando nas colinas e criando uma identidade distinta dos demais grupos sociais, conforme apontei no capítulo anterior. É preciso considerar também, a possibilidade, apontada pela autora, de que as

histórias dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó teriam sido escritas quase mil anos depois que “ocorreram”, nesse caso são lendas – ou, como venho trabalhando, são narrativas míticas/discursos fundadores – e não relatos históricos no sentido moderno do termo. Evidência disso, é que os autores bíblicos não expressavam ter conhecimento sobre conjunturas importantes em Canaã entre os séculos XIX e XIII a.E.C., pois não mencionam, por exemplo, a forte presença e dominação egípcia no país.

Sob esse viés, a crença que foi construída, principalmente no livro de Êxodo, de uma origem estrangeira, seria então um discurso que desempenha um papel fundamental na formação da identidade israelita e que os coloca em movimento pela busca de sua pátria (ARMSTRONG, 2011), da terra prometida, no caso, é um discurso para fundamentar o deslocamento, a migração e a expansão territorial, que movimenta e desloca até os dias de hoje os povos do Oriente Próximo.

É nesse ponto que as narrativas da Torá e do Antigo Testamento nos trazem diversos elementos importantes sobre a conjuntura geopolítica do antigo Oriente Próximo, mesmo com os cuidados necessários ao se tratar de narrativas míticas. Assim, os relatos dos patriarcas são importantes, pois descrevem o processo no qual os israelitas começaram a moldar sua identidade distinta na época em que o Pentateuco foi escrito, com o fundamento de que descendiam um ancestral comum, Jacó, que recebera o novo nome de Israel e teve doze filhos que formaram as doze tribos. Nesses discursos escritos, se buscava de forma tão veemente enfatizar que esses israelitas não pertenciam originalmente ao grupo cananeu, tanto que fizeram sua ancestralidade remontar à Mesopotâmia, de onde teria saído Abraão (ARMSTRONG, 2011, p. 48-49), se desenraizado de sua terra de origem, mas sem se enraizar na terra de origem dos “outros”, “coexistindo com grupos sociais migrantes de outras culturas”, hábitos próprios de uma população nômade, em constante circulação e deslocamentos (ABDALA JÚNIOR, 2002, p. 19).

Essa narrativa de circulação tem muito a nos dizer sobre a conjuntura geopolítica desse antigo Crescente Fértil, a começar pelo trajeto que é descrito como percorrido pelos patriarcas e também pela importância política e econômica de Canaã. Conforme indicação do trajeto no mapa abaixo, que consiste de uma das versões que reconstrói a viagem dos patriarcas narrada no livro de Gênesis, Abraão teria atravessado o Crescente Fértil, saindo da cidade de Ur dos caldeus, na Mesopotâmia, seguindo todo o curso do Rio Eufrates e atravessando a Mesopotâmia e teria chegado até o Egito, de onde depois retornou. Seus descendentes teriam continuado a trajetória de deslocamento por toda essa região em busca da “terra prometida”.

Imagem 24 - Mapa: Versão da descrição no livro de Gênesis das viagens dos patriarcas



Fonte: <<https://www.jw.org/jw-tpo/publicacoes/biblia/nwt/apendice-b/mapa-genesis-patriarcas/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

Essa saga em busca da terra prometida, inicia em Gênesis, 12: 1 quando “disse o Eterno a Abrão [Abram]:

Anda de tua terra e da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação, e abençoar-te-ei, e engrandecerei teu nome, e serás uma bênção. (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 29).

Já em Êxodo 33, 2-3 Yahweh fala a Moisés:

E enviarei diante de ti um anjo, e desterrarei ao Cananeu, ao Emoreu, ao Hiteu, ao Periseu, ao Hiviteu e ao Jebuseu; a terra que emana leite e mel, porque não subirei no meio de ti, porque povo de dura cerviz és tu, para que Eu não te acabe no caminho. (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p.263).

Imagem 25 - Mapa: Conquista da terra prometida



Fonte: Disponível em: <<https://www.jw.org/jw-tpo/publicacoes/biblia/nwt/apendice-b/mapa-conquista-terra-prometida/>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

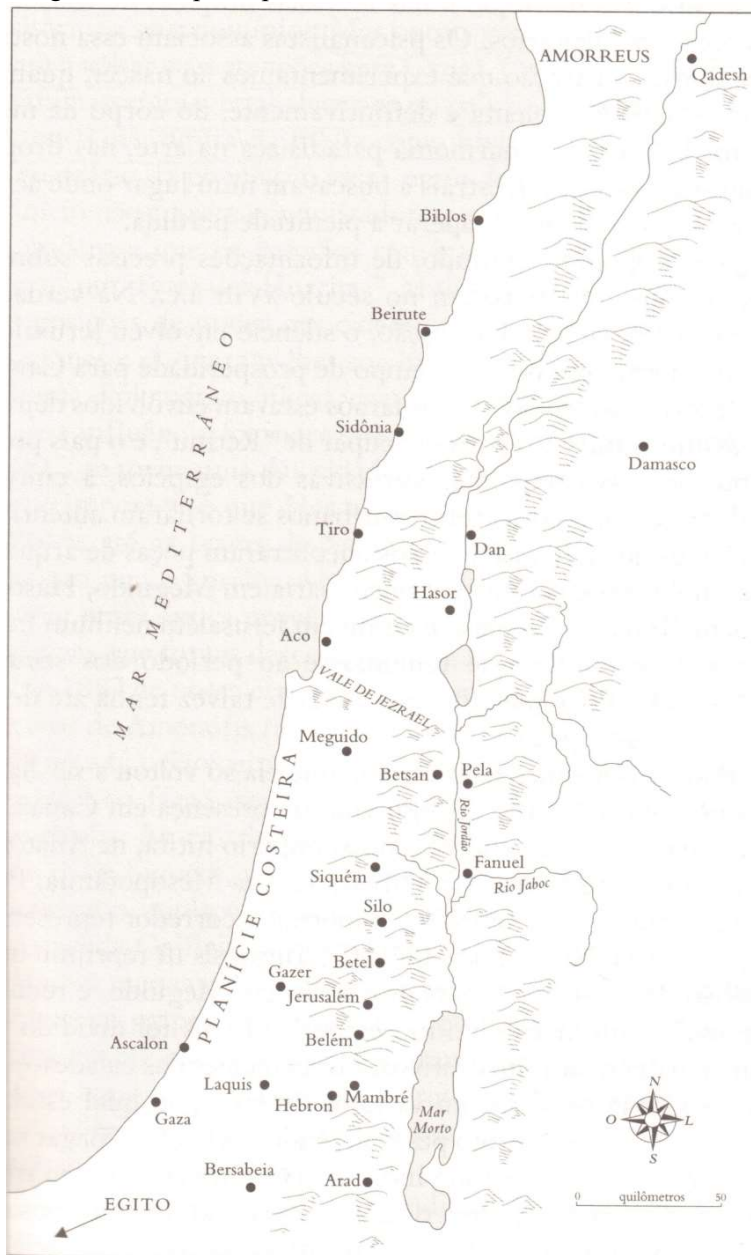
Esse discurso pautado na fé do povo hebreu e em uma promessa divina apresenta, alegoricamente, objetivos políticos, de expansão e controle territorial e manutenção da unidade entre o povo, por meio da homogeneização das crenças, cultos e costumes e também pelo título de estrangeiros na terra do outro, isso porque o país de Canaã de fato fazia jus a essa descrição de abundância e riquezas, de um lugar que jorra leite e mel.

Canaã era uma terra potencialmente rica; seus habitantes exportavam vinho, azeite, mel, betume e cereais; era também estrategicamente importante, pois constituía um elo entre a Ásia e a África, uma ponte entre as civilizações egípcia, síria, fenícia e mesopotâmica. (ARMSTRONG, 2011, p. 23).

Abaixo temos um mapa⁸⁰ do país de Canaã, necessário para contextualizar as discussões que virão a seguir e os achados arqueológicos, que tomo como fonte, que circulavam nessa região:

⁸⁰ Cabe destacar aqui, a cidade localizada no norte do país de Canaã, na terra dos Amorreus, de nome *Qadesh*, termo este que rendeu um dos subcapítulos deste trabalho, pois nas narrativas que venho utilizando é traduzido por prostituta sagrada ou cultural.

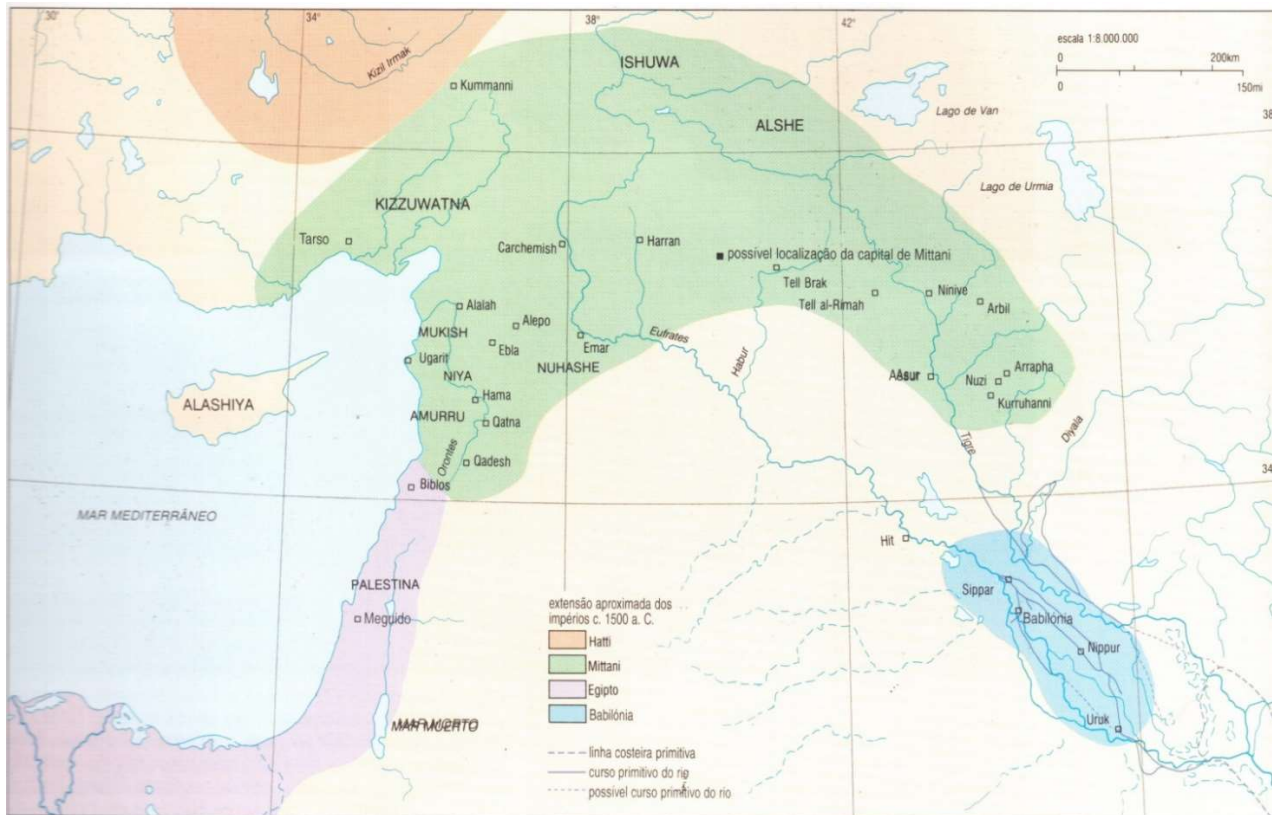
Imagem 26 - Mapa: O país de Canaã



Fonte: Armstrong (2011, p. 33).

De fato, existem evidências de que o país de Canaã foi palco de grandes disputas territoriais entre diferentes povos, um centro de entrelaçamentos transculturais. No século XIV a.E.C. “Canaã foi controlada pelo Egito que lutava contra o novo império hitita, na Anatólia e contra o reino hurrita de Mitani, na Alta Mesopotâmia” (ARMSTRONG, 2011, p. 35).

Imagem 27 - Mapa: Extensões aproximadas dos impérios de Hatti; Mittani; Egito e Babilônia em c. 1500 a.E.C.



Fonte: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*. Volume II. Madrid: Edições del Prado. 1996. p. 134.

Os conflitos eram intensos, inclusive sobre a administração egípcia, tanto que no ano de 1486 a.E.C. “Tutmósis III reprimiu uma rebelião de príncipes cananeus e sírios em Meguido, e reduziu “Retinu” a um mero domínio egípcio” (ARMSTRONG, 2011, p. 34). Depois disso, o país ficou dividido em quatro distritos administrativos, e os príncipes das cidades-Estados de Canaã estabeleceram uma relação de aliança submissa com o faraó, por meio de um juramento pessoal que os condenou a pagar onerosos tributos (ARMSTRONG, 2011).

Além disso, outras grandes potências também visavam as terras de Canaã. Os hurritas do reino de Mitani, apresentados acima como inimigo egípcio, passaram a se estabelecer no país no início do século XV a.E.C. e exerceram uma grande influência no local, tanto que os egípcios passaram a chamar Canaã de “Huru” ou “Terra dos Hurritas”. O papel desses hurritas foi marcante em Jerusalém, que “no século XIV a.E.C. se torna uma das cidades-Estados de Canaã” com um “território que estendia-se até as terras de Siquém e Gazer, e seu governante tinha um nome hurrita: Abdi-Hepa” (ARMSTRONG, 2011, p. 35).

Muitas informações a respeito dessas relações políticas, de alianças e vassalagens entre os reis cananeus e os egípcios estão registradas em um grupo de cartas conhecidas como *Cartas de Amarna*, que foram descobertas em 1887 quando uma camponesa vasculhava as ruínas da cidade em busca de fertilizantes para o campo, essa descoberta levou às primeiras escavações na cidade principal, em 1891-92, dirigidas por William Matthew Flinders Petrie. O arqueólogo explorou o templo dedicado à Aton, o Palácio Real e algumas casas privadas e com os resultados das escavações foi publicada a obra chamada *Tell el-Amarna* (COELHO; SANTOS, 2013).

Essas cartas, possivelmente, faziam parte dos arquivos de Amenófis III (1386 a.E.C.) e seu filho Akhenaton (1350-1334 a.E.C.) e consistem de correspondências em tabletes escritos em cuneiforme – já expressando a circularidade da escrita mesopotâmica na região – que foram trocadas entre o faraó e reis de Estados da Síria-Palestina, ou cidades-Estado cananeias, na época. Atualmente são conhecidos 382 tabletes, desses, 350 são cartas ou listas que deveriam estar anexadas às cartas, sendo que os demais são narrativas mitológicas. Dessas cartas, apenas nove foram “escritas” pelo faraó – ou suas/seus escribas – e as outras foram recebidas dos reis de Babilônia, Assíria, Mitanni, Hatti, Arsawa (Anatólia) e Alashiya (Chipre) (COELHO; SANTOS, 2013, p.57) (ARMSTRONG, 2011, p. 35).

Imagem 28 - Mapa: Indicação de localização da região de circulação das cartas de Amarna



Fonte: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*. Volume II. Madrid: Edições del Prado. 1996. p. 134.

Imagem 29 - Mapa: O Médio Oriente nos tempos das cartas de Amarna



Fonte: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*. Volume II. Madrid: Edições del Prado. 1996. p. 135.

Imagem 30 - A carta de Biridiya, príncipe de Megiddo, au rei do Egito



Localização: Museu do Louvre, Paris.

Fonte: <<http://www.louvre.fr/mediaimages/lettre-de-biridiya-prince-de-megiddo-au-roi-d-egypte-0>>. Acesso em 20 dez. 2017.

Essas cartas mostram que o país de Canaã estava conturbado e que as cidades-estados lutavam entre si:

O príncipe Lab'ayu, de Siquém, por exemplo, adotara uma política de expansionismo implacável, que o levava a estender seu território até o mar da Galileia, ao norte, e Gaza, a oeste. Os remetentes também se queixavam de inimigos internos e imploravam ajuda ao soberano egípcio. Ocupado em combater os hititas, o faraó aparentemente não lhes ofereceu grande apoio. Ademais, devia ver com bons olhos a inquietação reinante em Canaã, sinal de que as cidades-estados eram incapazes de unir-se para lutar contra sua hegemonia (ARMSTRONG, 2011, p. 35).

Ou seja, o Egito parece ter adotado uma política de dividir para reinar, escolhendo aliados e apoiando alguns impérios em seus projetos bélicos. Assim, ao prometer as terras de Canaã para os hebreus, Yahweh

diz que seria preciso desterrar ao Cananeu, ao Emoreu, ao Hiteu, ao Periseu, ao Hiveu (hurritas) (ARMSTRONG, 2011, p. 35) e ao Jebuseu, visto que de fato diversos povos disputavam a posse e as riquezas dessa terra, promovendo projetos de expansão territorial para alargar suas fronteiras e desterrar seus vizinhos. Nesse sentido, é que se pode considerar que esses projetos expansionistas se apresentavam como um dos fenômenos que promoviam grandes interações, contatos e conexões entre os povos, além do estabelecimento de alianças políticas e, de fato, “em toda a história do povo da Bíblia houve poucos momentos – e sempre muito breves – em que a situação característica não fosse de dominação, de opressão e de violência” (ROSSI, 2008, p. 13).

Além disso, na parte norte de Israel se localizava o rico vale de Jezreel, um território também cobiçado pelas potências da região, devido a sua importância como via de comunicação entre as planícies da costa do Mediterrâneo e a bacia mesopotâmica, de forma que o controle econômico e estratégico da Síria-Palestina era constantemente perseguido pelos estados fortes do triângulo formado pelo Egito, Mesopotâmia e Anatólia. “Podemos dizer assim, que a guerra era um reconhecido instrumento de política internacional no antigo Oriente próximo” (ROSSI, 2008, p. 14).

Um forte exemplo de utilização da guerra como instrumento de política internacional e de projeto de expansão territorial é o mundo assírio, que - da mesma forma que os hebreus também aparecem em suas narrativas – tiveram sua história marcada por alianças, dominações e conflitos com os povos da região do Crescente Fértil:

Após o domínio amorita, os assírios se submeteram a laços de dependência estrangeira à cidade de Eshnunna. Quando Eshnunna foi conquistada pela Babilônia, a Assíria passou ao domínio nominal babilônico. Posteriormente os assírios estiveram submetidos ao poderio hurrita, que se manteve consolidado por mais de um século, ao qual a Assíria conservou-se vassala. Com o avanço do império hitita para além da Anatólia, Assuruballit (c.1363-1328) conseguiu reunir condições favoráveis para comandar a Assíria numa guerra de independência (TAKLA, 2008, p. 60; KRAMER, 1980, p. 55-56), inaugurando o Período Médio Assírio (c. 1363-934 a.E.C.), que marcou o nascimento da estrutura política imperial na Assíria (PARKER, 2012 *apud* SILVA, 2016, p. 32).

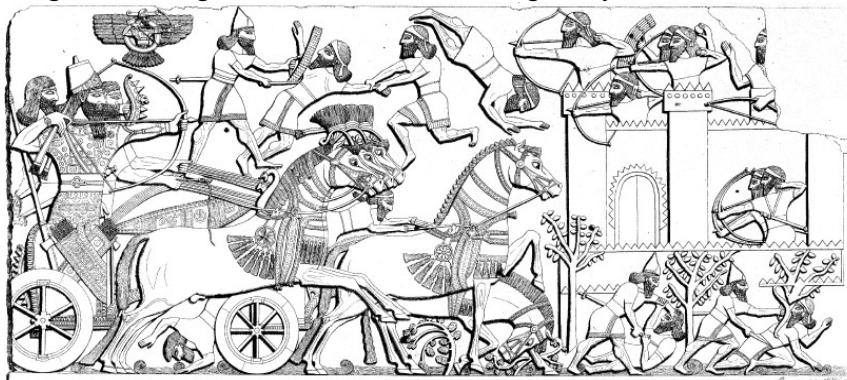
A guerra na Assíria foi essencial para o fortalecimento e manutenção da economia do Império, considerando que o governo central era sustentado pelos tributos e impostos cobrados dos povos que se submetiam à autoridade do soberano Assírio e também pelo butim recolhido nas campanhas militares, além dos presentes - que eram dados pelos soberanos dos povos que estavam submetidos ao poder assírio - e se mantinham guardados no tesouro real, sendo repartidos entre a família real, o palácio e os templos, ou dados pelo rei em forma de recompensa (RUAN SILVA, 2016), de forma que esses objetos tinham uma longa trajetória de circulação.

Nesses projetos de conquista e expansão, o monarca Tiglath-pileser I (c. 1115-1076 a.E.C.) foi o primeiro a empreender campanhas militares objetivando promover a manutenção e expansão do território assírio, sendo que conquistou a Fenícia, mesmo que, após a morte do rei, a Assíria tenha sofrido invasões de tribos aramaicas (SILVA, 2016) – quatro séculos depois Senaqueribe se casa com uma princesa Arameia -, mostrando que essa formatação de conflitos e alianças entre os povos são dinâmicas e se transformam de acordo com interesses e jogos políticos, assim como o lugar ocupado por impérios dominadores e povos submissos também se invertia e se transformava. Nesse aspecto dos conflitos, imagino o território do antigo Crescente Fértil como um tabuleiro de xadrez – e inclusive, alguns “reis” se utilizavam de povos submetidos a eles como seus “peões” - onde as peças estavam em constante movimento e uma só jogada podia mudar todo o cenário e as relações de poder.

Assim como no caso das cidades-Estado do país de Canaã, submetidas ao Egito, os estados subjugados eram destituídos de seus soberanos e transformados em províncias confiadas a um governador. Quando, por algum motivo, existia uma impossibilidade de anexação de um estado, conservava-se o rei, que passava a estar sob o controle indireto do império e também eram vigiados pelos governadores das províncias vizinhas (ROUX, 1987 *apud* SILVA, 2016, p. 36-37).

Nesses conflitos promovidos pelas dinastias assírias, temos registros iconográficos de cavalarias e carros de combate. Podemos considerar que esses carros de combate, para além de favorecer o exército na vitória sobre os inimigos - tornando-os mais ágeis e difíceis de serem atacados -, também consistem de uma tecnologia de transporte que acelera a movimentação desses povos pelo território do Antigo Crescente Fértil, alargando ainda mais as fronteiras e diminuindo as distâncias:

Imagem 31 - King in his chariot before a besieged city



Fonte: LAYARD, H. A. *The monuments the Nineveh*, London, vol II, pr. XIII, John Murray, 1853, p. 29. Prancha 13.

Além dos carros de combate, os conflitos e projetos de expansão também fomentaram a utilização de barcos que permitia a travessia de rios por esses exércitos, instrumento que também era utilizado por viajantes e para o comércio, estabelecendo amplas formas de deslocamentos e possibilidades de interação:

Imagem 32 - King crossing a river



Fonte: LAYARD, H. A. *The monuments the Nineveh*, London, vol II, pr. XIII, John Murray, 1853, p. 31. Prancha 15.

Sobre os conflitos envolvendo a Assíria e Israel, Ruan Kleberson Pereira da Silva (2016) afirma que “o reinado de Shalmaneser V (c. 727-722 a.C.), “em virtude de revolta liderada por Oseas, sabe-se que tomou a Samaria, convertendo-a em província assíria, o que provocou o desaparecimento do reino de Israel” (p. 40). Sobre esses confrontos em Samaria, o livro de 2Reis coloca que são constantes confrontos com os arameus, com recorrentes invasões de Ben- Adad, rei de Aram, filho de Hazael, até a vitória de Israel sobre os Arameus, em 2Reis, 13: 22-25:

Vitória sobre os arameus — Hazael, rei de Aram, tinha oprimido os israelitas por todo o tempo em que vivera Joacaz. Mas Iahweh lhes fez mercê e compadeceu-se deles. Voltou-se para eles por causa da aliança que fizera com Abraão, Isaac e Jacó; não os quis destruir e nem os rejeitou para longe de sua face. Hazael, rei de Aram, morreu e seu filho Ben-Adad reinou em seu lugar. Então Joás, filho de Joacaz, retomou das mãos de Ben-Adad, filho de Hazael, as cidades que Hazael tinha arrebatado de seu pai Joacaz na guerra. Joás os venceu três vezes e reconquistou as cidades de Israel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 525)

Essa narrativa, da vitória sobre os arameus, se passa dentro do reinado de Joás em Israel (798-782 a.E.C. para a tradição judaico-cristã), sendo que antes disso teria acontecido o massacre da família real de Israel, promovido pelo rei Jeú, “que matou todos os que restavam da família de Acab em Jezrael: todos os notáveis, os parentes e os sacerdotes; não deixou escapar nenhum” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 520), lembrando que Acab teria sido o rei casado com a rainha Fenícia Jezabel.

Nesse contexto da narrativa de 2Reis, a tomada de Samaria teria se dado em 721 a.E.C., justamente em um cerco de invasão promovido pelos assírios, após o rompimento de uma aliança de submissão pelo pagamento de tributos ao rei da Assíria, Salmanasar⁸¹:

⁸¹ As notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém (2002) afirmam que essa tomada de Samaria só teria ocorrido no reino de Sargão II, sucessor de Salmanasar, além de pontuar que não havia nenhum rei do Egito com o nome de Sais, indicando que poderia estar se referindo à “Sewê”, nome do general-chefe dos egípcios (p. 530).

Reinado de Oséias em Israel (732-724) — No décimo segundo ano de Acaz, rei de Judá, Oséias, filho de Ela, tornou-se rei de Israel em Samaria e reinou nove anos. Fez o mal aos olhos de Iahweh, mas não como os reis de Israel seus predecessores. Salmanasar, rei de Assíria, marchou contra Oséias e este submeteu-se a ele, pagando-lhe tributo. Mas o rei da Assíria descobriu que Oséias o traía: é que este havia mandado mensageiros a Sais, rei do Egito, e tinha deixado de pagar o tributo ao rei da Assíria, como o fazia todo ano. Então o rei da Assíria mandou encarcerá-lo e prendê-lo com grilhões.

Tomada de Samaria (721) — Depois, o rei da Assíria invadiu toda a terra e pôs cerco a Samaria durante três anos. No nono ano de Oséias, o rei da Assíria tomou Samaria e deportou Israel para a Assíria, estabelecendo-o em Hala e às margens do Habor, rio de Gozã, e nas cidades dos medos (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 530, 2REIS, 17: 1-6).

Em 2Reis, 17: 7-23 se afirma que o motivo pelo qual Samaria foi derrotada se deve ao fato de que os israelitas pecaram contra Yahweh por terem seguido os costumes das nações que Yahweh havia expulsado dali, ao sacrificar em lugares altos, prestando culto aos ídolos, fazendo postes sagrados, adorando o exército dos céus e prestando culto para Baal. Em seguida, é narrado o processo de colonização de Samaria pelos Assírios, onde também foi instituído o culto ao deus Yahweh, entre os outros deuses cultuados, talvez se referindo à uma política expansionista que envolvia a tolerância para com os deuses e deusas dos povos submetidos, como estratégias de conquista:

O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim, e estabeleceu-os nas cidades de Samaria, em lugar dos filhos de Israel; tomaram posse de Samaria e fixaram-se em suas cidades. Quando começaram a se instalar na terra, não veneravam a Iahweh e este mandou contra eles leões, que os matavam. Disseram, pois, ao rei da Assíria: "As populações que deportaste para fixá-las nas cidades de Samaria não conhecem o ritual do deus da terra, e ele mandou leões contra elas. Os leões as matam

porque elas não conhecem o ritual do deus da terra." Então o rei da Assíria ordenou: "Mandai para lá um dos sacerdotes que deportei; que ele se estabeleça lá e lhes ensine o ritual do deus da terra." Então veio um dos sacerdotes que haviam deportado de Samaria e se fixou em Betel; este ensinava-lhes como deviam venerar a Iahweh. Mas cada nação fabricou para si seus próprios deuses e os colocou nos templos dos lugares altos, que os samaritanos haviam feito; assim fez cada povo nas cidades em que habitou. Os babilônios fizeram uma estátua de Sucot-Benot, os de Cuta, uma de Nergel, os de Emat, uma de Asima, os de Ava, uma de Nebaaz e uma de Tartac, e os de Sefarvaim queimavam seus filhos em honra de Adramelec e de Anamelec, deuses de Sefarvaim. Prestavam culto também a Iahweh e dentre seus homens elegeram sacerdotes, que oficiavam para eles nos templos dos lugares altos. Veneravam a Iahweh e serviam a seus deuses, segundo o costume das nações de onde tinham sido deportados. Seguem ainda hoje seus ritos antigos. Não honravam a Iahweh, nem observavam seus estatutos e suas normas, nem a lei e os mandamentos que Iahweh havia determinado aos filhos de Jacó, a quem dera o nome de Israel. Iahweh concluíra com eles uma aliança e lhes havia dado esta ordem: "Não adorareis outros deuses, nem vos prostrareis diante deles, não lhes prestareis culto e não lhes oferecereis sacrifícios. Mas somente a Iahweh, que vos fez subir da terra do Egito pelo grande poder de seu braço estendido, é que deveis tributar vosso culto, adoração e sacrifícios. Observareis os estatutos e as normas, a lei e os mandamentos que ele vos deu por escrito, a fim de que os guardeis para sempre, e não prestareis culto a outros deuses. Não esqueçais a aliança que concluí convosco e não presteis culto a outros deuses; adorai somente a Iahweh, vosso Deus, e ele vos libertará da mão de todos os vossos inimigos." Eles, porém, não obedeceram e continuaram a viver segundo seu costume antigo. Assim, essas nações adoravam a Iahweh e prestavam culto a seus ídolos; seus filhos e seus netos continuam até hoje fazendo o que

fizeram seus pais (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 531, 2REIS: 17: 24-41).

Depois disso, o livro de 2Reis segue narrando invasões de Senaqueribe em Judá, no reino de Ezequias (716-687 a.E.C. para a tradição judaico-cristã). Nesse trecho, o Antigo Testamento apresenta diálogos de Ezequias com Senaqueribe, por meio de cartas ou representantes reais que expressam tentativas de mediações por grandes pagamentos de tributos exigidos pela Assíria em troca de paz militar, além de também levantar uma acusação de ter sido traído com o Egito:

Invasão de Senaquerib — No décimo quarto ano do rei Ezequias, Senaquerib, rei da Assíria, veio para atacar todas as cidades fortificadas de Judá e apoderou-se delas. Então Ezequias, rei de Judá, mandou esta mensagem ao rei da Assíria, em Laquis: "Cometi um erro! Retira-te de mim e aceitarei as condições que me impuseres." O rei da Assíria exigiu de Ezequias, rei de Judá, trezentos talentos de prata e trinta talentos de ouro, e Ezequias entregou toda a prata que se achava no Templo de Iahweh e nos tesouros do palácio real. Então Ezequias mandou retirar o revestimento dos batentes e dos umbrais das portas do santuário de Iahweh, que..., rei de Judá, havia revestido de ouro, e o entregou ao rei da Assíria.

Missão do copeiro-mor — De Laquis, o rei da Assíria mandou ao rei Ezequias, em Jerusalém, o copeiro-mor com um forte contingente de homens. Ele subiu a Jerusalém e, ao chegar, postou-se perto do aqueduto do reservatório superior, que está no caminho do campo do Pisoeiro. Chamou o rei; saíram ao seu encontro o chefe do palácio, Eliacim, filho de Helcias, o secretário Sobna e o escriba Joaé, filho de Asaf. O copeiro-mor lhes disse: "Dizei a Ezequias: Assim fala o grande rei, o rei da Assíria: Que confiança é essa em que tu te estribas? Pensas que palavras vãs representam conselho e valentia para guerrear. Em que, pois, colocas tua confiança, para te teres revoltado contra mim? Confias no apoio do Egito," esse caniço quebrado, que penetra e fura a mão de quem nele se apoia; pois não passa disso o Faraó, rei do Egito, para todos os que nele confiam. Dir-me-eis talvez: 'É em

Iahweh, nosso Deus, que pomos nossa confiança', mas não foi dele que Ezequias destruiu os lugares altos e os altares, dizendo ao povo de Judá e de Jerusalém: 'Só diante deste altar, em Jerusalém, é que deveis vos prostrar'? Pois bem! Aceita um desafio do meu senhor, o rei da Assíria: dar-te-ei dois mil cavalos, se pudeses encontrar cavaleiros para montá-los! Como conseguirás repelir um só dos menores servos do meu senhor? Mas tu confiaste no Egito para ganhar carros e cavaleiros! E então, foi porventura sem o consentimento de Iahweh que eu ataquei esta cidade para a destruir? Foi Iahweh que me disse: Ataca este país e devasto-o!" Eliacim, Sobna e Joaé disseram ao copeiro-mor: "Peço-te que fales a teus servos em aramaico, pois nós o entendemos; não nos fales em judaico, aos ouvidos do povo que está sobre as muralhas." Mas o copeiro-mor respondeu-lhes: "Foi a teu senhor e a ti que meu senhor mandou dizer essas coisas? Não foi antes ao povo, que está sentado sobre as muralhas e que está condenado, como vós, a comer seus excrementos e a beber a própria urina?" Então o copeiro-mor se pôs de pé e, gritando em alta voz, em língua judaica, disse: "Escutai a palavra do grande rei, o rei da Assíria. Assim fala o rei: Não vos deixeis enganar por Ezequias, pois não poderá vos livrar da minha mão. Que Ezequias não alimente vossa confiança em Iahweh, dizendo: 'Certamente Iahweh nos salvará, esta cidade não cairá nas mãos do rei da Assíria.' Não deis ouvidos a Ezequias, pois assim fala o rei da Assíria: Fazei as pazes comigo, rendei-vos, e cada qual poderá comer o fruto da sua vinha e da sua figueira e beber a água da sua cisterna, até que eu venha para vos transportar para uma terra como a vossa, terra que produz trigo e vinho, terra de pão e de videiras, terra de azeite e de mel, para que possais viver e não morrer. Mas não deis ouvidos a Ezequias, que vos ilude, dizendo: 'Iahweh nos salvará!' Acaso os deuses das nações puderam realmente livrar cada qual sua terra das mãos do rei da Assíria? Onde estão os deuses de Emat e de Arfad? Onde estão os deuses de Sefarvaim, de Ana e de Ava? Onde estão os deuses da terra de Samaria? Acaso eles livraram Samaria da minha

mão? Dentre todos os deuses das nações, quais os que livraram sua terra da minha mão, para que Iahweh possa salvar Jerusalém?" Eles guardaram silêncio e não lhe responderam nada, pois tal fora a ordem do rei: "Não lhe dareis resposta alguma." O chefe do palácio, Eliacim, filho de Helcias, o secretário Sobna e o escriba Joaé, filho de Asaf, foram à presença do rei Ezequias, de vestes rasgadas, e lhe relataram as palavras do copeiro-mor (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 532-533, 2Reis, 18: 13-37).

É mencionada uma suposta carta onde, novamente, Senaqueribe ameaça diretamente o rei de Judá com base em discursos que exaltam o poder bélico assírio e as recorrentes vitórias sob a regência de seus deuses tutelares:

Carta de Senaquerib a Ezequias — Outra vez enviou Senaquerib mensageiros a Ezequias, para lhe dizer: "Assim falareis a Ezequias, rei de Judá: Que teu Deus, em quem confias, não te iluda, dizendo: 'Jerusalém não será entregue às mãos do rei da Assíria!' Ouviste contar o que os reis da Assíria fizeram a todas as nações, destruindo-as completamente, e tu poderias escapar? Acaso seus deuses libertaram as nações que meus pais devastaram: Gozã, Harã, Resef e os edenitas que moravam em Telbasar? Onde estão os deuses de Emat, o rei de Arfad, o rei de Lair, de Sefarvaim, de Ana e de Ava?" Ezequias tomou a carta das mãos dos mensageiros e leu-a. Depois subiu ao Templo de Iahweh e desdobrou-a diante de Iahweh. E Ezequias orou assim na presença de Iahweh: "Iahweh, Deus de Israel, que estás sentado sobre os querubins, tu és o único Deus de todos os reinos da terra, tu fizeste o céu e a terra. 16Inclina teus ouvidos, Iahweh, e escuta, abre teus olhos, Iahweh, e vê! Escuta as palavras de Senaquerib, que mandou emissários para insultar o Deus vivo. É verdade, Iahweh, os reis da Assíria devastaram as nações, lançaram ao fogo seus deuses, pois aqueles não eram deuses, mas obras de mãos humanas, madeira e pedra; por isso puderam aniquilá-los. Mas agora, Iahweh, nosso Deus, livra-nos de sua

mão, te suplico, e que todos os reinos da terra saibam que só tu és Deus, Iahweh!" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 534-535, 2Reis, 19: 9-13).

Depois disso, Isaías teria avisado a Ezequias que Yahweh ouviu sua súplica e narra o “fracasso e morte de Senaquerib”:

Fracasso e morte de Senaquerib — Naquela mesma noite, saiu o Anjo de Iahweh e exterminou no acampamento assírio cento e oitenta e cinco mil homens. De manhã, ao despertar, só havia cadáveres. Senaquerib, rei da Assíria, levantou o acampamento e partiu. Voltou para Nínive e aí permaneceu. Certo dia, estando ele a adorar no templo de Nesroc, seu deus, seus filhos Adramelec e Sarasar⁸² mataram-no a espada e fugiram para a terra de Ararat. Asaradon, seu filho, reinou em seu lugar (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 536, 2Reis, 19: 35-37).

Os registros que temos do período de Senaqueribe, mostram que esse rei de fato efetuou grandes campanhas militares e saques, até mesmo objetivando o aumento da mão de obra qualificada, visto que os animais, os objetos e as pessoas eram consideradas riquezas e a captura destas era uma forma de aproveitamento das posses do inimigo (MARINHO, 2015, p. 44). Mesmo no relato bíblico de 2Reis, temos uma referência à questão da deportação de pessoas, no caso por Salmanasar: Então, o rei da Assíria ordenou: "Mandai para lá um dos sacerdotes que deportei; que ele se estabeleça lá e lhes ensine o ritual do deus da terra." Então veio um dos sacerdotes que haviam deportado de Samaria e se fixou em Betel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 531, 2Reis, 17: 27-28).

Um dos registros iconográficos de saques promovidos pelo exército de Senaqueribe, envolvendo a deportação de pessoas, é o relevo que apresenta o saque a cidade de Lakiš por Senaqueribe com cativos sendo conduzidos pelo exército assírio, ao seu local de destino:

⁸² As notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém reconhecem que os nomes Adramelec e Sarasar são desconhecidos pelos anais, bem como o nome Nesroc, da divindade citada, que também é desconhecida (2002, p. 536).

Imagem 33 - O saque a cidade de Lakiš por Senaqueribe



Fonte- LAYARD, 1853, p. 36/37. (MARINHO, p. 50).
Prancha 24. Local: Palácio Sudoeste, Nínive -Irque.
Datação: entre 700 a 681 a.C.

Essas deportações de prisioneiras e prisioneiros de guerra, que eu já havia discutido no subcapítulo 2.2, também consistem de um fenômeno de conexão entre povos, de entrelaçamento transcultural, considerando que essas pessoas dos povos vencidos passavam a viver entre os povos vencedores, na maioria das vezes, enquanto escravas(os) e, no caso das mulheres, inclusive poderiam ser usadas para gerar filhos para os homens do povo ao qual eram submetidas.

Além do período de Senaquerib, essas deportações em massas também ocorreram no período de Tiglath-pileser III (século VIII a.E.C.) que aplicou a prática de deportação em massa e reassentamento das populações conquistadas. Tiglath-pileser III não introduziu a “deportação em massa de populações estrangeiras na Assíria, mas foi o pioneiro a utilizá-la como parte fundamental de um programa de expansão político-econômica” (SILVA, 2016, p. 38). Além disso, no reinado de Assurnasirpal II (c. 884 – 859 a.C.) existem registros de captura e procissão de inimigos derrotados, que foram ocasionalmente deportados (SILVA, 2016).

“Os assírios deportavam a população como punição e buscando a aquisição de artesãos e trabalhadores qualificados” (MARINHO, 2015, p.32) e nesse processo também ocorria uma circulação de conhecimentos e práticas, entrelaçamentos transculturais que se davam entre os povos vencedores e os povos vencidos, visto que “os expatriados traziam consigo seus conhecimentos militares e também os referentes à arte e a agricultura” (MARINHO; POZZER; SIQUEIRA, 2013, p. 70).

A questão a se destacar aqui é que o empreendimento de campanhas militares era utilizado como um recurso de Estado pelos Assírios, para estabelecer a soberania e uma política e territorial, tendo sido empregado com muita recorrência, como iremos observar a seguir por meio de registros escritos e iconográficos (SILVA, 2016, p. 34). Além disso, assim como Assurnasirpal II, Shalmaneser III (c. 859-824 a.C.) participou de batalhas constantes, tendo se dedicado em cerca de “34 campanhas militares com caráter de guerras de conquistas” (SILVA, 2016, p. 35).

Nesses conflitos e saques, não eram exportadas somente pessoas, mas também bens de consumo, ou seja, esses conflitos também promoviam a circulação de objetivos e riquezas, como podemos perceber na iconografia do banquete no jardim de Aššurbanipal, após a derrota dos Elamitas, na qual o colar que aparece pendurado na cabeceira da cadeira do rei, para Pauline Albenda, parece ser um colar egípcio, que poderia ser parte de um butim de guerra – e então encontra-se em destaque na figura para exaltar essa conquista - ou mesmo ser um presente do rei egípcio

(ALBENDA, 1977 *apud* MARINHO, 2015 p. 41). Abaixo trago a imagem deste banquete, sendo que essa iconografia já foi utilizada no subcapítulo 2.1, logo, gostaria de salientar aqui, novamente, minha perspectiva de alegorista ao trabalhar com as fontes: uma imagem ou narrativa trazem diferentes elementos, que podem ter seu contexto de análise ampliado, possibilitando que a mesma fonte seja trabalhada ao se abordar diferentes temas, pois seu conteúdo não se esgota na discussão do capítulo anterior; é nesse sentido que acabo por repetir, propositalmente, a menção de algumas narrativas míticas e, nesse caso, de uma imagem, pois estou trabalhando diferentes elementos e aspectos dessas fontes em cada capítulo em que as apresento.

Imagem 34 - O Banquete Triunfal no Jardim após a derrota dos Elamitas. Aššurbanipal e a vitória sobre os Elamitas



Fonte: Imagem retirada da obra de Zainab Bahrani (1995, p. 368). Disponível em: <http://www.easynotecards.com/print_list/37687>. Acesso em 17 dez. 2017.

Informações: “Assurbanipal and his Queen in the Garden”. Datação: c. 647 a.E.C. Material: Alabastro. Local: Palácio em Nineveh (atual Kuyunjik), Iraque.

Essa circulação de bens de consumo e riquezas também se expressa em documentos escritos do período de Aššurbanipal e suas campanhas militares, na qual o rei se exalta por ter saqueado Elam e se apropriado de seus tesouros, como ouro e prata, trazendo-os para Assíria como butim:

Eu conquistei Susa, a capital, residência de seus deuses. Por ordem de Assur e Ishtar, penetrei no interior de seus palácios; ali vivi com alegria. Abri seus tesouros, onde estavam acumulados o ouro, a prata, os bens e as riquezas que os reis de Elam, desde os mais antigos até os contemporâneos, haviam reunido e acumulado e sobre os quais nenhum inimigo antes de mim havia colocada a

mão. Os tomei e contei como botin. Prata, ouro, bens e riquezas de Sumer e Akad e também de Kerduniash (...) os levei como botin a Assíria. Destruí a torre de Susa que estava revestida de lápislazúli, destruí seu teto adornado de bronze brilhante (...) Minhas tropas de choque penetraram em seus bosques sagrados; e uma vez que viram o mistério, os entregaram às chamas. Destrocei e destruí os fénetros de deus antigos e modernos reis que não adoravam a Assur e Ishtar e que os reis, meus pais, haviam deixado em paz; levei seus esqueletos para Assíria. Não deixei suas mãos descansarem, lhes neguei as oferendas mortuárias e as libações de água. Ao tempo de um mês e vinte e cinco dias devastei os distritos de Elam (...) Exigi e levei a Assíria o pó de Susa, Madaktu, Jaltimas e outras de suas cidades (...) Fiz cessar em seus campos as vozes dos homens, o passo do gato grande e do pequeno, os alegres cantos de alegria. Deixei estabelecer ali os onagros, as gazelas e todas as espécies de animais selvagens (ROSSI, 2008, p.44-45).

Nesse sentido, os conflitos permitem a circulação de diversas coisas, tanto bens de consumo, metais e riquezas, quando pessoas e com elas seus conhecimentos e sua cultura, ou seja, circulam também cultos e crenças. Isso também acontece porque as guerras são projetos divinos, completamente relacionadas com o mundo das deusas e deuses, os conflitos acontecem no micro e no macrocosmo. É indissolúvel a associação entre o deus nacional e o rei, dessa forma, as guerras assumem caráter religioso, pois são manifestações da interpenetração dos projetos divinos e das ações da realeza para o estabelecimento da ordem (SILVA, 2016, p. 47). Assim, é em um processo de luta entre hebreus e cananeus, por exemplo, que um povo também acaba por ter conhecimento sobre o deus tutelar do outro, pois essa luta também é de Yahweh contra Baal, o que gera, inclusive, o fenômeno de integração de características de Baal – e diversos outros deuses e deusas - por parte de Yahweh.

Da mesma forma, os deportados de guerra continuam mantendo suas práticas de culto por considerar que somente o seu deus ou deusa é capaz de suprir suas necessidades e protegê-los do inimigo que é regido por outra divindade, além disso, após os conflitos, o culto às divindades de diferentes grupos por vezes convivia, com a permissão da dinastia à qual esses povos estavam submetidos, como se pode perceber na narrativa

de 2REIS: 17: 24-41 sobre a ocupação de Samaria pelos mesopotâmicos e a permanência do culto em Yahweh por uma decisão dos assírios.

Considerando essa circulação cultural e trânsito dos elementos de culto é que se torna tão difícil construir uma religião hegemônica na região do antigo Crescente Fértil, o que traz algumas respostas para a presença tão recorrente dos discursos da Torá e do Antigo Testamento, as quais incentivam a destruição dos objetos de culto das deusas e deuses cananeus e também sobre práticas relacionadas com a cultura de outros povos da região.

3.2 ALIANÇAS: PACTOS, COMÉRCIO E CASAMENTOS INTERCULTURAIS

No antigo Crescente Fértil, a circulação de produtos, riquezas, pessoas e cultos não se dava apenas em conflitos e relações pautadas na hostilidade, também se dava em alianças, que envolviam pactos econômicos e de proteção.

As cartas de Amarna, apresentadas anteriormente para expressar a conjuntura conflituosa do país de Canaã, também nos falam muito a respeito dos pactos e alianças. Nessas cartas, é possível perceber que os estados aliados ao Egito são a Babilônia (cartas *EA* 1-14), Assíria (cartas *EA* 15-16), Mitanni (cartas *EA* 17; 19-30), Hatti (cartas *EA* 41-44), Alashiya (Chipre – cartas *EA* 33-40) e Arzawa (Anatolia – cartas *EA* 31-32), além de outros pequenos reinos que estavam sob o domínio egípcio (COELHO, SANTOS, 2013, p. 57). Essas relações de aliança ficam explícitas no conteúdo das cartas e na forma de tratamento entre os correspondentes, que por vezes se chamam como “meu irmão” e falam sobre suas famílias, suas casas e propriedades, demonstrando relações amistosas, como podemos perceber na carta *EA* 1, transcrita abaixo com uma mensagem do faraó do Egito:

Diga a Kadashman-Enlil, rei de Kardunishe, meu irmão: Assim (disse) Nibmuarea⁸³, grande rei, rei do Egito, teu irmão. Para mim, tudo está bem. Para ti, que tudo esteja bem. Para tua casa, para tuas mulheres, para teus filhos, teus Grandes, teus cavalos, teus carros, para o teu país, que tudo esteja muito bem. Para mim, tudo está bem. Para minha casa, para minhas mulheres, para meus filhos, meus

⁸³ “Nibmuarea (Nebmaatra, “o Senhor da Verdade é Ra”) é o prenome de Amenhotep III” (COELHO; SANTOS, 2013, p. 57).

Grandes, meus cavalos, meus carros, (e) as numerosas tropas, tudo está bem, e no meu país tudo está bem. (COELHO; SANTOS, 2013, p. 57)

Essas relações de alianças e amizades não eram gratuitas, visto que se mantinham por meio de trocas de presentes⁸⁴, os quais muitas vezes se configuravam como pagamento de tributos para manutenção de laços de longa duração, que podiam perpassar gerações e dinastias, como podemos perceber na EA 9, direcionada a Tutankhamon pelo rei babilônico Burna-Buriyash:

Diga a um Nibhurrereya⁸⁵, o rei do Eg[ito], meu [irmão]: Assim (diz) Burra-Buriyas rei de Karaduniyas teu irmão: Para mim está tudo bem. Para ti, para tua casa, tuas mulheres, teus filhos, teu país, teus Grandes, teus cavalos, teus carros, que todos estejam muito bem.

A partir do momento (em que) meus ancestrais e teus ancestrais fizeram uma declaração de amizade mútua, eles têm enviado belos presentes como homenagem e nunca recusaram um pedido de qualquer coisa de belo. Meu irmão frequentemente enviava duas minas de ouro como presente de homenagem. Agora, se o ouro é abundante, envie-me tanto quanto os teus antepassados, mas se é raro, envie-me metade do que teus antepassados enviavam. (COELHO, SANTOS, 2013, p. 62)

Por outro lado, por vezes, a mudança de dinastia, de uma geração para outra, causava grandes impactos nas alianças, devido às diferentes posturas de cada rei ou faraó. Podemos ver esse fenômeno nos reis hebreus, onde alguns são mais abertos para políticas externas, como Salomão⁸⁶, enquanto outros se dedicam em combater práticas estrangeiras, como Josias que institui a reforma religiosa em Judá. No caso das cartas de Amarna, isso também se expressam na carta EA 41, na

⁸⁴ Essa troca de presentes, entre os hebreus, aparece em uma passagem do livro 2Crônicas, 8: 1-12 em que Salomão recebe a visita da rainha de Sabá que lhe traz cento e vinte talentos de ouro, uma grande quantidade de aromas e de pedras preciosas. Já o rei Salomão “ofereceu à rainha de Sabá tudo o que ela desejou e pediu” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 594).

⁸⁵ Nibhurrereya (Nebkheperura, “o Senhor das transformações é Ra”) é o prenome de Tutankhamon (COELHO; SANTOS, 2013, p. 62).

⁸⁶ Veremos essa questão mais a frente quando for discutida a questão dos casamentos interculturais como estratégias de aliança.

qual o rei do Hatti (hititas) cobra, do novo governo egípcio, a manutenção das alianças por meio de uma relação de ajuda mútua e um tratado de paz:

[Assim (diz) o Sol], Shuppiluliuma, g[rande] rei, [rei do Hatti]. Diga a Hurey [ao rei do Eg]lito, meu irmão: (...) Agora, meu irmão, [t]u estás no trono de teu pai, e, assim como teu pai e eu estávamos interessados na paz entre nós, assim agora tu e eu deveríamos ter amizade um pelo outro. O desejo <que> eu expressei a teu pai, eu expressei a meu irmão também. Ajudem-nos um ao outro (COELHO, SANTOS, 2013, p. 59)

A questão é que, como já pontuei, essas alianças são dialéticas e atendem às necessidades conjunturais, de forma que aqueles que estão no lugar de aliados podem passar a estar no lugar de inimigos, dependendo de outras alianças que se faz, como se expressa na carta *EA 17*, na qual existe uma menção a uma vitória de Mitanni sobre os hititas, o que comprova o crescimento do Estado aliado:

[O mais tardar n]o ano seguinte, no entanto, ... de meu irmão toda a terra do Hatti. Quando o inimigo se aproximava do [meu] país, Tesshup, meu Senhor, deu-lhe em meu poder, e eu venci. Não há um que retor[nou] ao seu próprio país. (COELHO, SANTOS, 2013, p. 59).

Nesse sentido, percebo que a motivação para se estabelecer uma aliança pode estar ligada à vários interesses, tanto no que tange a necessidade de estabelecer um acordo de paz e evitar um conflito, também com relação às alianças comerciais e troca de riquezas ou, como nesse último caso, a necessidade de proteção militar e auxílio bélico para vencer um inimigo comum – que pode vir a se tornar “comum” justamente por conta da aliança.

Entre os hebreus, as políticas de alianças também aparecem de forma recorrente, inclusive com estrangeiros – mesmo que nos discursos isso seja combatido -; as narrativas em que aparecem essas alianças também envolvem relações amistosas, trocas de cortesias e inclusive uma postura de tolerância à fé do outro, como podemos ver em Gênesis 14: 17-24:

E saiu o rei de Sodoma ao seu⁸⁷ encontro, depois que Abrão voltou, após ferir a Kedarlaómer e aos reis que com ele estavam; ao vale de Shavé, que era o vale do rei. E Malki-Tsédec, rei de Shalém (Jerusalém), trouxe pão e vinho; e ele servia ao Deus Altíssimo. E o abençoou e disse: Bendito seja Abrão do Deus Altíssimo, Criador dos céus e da terra, e bendito seja Deus Altíssimo, que entregou os teus inimigos nas tuas mãos⁸⁸! E Abrão lhe deu um décimo de tudo. E disse o rei de Sodoma a Abrão: Dá-me as almas (pessoas), e os bens toma para ti⁸⁹. E disse Abrão ao rei de Sodoma: Levanto minha mão ao Eterno, Deus Altíssimo, Criador de céus e terra, que nem um fio e até uma correia de sapato tomarei de tudo que é teu, para que não digas: Eu enriqueci Abrão; salvo o que os mancebos comerem, e a parte dos homens que foram comigo – Anér, Eshcol e Mamré – eles tomarão suas partes (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 34-35).

Logo antes dessa narrativa de encontro entre Abrão e o rei de Sodoma, o que se passa é a descrição de um conflito entre cidades-Estado na região do vale de Sidim, no mar Morto. Nesse sentido, essa narrativa parece estar contextualizada enquanto uma aliança que versa sobre a divisão de butins obtidos nesses conflitos, inclusive deportados de guerra, que Abrão entrega como tributo. A questão é que essa aliança política entre Malki-Tsédec e Abrão também envolve uma aliança de fé. Em primeiro lugar, a tradição judaica identificou Salém como Jerusalém, conforme o parênteses colocado na citação da fonte, situando esse encontro junto à fonte de En-Roguel, “um lugar de culto da antiga Jerusalém associado com a coroação dos reis da cidade” (ARMSTRONG, 2011, p. 54-55) podendo estar sugerindo, nesse caso, uma nomeação de Abrão como chefe político dos hebreus por Malki-Tsédec.

Além disso, o que é traduzido pela Torá como “Deus Altíssimo”, para Karen Armstrong (2011) se refere à El-Elyon, o deus de Salém, de forma que aceitando a benção do deus local, Abrão estaria expressando uma demonstração de respeito pelos cultos e crenças de seus aliados

⁸⁷ Ao encontro de Abrão.

⁸⁸ Aqui ele estava se referindo a um conflito que é descrito na parte anterior deste trecho da narrativa.

⁸⁹ Se referindo aos butim de guerra do conflito anterior, a Bíblia de Jerusalém traduz como dizimo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 52).

(ARMSTRONG, 2011). A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 52) concorda com Armstrong, ao afirmar, em suas notas de rodapé, que Melquisedec (Malki-Tsédec na Torá) se tratava de um nome cananeu e que esse rei adorava o Deus Altíssimo que era El'Elyon, um nome composto cujos os elementos são atestados como duas divindades distintas do panteão fenício, logo, está afirmando não se tratar do Yahweh dos hebreus. Na tradição judaica, a presença dessas divindades fenícias entre os hebreus é sempre um tema que envolve grandes tensões e é nítida a intenção dos comentaristas da Torá de tentar encontrar justificativas ou mesmo esconder esse aspecto da narrativa. Nos comentários da Torá sobre Gênesis, 14, o rabino comentarista justifica a adoração do Deus Altíssimo por Malki-Tsédec, sugerindo que este deus fosse Yahweh:

Antes de Abraão, houve núcleos isolados que permaneciam fiéis ao monoteísmo. Enoch e Noé foram monoteístas. Nesta *Parashá* (porção semanal) encontramos a Malki-Tsédec, rei de Shalém (Jerusalém), o qual era considerado sacerdote do Deus Supremo. Porém Abraão tinha algo mais que todos eles. A sua revolução contra o paganismo abriu a humanidade novos horizontes e proporcionou-lhe sagrados ideais (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 35).

Porém, a própria Torá traz outras evidências narrativas de que os habitantes de Sodoma não seguiam ao deus Yahweh, tanto que em Gênesis, 19 é narrada a destruição de Sodoma pelo Eterno (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 47), além de que em Gênesis, 13: 13-13 já se colocavam que “os homens de Sodoma eram maus e pecadores para com o Eterno” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 32). Nesse sentido, considero que essa narrativa apresenta uma aliança política e de fé entre o rei de Sodoma e o patriarca hebreu, sendo que essa prática parece não ser tão incomum nos discursos da Torá e do Antigo Testamento, já que Karen Armstrong (2011) considera que o próprio gesto do rei Davi de dar o nome de seu filho de Baaliada⁹⁰ (1CRÔNICAS, 14: 7) se tratava de uma demonstração de que ele “estava aberto às tradições locais, e que muitas das antigas práticas culturais dos jebuseus no monte Sião se mesclaram frutiferamente com as tradições israelitas de Javé em Jerusalém” (p. 67), da mesma forma que percebemos na atitude de Abrão em aceitar a benção de El-Elyon.

⁹⁰ Nome que significa “Baal me conhece” (ROGÉRIO, 2016, p. 95).

Essas relações e alianças entre hebreus e povos considerados “estrangeiros” também aparecem na narrativa da Torá e do Antigo Testamento pelas relações comerciais e mesmo de compra de terras, mostrando que, ao que contam seus mitos, os hebreus não teriam se estabelecido no país cananeu somente por meio de conflitos e invasões, mas também adquiriram terras em relações pacíficas de compra.

É nesse sentido que gostaria de me ater um pouco em falar a respeito do comércio no mundo do antigo Oriente Próximo, considerando que essas relações comerciais também se constituem como um dos fios que compõe a rede de entrelaçamentos transculturais entre os povos do Crescente Fértil, por possibilitar alianças e conexões. Para falar sobre comércio nesse período e contexto, é preciso contrapor a ideia de fluxos de mercadoria como algo recente ou exclusivamente ligado ao capitalismo metropolitano, da mesma forma que faz o antropólogo indiano Arjun Appadurai, quando apresenta o sistema *kula*⁹¹ do pacífico ocidental como um sistema de circulação de mercadorias não ocidental e pré-industrial. Nesse sentido, também é possível enxergar nas relações comerciais da antiguidade, a possibilidade de compreender uma política econômica, nesse caso, “política” no sentido amplo de relações e disputas de poder (APADURAI, 2008, p. 78). Assim como o sistema *kula*, as transações comerciais na antiguidade permitem perceber questões relacionadas à posição social de sujeitos, ao estabelecimento e rompimento de alianças – principalmente no que tange à política de casamentos, nas quais as mulheres adquirem valor de troca⁹² – e até mesmo compreender as necessidades prioritárias de cada população de acordo com o valor que é dado à determinadas mercadorias. Assim, o comércio – bem como os conflitos e o sistema de pilhagem – é um fio condutor de um sistema global de relações na antiguidade, um sistema que nos mostra que muito para além de relações conflituosas, também se estabeleciam alianças – de fé e políticas, comerciais e econômicas – entre os povos do Crescente Fértil.

O altar para Yahweh, construído por Davi, por exemplo, foi erguido em um terreno adquirido por Davi de Areúna, um Jebuseu:

⁹¹ O sistema *kula* foi descrito pelo antropólogo Bronislaw Malinowski (1961) na obra “Argonauts of the Western Pacific” e consiste de um complexo sistema de trocas de objetos, principalmente braceletes e colares ornamentados, que circulam atendendo a regras sociais determinadas na região do arquipélago Massim, na costa da extremidade leste da Nova Guiné.

⁹² Essa discussão será feita nesse capítulo.

Nesse mesmo dia, veio Gad a Davi e lhe disse: "Sobe e ergue um altar a Iahweh na eira de Areúna, o jebuseu." Então Davi subiu conforme a palavra de Gad, como Iahweh lhe ordenara. Areúna olhou e viu o rei e os seus oficiais que se aproximavam dele. — Areúna estava trilhando o trigo. — Ele saiu e se prostrou diante do rei, com o rosto em terra. Disse Areúna: "Por que veio o rei meu senhor a mim seu servo?" E Davi respondeu: "Para adquirir de ti esta eira, a fim de construir nela um altar a Iahweh. Assim a peste deixará o povo." Então disse Areúna ao rei: "Que o senhor meu rei a tome e ofereça o que lhe parecer bem! Aqui estão os bois para o holocausto, a grade e o jugo dos bois para a lenha. O servo do senhor meu rei tudo dá ao rei!" E Areúna disse ao rei: "Que Iahweh teu Deus se compraza com a tua oferenda!" Mas o rei respondeu a Areúna: "Não! Eu quero comprá-la por preço, pois não quero oferecer a Iahweh meu Deus holocaustos que não me custem nada!" E Davi adquiriu a eira e os bois por dinheiro, cinquenta siclos. Davi construiu ali um altar a Iahweh e lhe ofertou holocaustos e sacrifícios de comunhão. Então Iahweh teve piedade da terra, e a peste deixou Israel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.467, Samuel, 24: 18-25).

Não é à toa que depois o livro de 2Reis mostra que existiam prostitutas e prostitutas sagradas no templo, conforme já abordei no capítulo anterior sobre 2Reis, 23:7, considerando que esses altares e templos eram construídos em espaços muitas vezes já utilizados por outros povos e, inclusive, como espaços sagrados, ou até mesmo utilizando mão de obra estrangeira, visto que o templo de Yahweh teria sido construído por Salomão por meio de uma aliança com Hiram, o rei de Tiro, com operários cedidos por Hiram, bem como utilizando-se de cedro do Líbano cortado pelos Sidônios, conforme pode-se verificar na narrativa de 1Reis 5: 20.

Além disso, mesmo o local onde teria sido construído o túmulo dos patriarcas, foi comprado por Abraão de um hitita, em Gênesis 23, 2-20:

E morreu Sara em Kiriath-Arbá, que é Hebron [Chevron], na terra de Canaã; e veio Abraão para lamuriar Sara e pranteá-la. E levantou-se Abraão

de diante de sua morta, e falou aos filhos de Chet, dizendo: Peregrino e morador sou eu entre vós; dai-me posse de um terreno para sepultura, entre vós, e enterrarei minha morta que está diante de mim. E responderam os filhos de Chet a Abrahão, dizendo-lhe: Ouve-nos, meu Senhor, príncipe de Deus és tu, entre nós, no melhor (lugar) de nossas sepulturas enterra tua morta. E levantou-se Abrahão e curvou-se ao povo da terra, aos filhos de Chet, e falou-lhes dizendo: Se é de vossa vontade enterrar a minha morta que está diante de mim, escutai-me e rogai por mim a Efron, filho de Tsôchar, que me dê a cova de Machpelá que possui, e está no fim do seu campo; pelo preço de seu valor dar-me-á, como posse de sepultura entre vós. E Efron estava entre os filhos de Chet. E respondeu Efron, o Chiteu, a Abrahão, na presença dos filhos de Chet, e de todos os que entravam pela porta da sua cidade, dizendo: Não, meu Senhor, escuta-me: o campo dou para ti, e a cova que está nele, também; aos olhos dos filhos do meu povo, dei-a para ti; enterra te morto. E curvou-se Abrahão diante do povo da terra, e falou a Efron, na presença do povo da terra dizendo: Oxalá tu me escutes; darei o dinheiro do campo, toma-o de mim, e enterrarei o meu morto ali. E respondeu Efron a Abrahão, dizendo-lhe: Meu senhor, escuta-me; terra de quatrocentos siclos (pesos) de prata, entre mim e ti, o que significa? Enterra teu morto! E escutou Abrahão a Efron, e pesou Abrahão para Efron a prata que este mencionara, na presença dos filhos de Chet: quatrocentos siclos de prata (moeda) corrente entre mercadores. E confirmou-se o campo de Efron que está em Machpelá, diante de Mamré, o campo e a cova que nele havia, e toda árvore que no campo havia, em todos os seus limites, ao retor, para Abrahão, por compra, aos olhos dos filhos de Chet, e de todos os que vinham pela porta da sua cidade. E depois, assim, enterrou Abrahão a Sara, sua mulher, na cova do campo da Machpelá, ao lado de Mamré, que é Hebron na terra de Canaã. E confirmou-se o campo, e a cova que nele havia, para Abrahão, como posse de sepultura, da parte dos filhos de Chet (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 58-59).

No antigo Crescente Fértil, temos um grande número de registro de compra e venda de terra e mesmo de imóveis ou de troca de imóveis. Dentre os registros desse tipo temos um compilado de documentos com 128 textos cuneiformes que datam desde o reinado de Samu-el (1894-1866 a.E.C.) até o reinado de Rim-Sîn (1822-1763 a.E.C.), no período imediatamente anterior à conquista do reino de Larsa por Hammurabi. Esses artefatos foram encontrados em escavações clandestinas e chegaram à museus por meio do comércio de antiguidades, sendo que atualmente encontram-se espalhados pelos museus do Louvre, de Berlim e no acervo de textos babilônicos da Yale University. O conteúdo dos contratos registrados nessas tabuas de argila foi traduzido e comentado por Emanuel Bouzon (2000) e publicado na obra “Contratos Pré-Hammurabianos do Reino de Larsa”, dentre os quais 98 contratos são de compra de imóveis e 9 são contratos de troca.

Entre eles, temos o contrato 23⁹³ datado do ano 11 (?) de Warad-Sîn que foi transmitido por meio de tábuas cuneiformes:

2 Sar de terreno construído (2) propriedade de Awīl-ilī, (3) ao lado da propriedade de Siyatum; (4) do mercador Awīl-ilī, (5) Balmunamḫe (6) comprou (7) ½ mina de prata (8) como seu preço total (9) ele pesou. (10) Que no futuro, Awīl-ilī (11) não dirá: (está é) minha casa, (12) em nome do rei ele jurou. (13) [Diante de Awīl]-Amurrum, vigia noturno, (14) [diante de Silli]-Nanna, filho de Nūr-ilišu, (15) [diante de Id]din-Illum, chefe de tecedeiras, (16) [diante de Sîn]-nādā, chefe de tecedeira, (17) [diante de] Ilšu-ibbišu, chefe de tecedeiras, (18) diante de Gimillum, mercador, (19) diante de Illum-damiq, (20) diante de Kadi-dūrri, (21) diante de Ipquša, (22) diante de Emû, mercador, (23) diante de Nanna-mansum, lú.ugula, (24) diante de Abī-ilišu, (25) diante de Imgur-Sîn, (26) diante de [Adad]-idinnam, (27) diante de Burratum, lú.KA.É. (28) Com selo das testemunhas (29) ele selou. (30) Mês: du6.kù. (31) Ano⁹⁴: a cidade de Urusagrig (32) ele construiu. (BOUZON, 2000, p.72).

⁹³ Este contrato registra a venda de uma propriedade do tipo é.dù.a com uma superfície de, aproximadamente, 72m² (BOUZON, 2000, p. 72).

⁹⁴ A fórmula utilizada para indicar o ano é do ano 12 de Warad-Sîn (BOUZON, 2000).

Neste contrato, percebemos a presença de um elemento fortemente ligado às transações comerciais: o selo cilíndrico. Este objeto que também aparece na narrativa de Tamar, o qual pertencia à Judá e depois é apropriado por sua nora, bem como já venho apresentando outros selos mesopotâmicos nos capítulos anteriores, principalmente aqueles com temas de culto e divindades.

Esses selos cilíndricos, geralmente, são feitos em pedra, mas também podem ser de cerâmica, de vidro, de argila cozida, de ossos, de concha, de marfim ou de metal, nos quais se talhava um motivo (muitas vezes relacionados com deusas e deuses) de modo que ao rodá-los sobre a argila produzia-se uma impressão contínua em relevo. Eles possuíam aproximadamente 2,5 cm de altura e 1,5 cm de diâmetro e costumavam ter uma perfuração longitudinal no centro, para poder enfiá-los num alfinete ou numa corrente, ou montá-lo num pivô, de forma que eram portados por seu proprietário (ROAF, 1996).

Imagem 35 - Imagem de Selo-cilíndrico e de sua impressão rolada na argila



Tema: O "sacerdote-rei" e seu ajudante alimentando o rebanho sagrado. Localização: Museu do Louvre, Paris.

Fonte: Disponível em: <<http://www.louvre.fr/en/mediaimages/sceau-cylindre-roi-pretre-et-son-acolyte-nourrissant-le-troupeau-sacre>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

As primeiras evidências de utilização de selos cilíndricos datam da na segunda metade do 4º milênio a.E.C. na Mesopotâmia Meridional (Uruk) e no Sudoeste do Irão (Susa), como método de cobrir facilmente amplas superfícies de argila, “utilizadas para selar ferrolhos de armazéns, mercadorias transportadas em vasilhas de argila” que durante 3000 anos serviram como principal suporte de escrita cuneiforme, no caso, esses selos foram usados “para selar documentos legais como contratos, vendas, listas de víveres, tratados e empréstimos”, ou seja, serviam para proteger a propriedade, para garantia de transações legais (ROAF, 1996, p. 70-71).

Kátia Pozzer (2000) conclui que “o selo apostado a um contrato tinha, por finalidade, autenticar o documento” (POZZER, 2000, p. 164), além disso, apresenta o estudo de Leemans (1982 *apud* POZZER, 2000), sobre os selos da época paleobabilônica indicando que esses objetos poderiam ter as funções de:

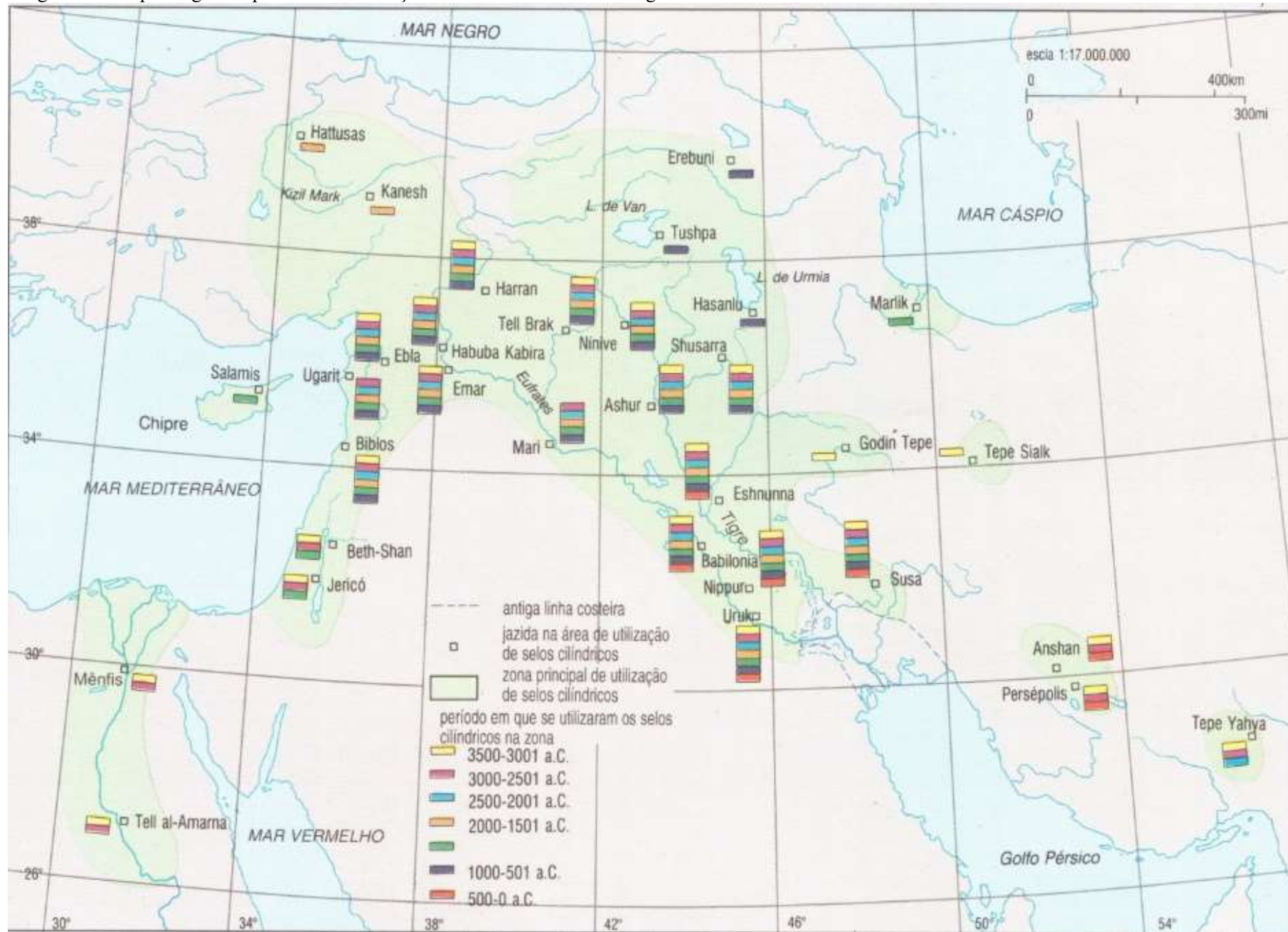
Indicar a propriedade de alguma coisa; proteger alguma coisa contra infrações; certificar a qualidade, o peso, a medida ou o conteúdo de alguma coisa; identificar o portador de um selo ou indica-lo como representante; dar conhecimento do fabricante ou expedidor de alguma coisa; confirmar um escrito - contrato, declaração, carta etc. - seja em lugar ou ao lado da assinatura; autenticar um escrito, as vezes, coincidindo com 6; aprovar um ato por uma pessoa ou uma autoridade e indicar (provar) a presença de alguém a um ato.

Por essa perspectiva, o selo do patriarca Judá, ao ser apresentado por Tamar como pertencente ao pai do filho que ela gerava, de fato era uma prova de que o pai era Judá, visto que esse objeto se constitui de uma identidade de seu proprietário, uma marca única, como uma assinatura. Ao que parece, na narrativa da Torá, o selo também podia estar em outros objetos pessoais portados por seu proprietário – além de uma corrente ou alfinete como supracitado -, como um anel, pois o objeto que aparece em Gênesis, 38 é um anel-selo, sendo que outras referências à elementos desse tipo são feitas, como no livro de Ester, onde o rei Achashverosh permite que escrevam em seu nome selando com o anel do rei, “porque aquilo que for escrito em nome do rei e que com o seu anel se selar, não pode revogar” (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, p. 644, ESTER, 8: 8), indicando assim o efeito do selo como autenticidade da palavra do rei.

A questão, é que esses objetos tinham uma grande circulação na região do antigo Crescente Fértil, evidenciando a grande quantidade de

transações comerciais que ocorreram nessa região. Abaixo podemos perceber isso no mapa contendo as principais zonas de circulação e o período em que esses selos circulavam:

Imagem 36 - Mapa: Regiões e períodos de utilização de selos-cilíndricos no antigo Oriente Próximo



Fonte: ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente*. Volume I. Madrid: Edições del Prado. 1996. p. 71.

Dentre os contratos do Reino de Larsa, que mencionei acima, uma grande quantidade deles mencionam o selo das testemunhas como crivo de autenticidade da transação comercial, entre esses contratos não temos apenas o comércio de terras e bens, também é registrado o comércio de escravas(os), que parece ser um comércio organizado na região, até porque existia todo um sistema de deportação de pessoas presas em guerras, conforme já pontuei. Dentre os contratos do Reino de Larsa, 23 deles se referem à venda de escravas(os), seja ela de escravas(os) temporárias(os) ou permanentes, sendo que a grande maioria menciona a presença do Selo das testemunhas. Além disso, os compradores se repetem em determinados contratos, o que consiste de mais uma evidência de que se tratava de um “mercado” organizado de escravas(os).

No caso do contrato de número 112, temos a menção à uma escrava chamada Kabta-lamassi, escrava permanente (sag.gême) (diferente das e dos que vendem à si próprios ou são vendidas(os) por seus parentes para pagamento de dívidas, de forma temporária, conforme regulamenta o parágrafo 117 do Código de Hammurabi), Essa mulher vendida como escrava é da cidade de Mari e foi trazida como escrava para Larsa. O contrato data do ano 37 de Rim-Sîn e foi transmitido em tábua cuneiforme:

(1) 1 escrava, Kabta-lamassi é seu nome, (2) filha da cidade de Mari de Šīmat-Sîn, (4) sua proprietária⁹⁵, (5) e de Narām-Sîn, (6) seu proprietário, (7) Ubār-Šamaš (8) comprou, (9) como seu preço total, (10) 12 siclos de prata (11) ele pesou. (12) Eles passaram-na pelo bukānum⁹⁶. (13) Diante de Adayatum, (14) filho de Iddin-Adad, (15) diante de Elī-tūram, (16) filho de Nūratum, (19) diante de Aplum, filho de Mannuš, escriba, (20) diante de Iballut, escriba. (21) Selo das testemunhas. (22) Mês: šu.numun. (23) Ano⁹⁷: 8 com a arma [sublime de Na, de En]lil e de Enki, (24) a cidade de Isin ele conquistou (BOUZON, 2000, p. 196-197).

⁹⁵ A proprietária e o proprietário dessa escrava aparecem em outro contrato apresentado por Bouzon (2000), podendo indicar que trabalhavam com o comércio de escravos.

⁹⁶ Essa formulação suméria indica um ato simbólico onde o vendedor passa os direitos de propriedade para o comprador (BOUZON, 2000).

⁹⁷ A fórmula de ano usada indica o ano 37 do reinado de Rim-Sîn como ano de realização do contrato (BOUZON, 2000).

Além do selo cilíndrico, outro elemento que aparece na narrativa de Tamar que também é um indicativo de relações comerciais e circulação de mercadorias no antigo Crescente Fértil, é a cidade de Timná, essa cidade aparece várias vezes na narrativa:

E multiplicaram-se os dias, e morreu a filha de Shúa, mulher de Judá, e consolou-se Judá e subiu aos tosquiadores de seu rebanho, ele e Chirá, seu companheiro o Adulamita, em Timná. E foi anunciado a Tamar, dizendo: Eis que teu sogro dubiu a Timná a tosquiar seu rebanho. E tirou os vestidos de sua viuvez de si, e cobriu-se com véu, e envolveu-se, e sentou-se na encruzilhada que está sobre o caminho de Timná, porque viu que crescera Shelá, e ela não lhe foi dada por mulher (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 111, Gênesis, 38: 12-14).

Além dessa prática da tosquia do rebanho, Timná também possuía minas de cobre que eram exploradas no 4º milênio a.E.C. Depois de uma interrupção de mais de 1000 anos, a extração e o trabalho com esse metal recomeçaram no século XIII a.E.C. Nas décadas que se seguiram, os Egípcios manifestaram um interesse persistente por essa cidade, mostrando assim que o local apresentava grande potencial para atividades comerciais. Nesse período, um templo de Timná, dedicado pelos Egípcios à deusa Hathor, foi transformado em santuário madianita (ROGERSON, 1996, p. 125):

Imagem 37 - Pedaco de iconografia da deusa egípcia Hathor, encontrada em Timna



Fonte: ROGERSON, John. *Bíblia: Os caminhos de Deus*. Volume II. Madris: Edições del Prado. 1996. p. 125.

Assim, as transações econômicas e comerciais - principalmente a venda de terras, mas também os deslocamentos para comércio e negociações - da mesma forma que os conflitos, contribuem para a circulação dos elementos de culto e das crenças, visto que essas relações econômicas não estavam separadas do macrocosmo, do mundo das deusas e deuses; tanto que os templos eram centros para a economia local, primeiro porque sua construção demandava compra ou conquista de terra e grande mão de obra - muitas vezes de operárias(os) e escravas(os) de outros povos -, conforme já pontuei a respeito da construção do templo de Salomão, além disso, o templo funciona como uma casa do tesouro, que acomoda os presentes dados por governadores e povos de todas as partes ao rei e seu deus, ou ainda os benefícios adquiridos com o comércio internacional (WHITELAM, 1986 *apud* ROSSI, 2008, p. 26). Nesse sentido, os templos também eram lugares repletos de transculturalidade.

Cabe destacar aqui, que a própria prostituição sagrada era uma atividade praticada nos templos de deusas(es) mesopotâmicos, cananeus

e até mesmo no templo de Yahweh – “casas dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá” (2REIS, 23: 7, BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 540) -, sendo que, conforme já destaquei no primeiro capítulo, se tratava de uma atividade na qual as sacerdotisas que serviam no templo recebiam dinheiro em troca de intercursos sexuais e esse dinheiro ficava no templo, podendo assim ser considerada também uma atividade comercial que estava em conexão com o sagrado e que fomentava a economia desse espaço cultural.

Retornando à discussão anterior sobre as terras de Timná, esse espaço teria se tornado propriedade dos Madianitas, que para a tradição judaico-cristã teriam sido aliados dos Israelitas na sequência do casamento de Moisés com a filha de Jetro, o sacerdote de Madian (ROGERSON, 1996):

E Moisés fugiu da presença do Faraó e deteve-se na terra de Midiã [Midián]; e sentou-se sobre o poço. E o chefe de Midiã tinha sete filhas; e viram tirar (água) e encheram os tanques para dar de beber ao rebanho de seu pai. E vieram os pastores e as expulsaram; e levantou Moisés, salvou-as e deu de beber aos seus rebanhos. E vieram Reuel (Jetró), seu pai, e este disse: Por que se apressam para vir hoje? E disseram: Um homem egípcio livrou-nos da mão dos pastores, e também tirou água para nós e nos deu de beber ao rebanho. E disse a suas filhas: Onde está ele? Por que deixastes o homem? Chamai-o, e que coma pão. E consentiu Moisés em morar com o homem e ele deu Tsipora, sua filha, para Moisés (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p.157, Êxodo, 2: 15-21).

Essa narrativa, contém outro elemento sobre o qual gostaria de discutir como sendo também uma estratégia de aliança no antigo Crescente Fértil: o casamento. Entre os mesopotâmicos, por exemplo, o casamento, enquanto unidade familiar, era uma das bases para organização da sociedade, sendo que essa união matrimonial também era uma união de famílias que envolvia a transferência de bens entre esses grupos, de forma que “os reis muitas vezes fortaleciam suas alianças através de casamentos dinásticos que consolidam os laços políticos e econômicos entre os reinos” (JOANNÈS, 2001, *apud* MARINHO, 2015, p. 19).

Logo, alguns desses casamentos são o que podemos chamar de casamentos diplomáticos e foram praticados com recorrência no antigo Oriente Próximo. Como evidências da realização dessas alianças por meio de casamentos, também podemos trazer outras das cartas de Amarna que falam sobre casamentos realizados entre os Grandes Reis (no caso os monarcas do Egito, Babilônia, Assíria, Mittani e de Hatti) e que expressam as tensões geradas por conta das diferentes perspectivas dos reis sobre a prática de envio de suas mulheres para se casarem com membros do reino aliado (KAWAMINAMI, 2017, p. 16).

No que tange a esse tema, o conjunto de cartas com conteúdo mais significativo em torno de casamentos diplomáticos são aquelas trocadas entre o faraó Amenhotep III e o rei babilônico Kadashman-Enlil. A primeira dessas cartas (*EA 1*) foi enviada pelo faraó ao rei babilônico, na qual Amenhotep III responde a Kadashman-Enlil sobre um assunto que foi tratado em uma correspondência anterior, infelizmente ainda não localizada (COELHO, SANTOS, 2013, p. 59):

Diga a Kadashman-Enlil, rei de Kardunishe, meu irmão: Assim (fala) Nibmuarea, grande rei, rei do Egito, seu irmão. (...) “Você me pede agora a minha filha em casamento, mas minha irmã que meu pai lhe deu está lá, com você, e ninguém a viu (de maneira a saber) se ela atualmente está viva ou se ela está morta.” Essas são tuas palavras que tu me escreveste sobre o tablete. Mas tu já enviaste aqui um homem importante que conheça a tua irmã, que poderia falar com ela e identificá-la (COELHO; SANTOS, 2013, p. 59).

Nessa correspondência percebemos que, na carta anterior, Kadashman-Enlil havia cobrado Amenhotep III pelo fato de não saber mais nenhuma notícia de sua irmã depois que ela foi enviada para casar-se com o próprio faraó ou com alguém do seu reino, sugerindo que por esse motivo ele não enviaria sua filha para casamento, conforme pedido. Já a carta “*EA 1*”, em questão, se trata da resposta de Amenhotep III dizendo que Kadashman-Enlil já havia enviado um representante e que este deveria ter reconhecido a irmã do rei.

No “desfecho” dessa história, o rei babilônico envia sua filha para o faraó do Egito, expressando a manutenção da aliança entre eles por meio desses casamentos diplomáticos e também pela troca de presentes, esse conteúdo se encontra na carta *EA 3*:

Quanto à moça, minha filha, sobre a qual você escreveu para mim para um casamento, ela se tornou uma mulher; está pronta para casar. Simplesmente envia uma delegação para buscá-la. Anteriormente, meu pai te mandou um mensageiro, e tu não o mantiveste por um longo tempo. Tu o mandaste embora rapidamente, e tu também enviaste aqui, ao meu pai, um presente em sua homenagem (COELHO; SANTOS, 2013, p. 60).

É possível perceber que esses casamentos também envolviam uma troca de objetos de valor, que nesse caso é enviado pelo faraó ao avô (pai do pai) da moça que é dada em casamento. Liliane Cristina Coelho e Moacir Elias Santos (2013) afirmam que as cartas de Amarna apresentam várias listas que tratam do envio de presentes, entre eles estão:

Peças de ouro, de cobre, de bronze, estatuetas femininas – encontradas de forma abundante na região do antigo Israel, conforme pontuei no capítulo anterior -, e recipientes dos mais variados tipos. (p. 60).

No início deste debate, sobre as alianças de casamento nas cartas de Amarna, mencionei a questão das diferentes perspectivas dos reis acerca do envio de suas mulheres para aliados, esse destaque se deve ao conteúdo da carta EA 4, na qual Kadashman-Enlil questiona Amenhotep III sobre o pedido que ele teria feito para ter uma filha do faraó em casamento:

Além disso, meu irmão, quando te escrevi a propósito de meu casamento com tua filha, de acordo com teu hábito de não dar (uma filha), tu me escreveste nestes termos: "Historicamente, nenhuma filha de um rei do Eg[ito] é dada a quem quer que seja." Por que n[ão]? Tu és é um rei, tu fazes o que gosta. Se tu deres uma menina, quem teria qualquer coisa a dizer? (COELHO; SANTOS, 2013, p. 60-61).

A respeito do conteúdo dessa carta percebo diversas questões. Primeiramente, fica claro que a aliança de casamento é feita entre os homens, é uma aliança de reis que não parece envolver as vontades ou escolhas das mulheres que são enviadas. A esse respeito, no que tange à

prática de troca de princesas – umas pelas outras ou por presentes – é preciso entrelaçar as discussões entre casamento e comércio:

O contexto mercantil se refere à variedade de arenas sociais, no interior de ou entre unidades culturais, que ajuda a estabelecer o vínculo entre a candidatura de uma coisa ao estado de mercadoria e a fase mercantil de sua carreira. Assim, em muitas sociedades, transações de casamento podem constituir um contexto em que mulheres são vistas com maior intensidade, e de modo mais apropriado, como valores de troca. Negociações com estrangeiros podem produzir contextos para a mercantilização de coisas que noutras ocasiões estariam protegidas de mercantilização (APPADURAI, 2008, p. 29).

Essas mulheres, como as mencionadas na última carta, são utilizadas enquanto objeto de troca, como estratégia de aliança política, ou seja, as filhas – mas também irmãs - de reis, parecem “ter sido usadas para cimentar alianças políticas casando-se com governantes de estados vizinhos” (MACGREGOR, 2012 *apud* MARINHO, 2015 p. 38).

A segunda questão é sobre a hierarquia de poder entre o rei babilônico e o faraó egípcio. Kadashman-Enlil parece ser um aliado submetido à Amenhotep III, no sentido que envia suas mulheres para o faraó – e recebe dele presentes -, mas, apesar de questionar o costume do faraó de não enviar suas mulheres para casamento, perguntando “Por que não?” - mais especificamente nesse caso sobre a negação de Amenhotep III ao pedido de Kadashman-Enlil em ter sua filha para casamento – ele reafirma o poder do faraó em “fazer o que gosta” e isso não demonstra ter abalado as relações e alianças entre eles.

O reino de Mitanni também aparece nessas alianças de casamentos com o faraó, na correspondência EA 29, na qual entendemos que uma princesa do Mitanni foi enviada em casamento para Amenhotep IV, ela seria filha de Tushratta que escreve a carta:

[Diga Naphurereya, rei do Egito, m]eu irmão, meu filho, [eu] amo e que me a[ma: Mensagem de Tushratta], grande [rei], re[i de Mitann]i, teu irmão, teu padrasto, que o ama. (...) Para Tadu-Heba, minha filha, que tudo esteja bem (COELHO, SANTOS, 2013, p. 61).

Com base nas outras cartas, é possível considerar que a forma de tratamento “meu irmão” era usada com frequência para expressar a afetividade e a relação amistosa entre os aliados, porém, nessa carta, o rei de Mitanni também se refere ao faraó como “meu filho” e expressa por ele os seus sentimentos de amor. Logo depois, Tushratta fala sobre sua filha Tadu-Heba, desejando que com ela esteja tudo bem – talvez manifestando uma preocupação semelhante ao rei babilônico em cobrar notícias sobre sua irmã -. Ao que parece o faraó recebia muitas mulheres dos reinos aliados.

Nas narrativas atribuídas aos hebreus também se encontram trechos referindo-se a grandes haréns⁹⁸ com mulheres de todos os lugares, casadas com um rei, Salomão:

As mulheres de Salomão — Além da filha de Faraó, o rei Salomão amou muitas mulheres estrangeiras: moabitas, amonitas, edomitas, sidônias e hetéias, pertencentes às nações das quais Iahweh dissera aos filhos de Israel: "Vós não entrareis em contato com eles e eles não entrarão em contato convosco; pois, certamente, eles desviarão vossos corações para seus deuses." Mas Salomão se ligou a elas por amor; teve setecentas mulheres princesas e trezentas concubinas. Quando ficou velho, suas mulheres desviaram seu coração para outros deuses e seu coração não foi mais todo de Iahweh, seu Deus, como o fora o de Davi, seu pai. Salomão prestou culto a Astarte, deusa dos sidônios, e a Melcom, a abominação dos amonitas. Fez o mal aos olhos de Iahweh e não lhe foi fiel plenamente, como seu pai Davi. Foi então que Salomão construiu um santuário para Camos, a abominação de Moab, na montanha a leste de Jerusalém, e para Melcom, a abominação dos amonitas. Fez o mesmo para todas as suas mulheres estrangeiras, que ofereciam incenso e sacrifícios aos seus deuses. Iahweh irritou-se contra Salomão, porque seu coração se desviara de Iahweh, Deus de Israel, que lhe aparecera duas vezes e que lhe havia

⁹⁸ Outra narrativa que também se passa no contexto de um harém é o livro de Ester, o qual está na Torá: A lei de Moisés (2001) e parte do *Meguilá* – único livro bíblico, além da Torá, escrito em pergaminho em forma de rolo -, nesse livro é contada a história do rei Achashverosh que possuía um harém repleto de mulheres belas e virgens, vindas de vários povos, dentre as quais ele escolhe sua esposa, que se torna a rainha, no caso Ester, que tem como seu povo os judeus.

proibido expressamente que seguisse outros deuses, mas ele não obedeceu ao que Iahweh lhe ordenara. Então Iahweh disse a Salomão: "Já que procedeste assim e não guardaste minha aliança e as prescrições que te dei, vou tirar-te o reino e dá-lo a um de teus servos. Todavia, não o farei durante tua vida, por consideração para com teu pai Davi; é da mão de teu filho que o arrebatarei. Nem lhe tirarei o reino todo, mas deixarei ao teu filho uma tribo, por consideração para com o meu servo Davi e para com Jerusalém, que escolhi." (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 486, 1Reis, 11: 1-13).

Essa narrativa apresenta o harém do rei hebreu Salomão, filho de Davi. Esse harém seria composto por diversas princesas estrangeiras – além de concubinas - inclusive pela filha do faraó, exaltando assim, o poder político dos hebreus, pois como já coloquei, parecia não ser uma prática dos faraós dar suas mulheres em casamento para outros povos. Para Rossi (2008, p. 21), o harém de Salomão também se configurava como um empreendimento de auto-defesa, no sentido que viabilizava a realização de casamentos políticos e refletia uma preocupação com a continuidade da fertilidade pessoal.

Ao fazer essa aliança de casamento com mulheres de outros povos, Salomão também faz uma aliança de fé, uma aliança com suas divindades, tanto que – de acordo com as notas de rodapé da Bíblia de Jerusalém – o prenome que consta em “Mas Salomão se ligou a elas por amor”, no hebraico, está no masculino, sugerindo referência aos deuses dessas nações estrangeiras. Outro destaque feito pelas notas de rodapé deste capítulo do livro de 1Reis é que:

Os matrimônios de Salomão com estrangeiras serviam aos objetivos políticos dele: os santuários pagãos eram destinados a suas mulheres e aos comerciantes. Mas esses contatos punham em perigo a pureza do javismo. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 486).

Penso que é nesse ponto que residem os conflitos e tensões que a Torá e o Antigo Testamento expressam sobre esses casamentos com estrangeiras: ao mesmo tempo que essas uniões se apresentavam como ferramenta de aliança política e fortalecimento do reino, elas também se

constituíam de uma ameaça para o projeto de construção do culto centrado em Yahweh para manter uma unidade popular.

Na Mesopotâmia, também temos registros de haréns reais, Senaqueribe por exemplo, tinha como uma de suas esposas, uma princesa aramaica cujo nome em assírio era Zakûtu⁹⁹, mas que se chamava Naqi'a (*a pura*). Essa rainha era mãe de Sarhadon - filho caçula de Senaqueribe, mas o único filho de Naqi'a, o qual depois assume o trono -, sendo que os demais filhos desse rei assírio eram de diferentes esposas do harém de Senaqueribe.

A respeito disso, desses haréns reais, Débora Corrêa Marinho (2015) afirma que na antiga Assíria, homens e mulheres viviam em separado, sendo que esposas e concubinas do rei viviam no harém - governado pela mãe do rei -, onde as crianças do sexo feminino permaneciam até que se casassem e as crianças do sexo masculino viviam no harém até atingirem a puberdade (LEICHTY, 2000 *apud* MARINHO, 2015). Nesse sentido, assim como os templos, esses haréns também entrelaçavam diversas culturas e povos e os filhos do rei - dentre eles o futuro rei - também eram criados em meio à essa diversidade transcultural.

Ainda sobre os casamentos interculturais entre os hebreus, mesmo o pai de Salomão, Davi, também pode ter se casado com uma jebuseia. (ARMSTRONG, 2011, p. 66), visto que na narrativa de 2Samuel, 11 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 444-447) Davi ao ver Betsabeia -

⁹⁹ Gostaria de fazer aqui um adendo, para destacar o poder político de Zakûtu, já que expressão de poder e autonomia por parte de mulheres nesse contexto do antigo Crescente Fértil é algo que me interessa muito. Conforme já pontuei, Sarhadon era filho caçula dessa rainha, logo não estaria na linha de sucessão do trono, tendo se tornado rei, provavelmente, pela influência da mãe. Evidências do apreço de Senaqueribe pela rainha Zakûtu foram encontradas em parte de um colosso de leão no Palácio do Sul-Oeste em Nîbive, no qual estava registado a seguinte inscrição: “a rainha, minha amada esposa cujas características Belet-ili fez perfeita acima de todas as mulheres” (GALTER; LEVINE, 1986 *apud* MARINHO, 2015, p. 35). Além disso, temos o registro de um tratado da rainha Zakûtu deliberando que: “Qualquer pessoa incluída neste tratado que a rainha Zakutu tenha concluído com a nação inteira, referente ao seu neto preferido Assurbanipal, não se rebelará contra seu senhor Assurbanipal, rei da Assíria nem em seus corações conceberão desejos e más ações contra seu senhor Assurbanipal, nem tramarão para assassinar-no. Queiram Ashur, Shamash e Ishtar castigar e maldizer os violadores deste tratado. Se alguém ousar saber de algum plano para matar ou eliminar o seu senhor Assurbanipal, rei da Assíria informe a Zakutu sua mãe e a seu senhor Assurbanipal, rei da Assíria. Se souber e conhecer que há homens que atentam uma conspiração ou rebelião armada contra ele serão homens os eunuocos e seus irmãos serão da família real, serão amigos da nação inteira, se os olharem e os conhecerem, os prenderão e os matarão e os trarão a Zakutu sua mãe e a Assurbanipal, rei da Assíria, seu senhor” (VASQUEZ HOYS, 2012 *apud* MARINHO, 2015, p. 39-40), sendo esse um documento que evidência o lugar ocupado por Zakûtu, que não era simplesmente uma das mulheres do harém de Senaqueribe, mais do que isso, ela tinha influência política sobre as decisões do rei e autonomia para deliberar e divulgar tratados.

Betsabeia talvez se chamasse originalmente “Filha dos Sete Deuses” (*sibbiti*, na escrita cuneiforme) – conforme já mencionei no capítulo anterior -, e *sheva*, “sete”, em hebraico) (ARMSTRONG, 2011, p. 66) -, se encanta por ela e, mesmo sabendo que era mulher de “Urias, o Hitita” - um dos oficiais jebuseus de seu exército (ARMSTRONG, 2011, p. 66) -, manda chamá-la para seu palácio onde deita-se com ela. Depois de saber que Betsabeia estava grávida, Davi trama a morte de Urias em um combate com seu exército, mandando colocá-lo no ponto mais perigoso do campo de batalha e deixá-lo vulnerável, Urias morre e Davi toma Betsabeia por esposa. O primeiro filho do rei Davi com Betsabeia morre – em sinal de castigo pelo mal que Davi fez à Urias -, mas o segundo filho dessa união é justamente Salomão, que no seu nascimento recebeu o nome de Jededias: “amado de Yahweh” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p.447), para Karen Armstrong (2011) essa narrativa poderia indicar que o filho de Davi era meio jebuseu e que, além disso, a decisão em chamá-lo de Salomão pode ter relação com o nome “Shalem”, sendo que durante o período de Amarna, as cartas de Abdi-Hepa ao faraó falam da capital da terra de Jerusalém, cujo nome é Beit-Shulmani (Casa de Shalem), referindo-se (p. 37), a antiga divindade de Jerusalém, - embora a tradição judaico-cristã associe ao hebraico *shalom* (ARMSTRONG, 2011, p. 66).

Nas narrativas míticas dos hebreus, temos uma diversidade de menções à casamentos interculturais, como Acab que se casa com Jezabel, que conforme já pontuei, se tratava de uma princesa de origem fenícia. Essas estrangeiras entre os hebreus não eram sempre rainhas ou princesas, mas também de concubinas, como Hagar (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 37, GÊNESIS, 16: 1), a serva egípcia que, a pedido de Sarai, gerou o primeiro filho de Abraão, Ismael. Gostaria ainda, de trazer para esse debate os casamentos interculturais na família de Judá, um elemento repleto de tensões e contradições no discurso da Torá - da mesma forma que acontece em Gênesis, 14, que pontuei anteriormente – pelo fato de se tratar de uma prática combatida e que passou a ser proibida entre os hebreus, mas que, por questões políticas, econômicas e sociais, parecia acontecer com recorrência.

Na narrativa que consta na Torá: A lei de Moises (2001), em de Gênesis, 38, no versículo 2, diz-se que “E viu ali Judá a filha de um homem comerciante, o qual se chamava Shúa; e tomou-a e esteve com ela” (p. 110), no mesmo versículo, a Bíblia de Jerusalém traduz por “Ali Judá viu a filha de um cananeu que se chamava Suê; ele a tomou por mulher e se uniu a ela” (2002, p. 84). A respeito desta tradução por “comerciante”, a Torá, versão Torá: A lei de Moisés de 2001 da Editora Sêfer, em parceria com o Templo Israelita Brasileiro Ohel Yaahcov e o

Centro Educativo Sefaradi em Jerusalém, traz comentários feitos pelo rabino Meir Matzliah Melamed, com apoio dos comentários do rabino Menahem Mendel Diesendruck, os quais pontuam que:

A palavra em hebraico era *kenaani* (Canaanita)”, mas que “o Talmud e os exegetas concordam que isso seria impensável para um descendente de Abraão, concluindo que este termo designa também um comerciante destacado. (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 110).

Ou seja, a tradição judaica - expressa por essas instituições e rabinos que produziram os comentários contidos na Torá: A lei de Moisés (2001) -, nesse caso, mesmo diante de uma série de casamentos interculturais entre descendentes de Abraão – como já os mencionei acima – considera ser impensável essa prática para Judá, encontrando estratégias de tradução para o termo que neguem a descendência cananea do sogro – e logo, da esposa – do patriarca.

O mesmo se dá com Tamar, no trecho da narrativa da Torá em que Judá ordena que sua nora seja queimada viva (versículo 24 do capítulo 38 de Gênesis) existe um comentário do rabino tradutor do hebraico afirmando que:

Esta sentença de morte pelo fogo é explicada assim pelo Midrash: Tamar era, na verdade, filha de Sem e, como este era um sacerdote, aplicou-se contra ela a lei correspondente (Vide Levítico 21:9). Outra justificativa era o fato de Tamar ser a nora de uma pessoa tão proeminente como Judá. Seu comportamento adúltero merecia, portanto, uma punição exemplar, para que não pairasse qualquer dúvida sobre a imparcialidade de Judá (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 112).

Parece-me que a justificativa mais plausível nesse caso, seria o fator de que Tamar era nora de Judá, considerando que na Torá e no Antigo testamento não são feitas menções à linhagem de Tamar, como se atribui nesses comentários da tradição judaica, no caso com base no Midrash, parecendo assim, mais uma necessidade de garantir que uma linhagem tão importante, como a que Tamar dá origem, não pudesse ameaçar a construção da identidade do povo hebreu, como povo escolhido e separado. Ou seja, é compreensível a necessidade por parte da tradição

judaica de adotar uma prática recorrente de mascarar ou justificar a presença de mulheres estrangeiras como esposas de patriarcas e reis, ou ainda de mencionar a atribuição de castigos por conta desses casamentos interculturais, como é o caso do rei Acab e de Salomão.

Para compreender a existência desses casamentos interculturais entre os povos do antigo Crescente Fértil, e principalmente entender o papel das mulheres nas relações políticas entre lideranças desses povos, senti a necessidade de dialogar com a antropologia e as relações de parentesco, discussões que tem muito a nos dizer sobre esse tema que trabalhei até aqui. Gostaria de expressar alguns diálogos com esse campo da antropologia, especialmente com Françoise Héritier e seus textos sobre parentesco, família e casamento, os quais constituem meu olhar a respeito dessa forma de aliança entre grupos sociais na antiguidade: o casamento.

Antes de iniciar esse diálogo, preciso pontuar que minha intenção não é fazer um estudo etnográfico dos hebreus, isso nem seria possível nesta pesquisa, também não pretendo fazer uma análise antropológica das relações de parentesco entre os hebreus, porém, os debates da antropologia sobre esse tema trouxeram à tona questões que me auxiliaram a pensar as fontes que venho utilizando, a pensar o lugar da mulher nas relações de casamento, o seu papel social nesses casamentos enquanto uma aliança entre homens. Não estou propondo enquadrar os hebreus nas estruturas e categorias das discussões sobre parentesco e casamento da antropologia, não posso afirmar, por exemplo, que a lei do Levirato entre os hebreus se dá exatamente igual à descrição de “casamentos fantasmas” apresentado por Héritier (1989) - que trarei a seguir -, considerando que se tratam de povos e temporalidades diferentes, porém tanto a discussão sobre esses casamentos fantasmas, quanto o debate de Héritier sobre “o preço da noiva”, leituras que eu havia feito antes de iniciar esta pesquisa, estiveram presentes nas teses que fui construindo ao perceber a narrativa das fontes, principalmente sobre as mulheres nos casamentos e a necessidade de gerar descendência, também na forma como construí minha compreensão a respeito dos hebreus enquanto uma sociedade patriarcal e patrilinear. Considerando o exposto, seria desonesto de minha parte não apresentar aqui essas ideias que constituem minha pesquisa. Não deixa de ser também uma ampliação do meu campo de análise, onde, além de analisar as fontes sob o viés de uma amplitude de temas e contextos, também venho buscando o diálogo com diferentes áreas quando necessário, para compreender questões humanas e de relações entre pessoas. Nesse caso, os antropólogos e antropólogas que trarei para esse debate, se dedicam em estudar povos que não são

considerados ocidentais e percebo esse fator mais uma motivação para fomentar esse diálogo.

Nesse caso, o casamento, é algo que podemos entender como uma aliança entre grupos efetivada por meio da aproximação de dois indivíduos (HÉRITIER, 1989, p. 88). Dentro disso, é importante discutir algumas questões sobre o uso de terminologias para se referir ao casamento, Hérítier (1989) e Mohammad Djafar Moïnfar (1995) apontam que expressões antigas apresentam a utilização de termos verbais para homens e nominais para mulheres: os termos verbais indo-europeus utilizados para homens têm raiz em *wedh*¹⁰⁰: conduzir, especialmente “conduzir uma mulher à casa”, sendo que essa raiz verbal permanece viva em grande parte do iraniano na forma verbal *vad*, como por exemplo no termo avéstico *xʷaētʷadaθa* que geralmente é traduzido por “casamento consanguíneo” (HÉRITIER, 1989, p. 144) (MOÏNFAR, 1995, p. 145). Esses termos aparecem acompanhados da função do pai – ou por vezes do irmão - da mulher, de “dar” a jovem à seu esposo (MOÏNFAR, 1995, p. 145), ou seja, o marido conduz para a casa dele a mulher que o pai dela lhe deu, constituindo assim um negócio entre homens, com um objeto preciso: a mulher (HÉRITIER, 1989, p. 144), conforme eu já havia apontado sobre as cartas de Amarna e a troca de princesas, mas também da forma que aparece recorrentemente na narrativa da Torá e do Antigo Testamento onde os pais “dão” suas filhas em casamento e os homens “tomam” mulheres para si. Mesmo a narrativa sobre Tamar se utiliza desses termos:

E viu ali Judá a filha de um homem comerciante¹⁰¹, o qual se chamava Shúa; e tomou-a e esteve com ela; e concebeu e deu à luz um filho, e ele chamou seu nome Er. E concebeu mais, e deu à luz um filho, e ela chamou seu nome Onán. E deu à luz mais um filho, e ela chamou seu nome Shelá, e estava em Kezib quando deu à luz a este. E tomou Judá

¹⁰⁰ A fonte de Hérítier para o estudo dessas raízes verbais é Benviste (1969) em “*Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 1 : Economie, parenté, société*”. Nesse caso, eu complementei as informações de Hérítier com o texto “*L’expression du mariage en persan*” de Mohammad Djafar Moïnfar (1995), que aponta a origem indo-europeia do termo *wedh*.

¹⁰¹ De acordo com as notas de rodapé da Torá, a palavra em hebraico traduzida por “comerciante” é *kenani* (Canaanita), porém o Talmud e os exegetas concordam que isso seria impensável para um descendente de Abraão, concluindo que este termo designa também um comerciante destacado. Diferente disso, a versão da Bíblia de Jerusalém (2002) traduz o termo por “cananeu”. Esses fatores mostram uma tensão entre os judeus em reconhecer a possibilidade de Judá ter se casado com a filha de um cananeu, uma mulher estrangeira, optando assim por traduzir o termo por “comerciante”. Esses aspectos serão retomados no capítulo 3 deste trabalho.

mulher para Er, seu primogênito, e seu nome era Tamar (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 110).

Já no caso das mulheres, o fato de elas se casarem não era expresso por verbos – não eram uma ação ativa de suas partes -, indicando que essa mulher é casada (HÉRITIER, 1989, p. 144), em uma condição passiva e não uma ação (MOÏNFAR, 1995, p. 146), que corrobora com meu apontamento anterior de que o casamento é uma aliança entre homens que ignora a vontade das mulheres que são casadas.

Essas relações de se dar mulher em casamento para outros grupos sociais – ou tribais, nesse caso – são o que Roberto Cardoso de Oliveira (1961) chama de “troca de mulheres”, como também já venho chamando desde a discussão sobre as cartas de Amarna. Oliveira (1961) afirma que essa troca de esposas é norteada e estabelecida pela instituição do matrimônio e por intermédio dele são criados “elos que se manifestam nos mecanismos de reciprocidade” (p. 18). Para Lévi-Strauss esses mecanismos vão operar graças a proibição do incesto – e de fato no discurso da Torá e do Antigo Testamento observamos várias leis de interdição e permissão de casamento, bem como no Código de Hammurabi -, pois “o fato de se poder obter uma mulher é, em última análise, a consequência do fato de que um irmão ou pai a tenham renunciado” (OLIVEIRA, 1961, p. 18), ou seja, esteja de acordo – ou obrigados – a dá-la em casamento.

Com relação ao significado desse termo “matrimônio”, Hérítier traz a informação de que a palavra *matrimonium* que do Latim significa “condição de mater”, de mãe mais exatamente, nesse caso a condição da mulher em um “matrimonio” não é de um ato – por isso não se expressam por um verbo - é antes de um destino: o de ser mãe (HÉRITIER, 1989, p.144). Tanto Evans-Pritchard quanto Hérítier (1978 *apud* HÉRITIER, 1989) apontam casos de sociedades, como os Samo, identidade de um grupo do noroeste do Alto Volta, atual Burkina Fasso”, na África (HÉRITIER, 2014, p. 25), onde as mulheres só passam a ser consideradas mulheres e adquirem o direito de morar na casa do marido depois de conceberem filhos, pois seriam dali em diante a mãe, cujos seios alimentam a linhagem desse homem, nesses casos, uma esposa só torna-se completamente realizada quando nasce seu primeiro filho. Essa ideia se articula de forma bastante interessante com a narrativa de Tamar, com o fato de que ela é mandada de volta para a casa de seu pai quando seu marido e, depois seu cunhado, falecem, sem que ela tenha ainda gerado filhos e, mais ainda, com a questão do interesse e perseverança de Tamar em gerar esses filhos, ela encontra estratégias para conseguir cumprir esse

papel cultural imposto para às mulheres entre os hebreus: de gerar a descendência de Judá – já que percebemos nas narrativas da Torá e do Antigo Testamento a imposição de que as mulheres gerem filhos, tanto no que tange à lei do Levirato, quanto na questão de que a infertilidade era considerada uma tragédia (exemplo disso, é a narrativa de Sara e Abraão e também de Isaac e Rebeca), se não por seus filhos, por ele mesmo. Não é à toa que ela é considerada mais justa que o próprio patriarca, pois nesse caso era o próprio Judá que ameaçava o patriarcado, ao negar à Tamar o direito de gerar sua linhagem.

Em todos esses aspectos, se percebe a função do casamento de garantir a descendência da família do homem. A antropologia também traz discussões que corroboram com as questões que já pontuei na narrativa de Tamar sobre a lei do levirato, quando aborda os “casamentos fantasmas”: um casamento legal (nesse caso, a autora está falando sobre os Nuer, povo estudado por Edward Evan Evans-Pritchard, que vivia, na época do trabalho de campo do autor, entre 1930 e 1936, às margens do rio Nilo, ao sul da então colônia britânica do Sudão (REGO, 1980)) praticado quando ocorre a morte de um homem que não gerou descendência, esse morto seria o marido legal e a mulher é desposada em nome do morto por um de seus parentes – um irmão, primo paralelo patrilateral ou sobrinho (filho de um irmão) -, o marido substituto, sendo que os filhos que nascerem dessa união são socialmente e legalmente descendência do morto, pelo fato de que o “marido substituto” retirou deste defunto o montante do dote pago – em nome do morto - (HÉRITIER, 1989) (HÉRITIER, 2000). Além disso, entre os Nuer, se uma viúva não deu descendência para seu marido e não pode conceber de seu cunhado por união levirática – por esterilidade, por exemplo – ela pode casar-se com uma mulher em nome do marido, para que essa mulher conceba os filhos (HÉRITIER, 1989, p. 84), como é o caso das concubinas que são nomeadas por mulheres nos mitos hebreus, Hagar nomeada por Sarai, por exemplo.

A conclusão que Françoise Hérítier (1989) tira desses casamentos “fantasmas” é de que nem o sexo e nem a identidade dos membros e nem ainda a paternidade fisiológica tem importância de fato na determinação da descendência/linhagem, pois o que conta é a legalidade do casamento que é demonstrada pelo pagamento do “preço da noiva” ou dote (p. 84).

Com isso, também gostaria de colocar os apontamentos de Hérítier sobre a “família”, para autora, existe uma variedade de regras que “contribuem para o estabelecimento da família e para sua composição” (HÉRITIER, 1989, p. 86-86), seu formato é dinâmico e um fenômeno cultural, não natural, – logo não há sentido nenhum em pensar em uma

“família tradicional” que tenha um padrão de formato, como alguns discursos contemporâneos conservadores tentam se utilizar do Antigo Testamento como justificativa para impor proibições de alguns casamentos, como, por exemplo, o casamento homoafetivo – e vai atender às demandas sociais vigentes, como as famílias patriarcais atendem à demandas econômicas e políticas.

Considerando o casamento como uma instituição que, nesses casos apresentados, se apresenta como opressão para com as mulheres, utilizando-as como objeto de troca, gostaria de encerrar afirmando que a prostituição sagrada, fenômeno que norteou todo o desenvolvimento desta pesquisa, pode ser considerada um modo de subversão, mesmo que, no caso de Tamar, talvez ela tenha se utilizado dessa prática de prostituição sagrada justamente para fomentar o patriarcado, garantindo a geração da linhagem que a legitimava enquanto mulher e esposa naquele contexto.

É preciso lembrar que, conforme trabalhei sobre o §181 do Código de Hammurabi que trata a respeito do direito de herança paterna por parte de mulheres consagradas ao templo como *qadištum* que não receberam dotes - fator que poderia indicar que essas mulheres não se casaram, ou minimamente estaria lhe garantindo o direito à herança, ao invés de um dote, como é garantido aos seus irmãos homens -, então a compreensão do fenômeno da prostituição sagrada perpassa, inclusive, por reconhecer que a *qedesha* pode estar no lugar de “mulher autônoma” em relação aos papéis de esposa e mãe que são impostos pelo casamento (SILVA, 2001, p. 221).

Além disso, elas se apresentam como uma possibilidade de rompimento com a prática de homens que precisam controlar a sexualidade “de suas mulheres” e ao mesmo tempo têm sobre elas um fetiche de posse. Esses desejos masculinos de posse estão em conexão com a imagem de Yahweh – à imagem e semelhança do patriarca - ciumento com relação ao seu povo, em uma maximização na qual “a mulher era propriedade do homem e o povo era propriedade de Yahweh” (SILVA, 2001, p. 221). Nesse sentido, assim como há possibilidade de a *qedesha* romper com o lugar em que era colocada de propriedade do homem, também há possibilidade de que o povo faça o mesmo com Yahweh - como fez no livro de Oseias e também em Jeremias -. Sob esse viés, a *qedesha* pode ser compreendida como autônoma e subversiva quanto aos dois níveis (micro e macro) da “aliança patriarcal básica” (SILVA, 2001, p. 221).

Sendo assim, Tamar está na encruzilhada não só pela forma como aparece na narrativa de Gênesis, 38, ela está na encruzilhada entre ser a esposa que segue as regras dos hebreus de gerar uma linhagem ao seu

marido, mesmo depois de morto, mas que para isso ela também é *qedesha*, uma abominação para Yahweh, se colocando como subversiva. Como mencionei acima, um olhar de alegorista na construção da minha tese, faz com que eu perceba que a subversão que se dá no microcosmo, se emana para o macrocosmo: o pagamento que Judá faz à Tamar pelo intercuro sexual não a compra enquanto propriedade, pelo contrário, o pagamento lhe dá poder, pois é se apropriando de objetos preciosos à Judá que Tamar faz com que seu sogro a reconheça como justa ao invés de queimá-la viva, assim ela desafia a sagacidade de Judá, ela atinge o patriarca que por sua vez é considerado como menos justo do que ela. Ao atingir o patriarca, Tamar também desafia as leis de Yahweh, fazendo com que Judá participe desse rito “estrangeiro” de prostituição cultural.

Esse rito estrangeiro de prostituição cultural também é uma subversão em diferentes âmbitos, não é somente uma prática que rompe com o culto centrado em Yahweh como deus único, é um culto que evoca deusas da fertilidade e da sexualidade, deusas que também aparecem como autônomas e poderosas que, em nenhum aspecto são inferiores à divindades masculinas de seu panteão, fator esse que abala a dominação de Yahweh, mas também rompe com a base da estrutura patriarcal. O deus Yahweh foi construído à imagem e semelhança do patriarca e do patriarcado, logo, uma mulher autônoma que não mede esforços para conseguir seus objetivos se apresenta como uma ameaça à esse projeto de construção do povo hebreu pela aliança entre Yahweh e seus homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, quero colocar que busquei ao máximo, inserir esse trabalho no campo da história e tecer conexões com a historiografia, mostrar que as fontes precisam da teoria e assim, o campo de História Antiga Oriental não se limita a uma área de conhecimento pertencente à arqueologia, mas possui objetivos, métodos e discussões próprias – ressaltado todo o mérito que tem a arqueologia nesse campo de estudos - . Fiz esforços para fundamentar que as fontes com datações anteriores a Era Comum nos permitem até mesmo construir diálogos com a historiografia descolonial e com a história global.

Algumas inquietações ainda permanecem, uma delas é que nosso olhar está preso à um ponto de referência, a categorias que, mesmo com a adoção de teorias descoloniais, são difíceis de desconstruir: a separação do espaço em Oriente e Ocidente e a separação do tempo em Antigo, Medieval, Moderno e Contemporâneo, como se essa organização em categorias colocasse cada coisa em uma caixa separada das demais, construindo um espaço cheio de fronteiras e um tempo cronológico contínuo e progressivo, mas cheio de divisões. Foi justamente com isso que busquei romper, e o aporte teórico metodológico da alegoria histórica foi essencial para essa busca. Mesmo assim, não foi possível abandonar algumas categorias e referências, entre elas nosso calendário, mesmo adotando os termos “antes da Era Comum e Era Comum” ao invés de “antes de Cristo e depois de Cristo” o ponto de ruptura continua sendo o nascimento de Cristo, acontecimento que é totalmente sem conexão com os povos do antigo Crescente Fértil, essa é uma inquietação que permanece diante da necessidade em se escrever um trabalho onde a leitora e o leitor possam se localizar dentro de formas convencionais de se informar datações.

Muitas de minhas considerações já foram feitas ao longo desse trabalho e ao final de cada subcapítulo, mas gostaria de retomar aqui algumas de minhas afirmações. Minha primeira tese nessa dissertação foi a de que os povos do antigo Crescente Fértil não estavam completamente separados uns dos outros, que haviam movimentos, interações e conexões, que optei por chamar de entrelaçamentos transculturais. A partir daí, mostrei como se dão esses entrelaçamentos transculturais por meio de diversos fenômenos, da prostituição sagrada, do comércio, dos casamentos e dos conflitos. Dentro disso, meu desejo inicial de trabalhar com a questão da prostituição sagrada entre os hebreus, me levou a escolher a narrativa de Gênesis, 38, a qual me trouxe uma diversidade de

elementos que pude abordar. Esse debate da prostituição sagrada fez com que eu me movimentasse dos hebreus até mesopotâmicos, cananeus e até mesmo egípcios, confirmando a tese dos entrelaçamentos transculturais entre esses povos.

Pensando na junção de “povos” e “entrelaçamentos transculturais” vi a necessidade de trabalhar a questão da identidade de povo e percebi que todas as formas de interações e contatos que ocorriam nesse mundo antigo do Oriente Próximo acabavam por constituir essas identidades, de forma que estar em contato tão constante com povos que são considerados como “o outro”, “os estrangeiros”, cria a necessidade de construir mecanismos de defesa contra a assimilação das práticas desse “outro”, o que, muitas vezes, acarretava em posturas de intolerâncias e discursos de ódio onde se promovia a aniquilação de todos que não se identificam com as práticas de um grupo dominante. Considerando isso, é que afirmo desde o início que esses entrelaçamentos transculturais não são uma simples troca de igual para igual, pois são constituídos por relações de poder e hierarquias.

Mesmo ao trabalhar essas relações de poder, resistências e conflitos entre povos do antigo Crescente Fértil, percebi que essas tensões também fomentam interações, mesmo na guerra são construídos entrelaçamentos transculturais entre povos, que os afetam em nível micro e macro, pois as guerras eram consideradas projetos divinos, relacionadas com o mundo dos deuses e deusas. Quando pesquisei fontes, principalmente narrativas míticas – já que não temos iconografias relacionadas aos hebreus –, a respeito desses conflitos, percebi que a violência e a guerra eram estratégias utilizadas por todos os povos da região, como defesa, tática para expansão territorial, uma forma de expressão de poder, de dominação e conquista de bens materiais e trabalho escravo, logo, não é correta a perspectiva de que essa característica de uso da violência era restrita ao povo assírio, como sendo os únicos a exacerbarem crueldade por exibirem iconografias onde segura e entulham cabeças decapitadas, pois os discursos babilônicos e também os discursos dos hebreus, mostram que esse uso da violência também eram adotado por eles, as ameaças de destruição em massa de povos “estrangeiros” eram recorrentes em suas narrativas.

Além disso, ao perceber a formação da identidade dos povos do antigo Crescente Fértil, afirmo que Yahweh foi construído à imagem e semelhança do patriarca, objetivando mostrar que essa imagem do deus dos hebreus estava de acordo com o tipo de identidade de povo que se queria construir e, nesse aspecto, me dediquei em debater o patriarcado entre os hebreus, mas também entre os mesopotâmicos, que apesar de

terem deusas em seu panteão também eram patriarcais em sua organização social. Não quis apenas afirmar a existência dessa organização patriarcal, mas sim entender seu funcionamento, entender quais eram os mecanismos pelos quais as mulheres eram submetidas e objetificadas nessas instituições do patriarcado, entre elas, o casamento.

Com o olhar para uma história a contrapelo, eu não poderia me permitir falar sobre patriarcado e dominação sem falar de subversão, foi nesse aspecto que busquei fundamentar de diferentes formas, com iconografias e narrativas míticas, minha afirmação de que havia um processo de resistência, principalmente de mulheres, em manter as deusas no meio do povo, em perpetuar os cultos à divindades femininas ligadas à fertilidade e à sexualidade, entre eles a prostituição sagrada, mesmo em contextos nos quais essas práticas foram consideradas abominações aos olhos de Yahweh. O que realmente me interessa são de fato essas pessoas abominadas, que não se conformaram ao sistema vigente, pessoas colocadas à margem por serem o que são e acreditarem no que acreditam, como somos hoje, muitos de nós.

Ou seja, quando leio mitos e documentos antigos, percebo que suas narrativas servem de forma impressionante para os dias de hoje, mas isso não significa que sejam premonições ou obras de videntes, significa que temos muito em comum com o mundo antigo, há milhares de anos somos assolados pelos mesmos problemas, injustiças, angústias e os mais diversos sentimentos e necessidades humanas, muitos de seus desejos e dores são também os mesmos que compartilhamos hoje: a luta pela sobrevivência, pela terra, a luta das mulheres por espaços de poder e por fazer justiça diante de uma sociedade patriarcal. Tudo isso, me dá a sensação de que Walter Benjamin, como arcabouço metodológico, me auxiliou acima de tudo a sentir esse mundo antigo, enxergar essa imagem do passado e perceber que nada disso está morto e enterrado. O encontro com essas pessoas do passado acontece em nossas vidas todos os dias, em cada uma das nossas esperanças, dúvidas e incertezas, questões humanas que são relatadas nos vestígios das vidas de pessoas de muitos séculos atrás.

Desejo que esse trabalho tenha a capacidade de nos fazer olhar para trás, não como a esposa de Ló (Gênesis, 19: 26), que ao olhar para trás e ver sua cidade em chamas é convertida em um bloco de sal, mas sim como o anjo da história, o *Angelus Novus* desenhado por Paul Klee e citado nas teses sobre o conceito de história de Benjamin, como aquele que ao olhar para trás se assombra com as ruínas que o passado acumula e quer voltar para acordar os mortos e juntar os fragmentos, mesmo com a forte tempestade do progresso. Assim como o *Angelus Novus*, fui movida em

cada capítulo por essa vontade de olhar para trás, pois a ideia assombrosa de que um dia tudo que vivo e conheço será esquecido me impulsiona a não deixar esquecer, a querer conhecer histórias, mas também buscar a presença de pessoas que um dia sonharam, sofreram, amaram, lutaram e tiveram medo de serem esquecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A TORÁ VIVA: O pentateuco e as Haftarot. Por rabino Aryeh Kaplan. Tradução de Adolpho Wasserman. São Paulo: Maayanot, 2000.

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Fronteiras múltiplas e hidridismo cultural: novas perspectivas ibero-afro-americanas. In: SCARPELLI, Marli Fantini; DUARTE, Eduardo de Assis (Orgs.). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE: Pós-Lit, 2002.

ANDRADE, Altamir Celio. Exílio, deslocamento e estratégias de sobrevivência: questões literárias e culturais na narrativa bíblica de Tamar. In: XII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC: Centro, Centros – Ética, Estética, 2011. *Anais...* Curitiba: UFPR, p. 1-8.

APPADURAI, Arjun. “Introdução”, In: *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DOCUMENTÁRIO ASHERAH. *A deusa proibida*. Discovery Channel, 1993. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=q3-yk3b-kEU&t=307s>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

ASSIS, Raimundo Jucier Souza; CORDEIRO, Veridiana Domingues. A teoria da história em Walter Benjamin: Uma construção entre “história e Collecionismo: Eduard Fuchs” e as “teses sobre o conceito de história”. *Revista Teoria da História*, ano 5, n. 10. 185-207, 2013.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.

ASSURBANIPAL AND HIS QUEEN IN THE GARDEN. Disponível em: <http://www.easynotecards.com/print_list/37687>. Acesso em: 17 dez. 2017.

BAKKER, Egbert J. Activation and Preservation: The Interdependence of Text and Performance in an Oral Tradition. *Oral tradition*, vol. 8, n. 1, p. 5-20, 1993.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Editora Difel. 184 p.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BAHRANI, Zainib. Assault and Abduction the Fate of the Royal Image in the Ancient Near East. *Art History*, v. 18, n. 3, p. 363-382, 1995.

BAHRANI, Zainab. Iraq's Cultural Heritage: Monuments, History, and Loss. *Art Journal*, v. 62, n. 4, p. 10-17, 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3558482>>. Acesso em: 9 out. 2017.

BARBAS, Helena. *A saga de Inana – Antologia de Poemas*. Tradução: Helena Barbas. Lisboa, 2004.

BENJAMIN, Walter. Ensaios sobre literatura e história da cultura. In: _____. *Obras escolhidas*: v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouane. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, p. 222-232, 1987.

_____. *Obras escolhidas*: v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouane. São Paulo: Brasiliense, 1987. 257 p.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984. 276 p.

BERND, Zild. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: SCARPELLI, Marli Fantini; DUARTE, Eduardo de Assis (Orgs.). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE: Pós-Lit, 2002.

BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. 450 p.

BORGES, Anderson. *Alegoria redimida em Walter Benjamin*. 2012. 212 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Letras. Minas Gerais, 2012.

BORGES, Miria Fernanda Maranhão; PETRILLI, Laslei Aparecida Teles. Prostituição Feminina: De deusas a profanas. *Revista CERESUS*, Tocantins, v. 5, n. 2, p. 1-16, 2013.

BOTTÉRO, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta – Pliegos de Oriente. 2001.

BOULNOIS, Luce. La Ruta da Seda, Introdução e Cap.I “El País de la Seda”. In: Boulnois, Luce. *La ruta de la Seda*. Barcelona: Aymá, 1967.

BOUZON, Emanuel. *Contratos Pré-Hammurabianos do Reino de Larsa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 391 p.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Pretrópolis: Vozes, 1992. 238p.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Pretrópolis: Vozes, 1976. 116p.

BRADLEY, Marion Zimmer. *As brumas de Avalon: o prisioneiro da árvore*. Tradução de Waltensir Dutra, Marco Aurelio P. Cesarino. 10. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Comentários do autor. In: SIN-LÊQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgalesh*. Tradução de Acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. 318 p.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. SÎN-LÊQI-UNNINNI, Ele o abismo viu (Série de Gilgámesh 1). *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 125-150, 2014.

BRANDÃO, Vanessa Cardoso. As cavernas em A caverna: dialética, alegoria e multiplicidade de sentido em José Saramago. *Revista eletrônica de crítica e teoria de literaturas*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 1-20, 2006.

BUDIN, Stephanie. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Estados Unidos: Cambridge, 2008.

BURKE, Peter. Estereótipos do outro. In: _____. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: EDUSC, p. 153-174, 2004.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARAMELO, Francisco. A religião mesopotâmica: Entre o relativo e o absoluto. *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, n. 19, Lisboa, Edições Colibri, p. 165-175, 2007. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/8154>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

CARBÓ, Guilherme. *Aserá: Indicios del culto a una diosa en el Israel Bíblico*. Buenos Aires: San Pablo, 2012.

CARR, David. Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context. *Oral Tradition*, v. 25, n. 1, p. 17-40, 2010.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1986.

CEIA, Carlos. Sobre o conceito de alegoria. In: _____. *Dicionário de Termos de Teoria e Crítica Literária*. 1998. Disponível em: <<http://edtl.fcsh.unl.pt/>>. Acesso em: 16 maio 2017.

CHOURAQUI, André. *Os homens da bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

COELHO, Liliane Cristina; SANTOS, Elias Moacir. As Cartas de Amarna e as Relações Internacionais no Egito do final da XVIII Dinastia. *Revista Maracanan*, p. 54-64, 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/12750/9872>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens nas crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

CORDEIRO, Ana Luiza Alves. ASHERAH: A Deusa Proibida. *Revista Aulas*, n. 4, p. 1-22, 2007.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. *Sobre a divindade aserá no antigo Israel*. 2009. 110fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2009.

CORRÊA, Maria Isabelle Palma. *A água, os deuses e o poder na Mesopotâmia: Reflexões sobre os símbolos aquáticos na versão ninivita do Épico de Gilgamesh*. 2003. 101fl. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Paraná, 2003.

DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic Press Ltd. 2002. 289 p.

DROYSEN, Johann G. “Arte e método (1868)”. In: MARTINS, Estevão R. *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto: 2010.

DUPLA, Simone Aparecida. *Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: Símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C)*. 2016. 179p. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2016a.

_____. O hierogamos de Inanna e Dumuzi: sexualidade, religião e política na Mesopotâmia. *Revista de História*, v. 5, n. 1-2, p. 4-19, 2013. Disponível em: <http://www.revistahistoria.ufba.br/2013_1/a01.pdf>. Acesso em: 16 maio 2017.

_____. Os domínios de Inanna: permanências de um culto ao sagrado feminino na mesopotâmia. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 57, p. 193-212, 2012. Disponível em: <<http://documentslide.com/documents/os-dominios-de-inanna-permanencias-de-um-culto-ao-sagrado-feminino.html>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

_____. Quando os deuses copulavam: a sexualidade da deusa Inanna no Antigo Oriente Próximo. *Temporalidades - Revista de História*, Edição 21, v. 8, n. 2, p. 483-496, 2016b.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*: Volume I – Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar. 2010.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. 183 p.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109 p.

_____. *Tratado de história das religiões*. 3. ed. Portugal: Edições ASA, 1997. 505 p.

ETCSL: T.4.08.30. *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1)*. Disponível em: <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>>. Acesso em: 15 maio 2017.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa. 2003.

FOLMANN, Eric Thomas. *A influência da epopéia de Gilgamesh na escrita do Gênesis*. Klepsidra. 2016. Disponível em: <<http://www.klepsidra.nt/klepsidra23/galmesh.htm>>. Acesso em: 20 dez. p. 1-11, 2017.

FRANKFORT, Henri. *Stratified cylinder seals from the diyala region*. Oriental Institute Publications 72. Chicago: University of Chicago Press, n. 559. Disponível em: <<http://oi-archive.uchicago.edu/OI/IRAQ/dbfiles/objects/1106.htm>>. Acesso em: 9 set. 2017.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 331p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas. 1994.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. (1989). Tradução Nilson Moulin Lousada. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1990.

GRAY, John. *Próximo oriente*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1982. 144 p.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003. 434 p.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo* (2003). Tradução Andréa Souza e Menezes e outros. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – Parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schubach. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HÉRITIER, Françoise. A coxa de Júpiter Reflexões sobre os novos modos de procriação. *Revista Estudos Feministas*. Ano 8, p. 98-114, 2000.

HÉRITIER, Françoise. A identidade Samo. *Revista de antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 1, p. 25-40, 2014.

HÉRITIER, Françoise. “Parentesco”; “Família”; “Casamento. In: HÉRITIER, Françoise; GODELIER, Maurice; BASAGLIA, Franca Ongaro; VALERI, Valerio; TESTART, Alain. *Enciclopédia Einaudi: Parentesco*. Lisboa. 1989. p. 27-146.

HILL, Harold; DELOUGAZ, Pinhas; JACOBSEN, Thorkild. *Old Babylonian public buildings in the Diyala region*. The University of Chicago Oriental Institute Publications 98. Chicago: University Chicago, 1990. Disponível em: <<https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip98.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2017.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 408 p.

JUNKES, Lauro. O processo de alegorização em Walter Benjamin. *Anuário de Literatura*, n. 2, p.125-137, 1994.

KAWAMINAMI, André Shinity. Os casamentos diplomáticos nas cartas de Amarna – A perspectiva faraônica na segunda metade do século XIV a.C. In: II Colóquio Internacional do Antigo Egito e Oriente Próximo, 2017, São Paulo, *Caderno de Resumos*, São Paulo: LAOP-USP, p. 16-17.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009. 298p.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Mass, Carlo Almeida Pereira. 3. ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2012.

KRAMER, Samuel-Noah. Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna. *Revue de l'histoire des religions*, p. 120-146, 1972. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1972_num_181_2_9833>. Acesso em: 16 maio 2017.

LAFFEY, Alice L. *Introdução ao antigo testamento: Perspectiva Feminista*. São Paulo: Paulus, 1994.

LAYARD, Austen Henry. *The monuments of Nineveh*. London: John Murray, Albemarle Street. 1853. 118 p. Disponível em: <<http://etana.org/>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. *História e memória*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978. 81 p.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989. 320 p.

LOUVRE. Disponível em: <<http://www.louvre.fr/en>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

LOWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesia and New Guinea*. New York: E.P. Dutton, 1961.

MARINHO, Débora Corrêa. *As representações femininas nos relevos de Senaqueribe (705-681 A.C), Esarhadon (680-669 a.c) e Aššurbanipal (669-627 A.C)*. 2015. 86fl. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Luterana do Brasil, Curso de História, Canoas, 2015.

MARK, Joshua J. Ereshkigal. *Ancient history encyclopedia*, 2017. Disponível em: <https://www.ancient.eu/Ereshkigal/>. Acesso em: 10 dez. 2017.

MARTINHO, Marcos. A definição de alegoria segundo os gramáticos e rétores gregos e latinos. *Classica*, Brasil, v. 21, n. 2, p.252-264, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/35760>>. Acesso em: 16 maio 2017.

MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. A influência das deusas Asherah e Ishtar na construção da imagem materna de Javé em Dêutero-Isaías. *Revista Ancora*, v. 9, Ano 9, p. 1-20, 2014.

MCCALL, Henrietta. *Mitos da Mesopotâmia*. São Paulo: Editora Morais, 1994. 77 p.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF*, n.34, p. 287-324, 2008.

_____. “‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. In MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Tradução de Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Ediciones Akal, 2003.

MOÏNFAR, Mohammad Djafar. L’expression du mariage en persan. *Cah. Sci. Hum.*, v. 31, n. 1, p. 145-148, 1995.

- MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. *A homossexualidade na bíblia hebraica: um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente Médio*. 2009. 177 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- MOYNS, Samuel; SATORI, Andrew. *Global intellectual history*. New York: Columbia University Press. 2013. 342 p.
- NEVES JÚNIOR, Marco Aurélio. Mito egípcio da criação do mundo versão Heliopolitana. *NEArco – Revista Eletrônica de Antiguidade*, ano V, n. 2, p. 109-120, 2012. Disponível em: <<http://www.neauerj.com/Nearco/arquivos/numero10/8.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2017.
- NICHOLS, Sallie. *Jung e o tarô: Uma jornada arquetípica*. São Paulo: Cultrix, 2007. 379 p.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Aliança interclânica na sociedade Tukúna. *Revista de Antropologia*. v. 9, n. 1/2, p. 15-32, 1961.
- OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 2008. 339 p. Tese de Doutorado – Doutorado em Ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 2008.
- OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 1-17, 2006.
- PENIDO, Stella. Walter Benjamin: a história como construção e alegoria. *Revista O que nos faz pensar*, n. 1, p. 61-70, 1989.
- PEREIRA, Marcelo de Andrade. Barroco, Símbolo e Alegoria em Walter Benjamin. *Analecta*, Guarapuava, v. 8, n. 2, p. 47-54, 2007.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. *Maria vai com as outras – mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, n. 114, 1997.

PERINE, Marcelo. Mito e Filosofia. *Philosophos*. São Paulo, v. 7, n. 2, p.35-56, 2002. São Paulo.

PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. 131p.

POZZER, Kátia Maria Paim. A Magia na Mesopotâmia. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; GLAYDSON, José da; MARTINS, Adilton Luís (Orgs.). *História antiga: contribuições brasileiras*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

POZZER, Katia Maria Paim. Selos-cilindros mesopotâmicos – Um estudo epigráfico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 10, p. 163-174, 2000.

QUALIS-CORBET, Nancy. *A prostituta Sagrada: A face Eterna do Feminino*. São Paulo: Edições Paulinas. 1990.

RAGO, Antônio Carlos Pojo do. Nuer e Burundi: Autoridade e poder em duas sociedades africanas. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, v. 3, p. 57-72, 1980.

ROAF, Michael. *Mesopotâmia e o antigo médio oriente*. Volume I e II. Madrid: Edições del Prado. 1996. 238 p.

RODRÍGUEZ, Angel Manuel. Antigos textos literários do Oriente Próximo paralelos à Bíblia e a questão da revelação e inspiração. *Revista Teológica do SALT-IANE*, v. 5, n. 2, p. 60-80, 2001.

ROESE, Anete. O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã: uma hermenêutica feminista. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 20, n. 3, p. 177-191, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1557>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

ROGÉRIO, Sandro. *Elias e a revolução dos profetas*. Editora Vitis Vera, 2016.

ROGERSON, John. *Bíblia: os caminhos de Deus*. Volume II. Madris: Edições del Prado. 1996. 232 p.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cultura militar e de violência no mundo antigo: Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2008. 115 p.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, n. 2, 2009, p. 163-209.

_____. *Razão histórica: Teoria da história: Fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. 194 p.

SAID, Edward. “O alcance do Orientalismo”. In: SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. (1978). Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 61-163.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá. 2011.

SANFELICE, Pérola de Paula. Sexualidade, amor e erotismo na Roma Antiga: as representações de Vênus nas paredes de Pompeia. *OP SIS*, v. 10, n. 2, p. 167-190, 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/Opsis/article/view/10921>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

SANTOS, Fabiana Ramos dos. *A religião sob o ponto de vista filosófico de David Hume*. 2014. 23fl. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, Paraíba, 2014.

SARAMAGO, J. Um ateu preocupado com Deus. In: *Saramago nas Suas Palavras*. Edição e selecção de Fernando Gómez Aguilera, Lisboa: Editorial Caminho, 2010.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da Memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAUSSAYE, Chantepie de la. *História das religiões*. Editorial Inquérito Limitada: Lisboa. 1940.

SCREMIN, João Valerio. Por Traz Do Véu... Está Jezabel: A Influência do Culto à Asherah na Cultura Patriarcal Judaica. *Revista EDIFICA*, Piracicaba, p. 57-72, 2013.

SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da historiografia*, Ouro Preto, v. 22, n. 1, 2013. pp. 173-189.

SILVA, Bruno dos Santos. Interações religiosas Egípcio-canaanitas. In: I ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO & VIII JORNADA DE HISTÓRIA ANTIGA. *Anais...* 2009, Rio de Janeiro: UERJ, p. 1-13.

SILVA, Fernando Candido da. *Uma aliança abominável e per/vertida?:* anotações subalternas sobre o arquivo deuteronômico. 2011. 331fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

SILVA, Josiane Gomes. Espaço das representações sexuais e eróticas no Egito Antigo. *Revista Espacialidades*, v.5, n.4, p. 71-98, 2012.

SILVA, Ruan Kleberon Pereira da. *Guerra, soberania, ordem e equilíbrio cósmico: representações sociais em relevos neoassírios (884 – 727 A.C.)*. 2016, 166fl. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, Rio Grande do Norte, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteiras da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e fronteiras no Medievo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 127-149.

_____. *O pacto das fadas na Idade Média Ibérica*. São Paulo: Annablume, 2013. 142 p.

_____. Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas. *Revista diálogos Mediterrânicos*, n. 9, p. 169-188, dez. de 2015.

_____. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). *Rev. hist. historiogr.*, Ouro Preto, n. 22, p. 185-201, dez. de 2016.

STAATLICHE MUSSEN ZU BERLIN. Online collections database. Disponível em: <<http://www.smb.museum/home.html>>. Acesso em: 9 set. 2017.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu*: epopeia de Gilgalesh. Tradução do Acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. 318 p.

SOUZA, Mériti de. Discurso fundador, história e subjetividades. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 8, n. 12, p. 57-64, 2002.

STEIKE, Elisabeth Cook. *La cultura religiosa de las mujeres*: Una mirada desde el antiguo Israel. Costa Rica: Editorial SEBILA, 2012.

STERN, Fábio Leandro. As diferentes formas de se explicar a origem da doença pela religião. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá (PR), n. 18, p. 219-232, 2014.

TISCHLER, Matthias. Academic Challenges in a Changing World. *Journal of transcultural Medieval Studies*, v.1, p. 1-8, 2014.

The American Heritage: Dictionary of the English Language. Estados Unidos: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2017. The Oriental Institute of The University of Chicago, 2017. Disponível em: <<https://oi.uchicago.edu>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

TORÁ: A lei de Moisés. Tradução, explicações e comentários do rabino: Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001. 685 p.

TUNCA, Önhan. Note sur un sceau-cylindre et une bulla provenant de Horum Höyük. *Anatolia Antiqua*, v. 7, n. 1, p. 309-310, 1999. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/anata_1018-1946_1999_num_7_1_934>. Acesso em: 7 dez. 2017.

VARGAS, Anderson Zalewski. Razão, cegueira e mito. *Topoi*, v. 12, n. 22, p. 284-303, 2011.

WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. *Educação*, Porto Alegre, ano XXX, n. 2 (62), p.237-258, 2007.