

Cultos idolátricos em Israel, entre arqueologia e exegese: o caso de Is 57,5-10

Idolatrous cults in Israel,
between archeology and exegesis:
The case Is 57,5-10

*Carlos André da Cruz Leandro**

Resumo: A partir das descobertas arqueológicas, a crítica histórica produziu uma grande quantidade de pressupostos que condicionaram a leitura do texto bíblico. Em muitos casos, a leitura intertextual foi abandonada em prol do que se considera histórico, mesmo quando formulado como hipótese. A prioridade do texto sobre a arqueologia do texto é demonstrada através do estudo do trecho da profecia de Isaías 57,5-10, no qual as questões de tradução e a interpretação se resolvem dentro do próprio *corpus* bíblico.

Palavras-chave: Idolatria; Arqueologia Bíblica; Intertextualidade; Culto da fertilidade; Apostasia.

Abstract: From archaeological discoveries, historical criticism has produced a lot of assumptions that have limited reading of the biblical text. In many cases, Intertextual reading was abandoned in favor of what is considered historic data, even when formulated as a

* Doutorando em exegese bíblica na Université Catholique de Louvain la Neuve – Bélgica. Endereço: Rue Alphonse de Witte, 24, 1050 – Bruxelles, Bélgica. E-mail: cac Leandro@gmail.com.

hypothesis. The priority of the text itself over the archeology of the text is demonstrated by studying the section of Isaiah's prophecy 57,5-10, in which the translation and interpretation issues are resolved within the same biblical corpus.

Keywords: Idolatry; Biblical archaeology; Intertextuality; Cult of fertility; Apostasy.

Introdução¹

A partir de pesquisas arqueológicas sobre a religião praticada pelos povos que habitavam a Palestina em época bíblica, alguns estudiosos consideram que Is 57,3-13 é concretamente relacionado com práticas consideradas idolátricas para a religião israelita, tais como “prostituição sagrada”, “culto dos mortos”, “culto da fertilidade” e “culto *mlk*”. Não obstante o ambiente cultural e político-religioso do pós-exílio seja arredo a uma descrição minuciosa, não é impossível e nem mesmo improvável que neste período outros cultos estivessem em competição com o culto a YHWH. Uma demonstração dessa rivalidade nos é dada em Jr 44, onde a relação sincrética com o culto à rainha do Céu despertou a denúncia do profeta contra o abandono da confiança em YHWH.² Contudo, tais práticas idolátricas não são descritas sem o viés polêmico da linguagem profética, dificultando sua identificação de modo inequívoco a partir de indícios arqueológicos. Apesar de ser essencial a contribuição da arqueologia da Palestina à exegese bíblica para uma melhor compreensão do mundo semítico, e particularmente cananeu, é problemática a aplicação direta dos seus resultados aos textos bíblicos. Exemplo da necessária cautela mostra os estudos comparativos dos vocábulos ugaríticos cognatos ao hebraico que inicialmente foram muito valorizados pelas novas

¹ Expresso minha gratidão aos professores Horácio Simian-Yofres e André Wenin, que em proporção e momentos diferentes contribuíram para a construção deste artigo.

² As semelhanças entre Is 57,3-13 e Jr 44 foi notada por J. L. McKENZIE, *Second Isaiah*, p. 159. O abandono de YHWH em prol de cultos idolátricos também é denunciado em Is 65,11.

possibilidades de interpretação que produziram, mas em seguida seus resultados foram ponderados graças à uma análise mais precisa, seja em relação à literatura do antigo oriente seja em relação ao antigo testamento.³

No caso de Is 57,5-10, uma das dificuldades de interpretação é a atribuição às passagens com vocabulário supostamente erótico-sexual (Is 57,5a.7-8) uma conexão precisa com os cultos da fertilidade. Não há novidade em afirmar que os cultos da fertilidade eram conhecidos da maioria das culturas do antigo oriente. Mesmo nos textos de Ugarit, os mitos de *Ba'al*, *Aqhat* e *Keret* revelam evidente interesse pelo tema da fecundidade, de modo a demonstrarem ser, “sob certos aspectos, uma justificação *a posteriori* de algum gesto cultural”.⁴ A tese comum de explicação desses cultos é a concepção de que a relação amorosa entre os deuses é algo necessário para a fecundação da vida, e isso seria possível emular ou simular através da relação sexual cúltica performada entre sacerdotes e prostitutas sagradas. Porém, contrariando este pensamento, a existência de prostitutas sagradas no mundo antigo é contestada.⁵ A abundância de material disponível sobre o antigo oriente não permite afirmar categoricamente a existência da prostituição (isto é, sexo mediante pagamento) como um exercício cultural, regulamentado e popularmente praticado.⁶ O papel das mulheres dedicadas ao serviço do templo, as “consagradas”, não é indicado precisamente, o que pode significar que os cultos da fertilidade não eram praticados por prostitutas e que a relação sexual em seus rituais, se existia, não implicava absolutamente na prostituição.

³ Cf. P. C. CRAIGIE, “Ugarit and the Bible”, p. 99-111; Israel e Ugarit compartilham do mesmo substrato religioso-cultural, mas em medida dificilmente mensurável, cf. M. S. SMITH, “Ugaritic and biblical literature”, p. 20-21.

⁴ Cf. E. JACOB, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament*, p. 43-53.

⁵ Segundo Fisher, “se a prostituição sagrada era uma lei religiosa e tinha um lugar tão central no antigo oriente, porque os códigos legais antigos não regulamentaram uma prática tão importante para a prosperidade da terra das nações?”, cf. E. J. FISHER, “Cultic prostitution in the ancient near east? A reassessment”, p. 226.

⁶ Cf. *ibidem*, p. 228; S. L. BUDIN, *The myth of sacred prostitution in antiquity*, p. 31-32.

Não há dúvida que a concorrência com os deuses dos “povos da terra” e os cultos da fertilidade estiveram sempre presentes desde os inícios do Yahwismo,⁷ mas não é seguro afirmar que eles implicavam numa relação sexual ritual em associação com a prostituição. O vínculo de tais práticas com a cultura cananeia não é evidente⁸ e a linguagem profética quando se refere à prostituição o faz em sentido metafórico.⁹ Observa-se que, no antigo testamento, o termo para designar a prostituta é *zônah*, participio feminino da raiz verbal *znh*,¹⁰ enquanto aquele utilizado para prostitutas(os) sagrada(o) s seria *qəḏēšîm* / *qəḏēšôṭî*. Porém, este termo designa primeiramente as(os) servidoras(es) do templo, a conotação de prostituição sagrada não se encontra, inequivocamente, em nenhuma ocorrência bíblica.¹¹ Por outro lado, num contexto de polêmica anti-idolátrica e enquanto provocação retórica, esta linguagem é eficaz na defesa do culto a YHWH, pois desperta no povo de Israel contra os cultos idolátricos o mesmo sentimento pejorativo reservado ao comportamento infiel da prostituição. Daí se deduz que a prostituição como figura para

⁷ Cf. Ex 34,15-16; Nm 25,2-3

⁸ Klein argumenta que existem mais diferenças entre as diferentes culturas antigas do que presume as teorias que tentam conectá-las, acrescentando que o culto mesopotâmico da fertilidade, abandonado depois de 1800 a.C., não poderia ter qualquer significativa influência sobre a religião bíblica, cf. J. KLEIN, “Sacred marriage”, p. 867,

⁹ O adultério e a prostituição são frequentemente usados como metáfora para a idolatria, cf. Is 1,21; Jr 2,20; 3,1.4.6-10; Ez 16.23; Os 1-3 etc. Cf. P. A. BIRD, “Prostitution in the social world and religious rhetoric of ancient Israel”, p. 52

¹⁰ O verbo *zanah* com sujeito masculino é sempre metafórico: seguir outros deuses: Nm 25,1; Dt 31,11; Jz 2,17; 8,33; praticar culto idolátrico: Lv 20,5; 17,7; Jz 8,27.

¹¹ Veja o caso de Gn 38, onde o termo *zônah* é utilizado no v.15 e *qūḏēšah* nos vv. 21-22, ambos se referindo à mesma personagem, Tamar. Embora tenha se tornado comum compreender o segundo termo como “prostituta sagrada”, nada no contexto não faz qualquer referência à prostituição cultica. Em hebraico, os termos são tomados como sinônimos, de modo semelhante ao que ocorre em Dt 23,18-19, cf. E. LIPINSKI, “Cult Prostitution in Ancient Israel?”, p. 50-51. Em relação à coerência narrativa, a diferença de terminologia reflete o ponto de vista das diferentes vozes do relato, primeiro o narrador, em seguida Hira e a gente do lugar, cf. A. BERLIN, *Poetics and interpretation of biblical narrative*, p. 60. Em relação a Os 4,14, cf. E. J. FISHER, “Cultic prostitution”, p. 233-234.

a apostasia joga com o efeito psicológico que ela exerce sobre uma audiência eminentemente masculina, fazendo do apelo sexual um poderoso recurso retórico.¹² Segundo deste diagnóstico, a linguagem de conotação estritamente sexual precisa ser ponderada em Is 57,5-10, a fim de permitir que ela seja avaliada, prioritariamente, no âmbito da literatura bíblica que a utiliza frequentemente para denunciar infidelidade de Israel à aliança.

1. O caso de Isaías 57,5-10

Uma tradução prévia dos vv. 5-10 da perícopa Is 57,3-13 é apresentada a seguir. Esse recorte já antecipa que não se pretende prosseguir uma análise completa do oráculo profético. Trata-se apenas de ilustrar como a escolha por uma análise intertextual pode oferecer resultados pertinentes e prioritários em relação à uma abordagem que valoriza os aportes da arqueologia e da literatura extra bíblica como critério definidor.

5a	<i>Vós buscais consolação</i> ¹³ <i>com os deuses</i>
b	sob toda árvore verdejante,
c	<i>imolais os filhos nos vales,</i>
d	sob as fendas dos rochedos,
6a	<i>Nas [pedras] lisas de ribeiro está a tua parte,</i>
b	elas, elas são tua porção,
c	<i>também a elas derramaste libação,</i>
d	e ofereceste ofertas de alimentos,
e	<i>Acaso nestas coisas eu posso encontrar consolação?</i>
7a	<i>Sobre um monte alto e elevado</i>
b	puseste o teu leito,
c	<i>também lá subiste para oferecer sacrifícios.</i>
8a	<i>Detrás da porta e da ombreira</i>
b	puseste teu memorial;

¹² Cf. P. A. BIRD, "To play the harlot", p. 89.

¹³ A vocalização adotada difere do texto massorético e vai ser objeto de discussão em seguida.

c	<i>mas, [separada] de mim te desnudaste e subiste.</i>
d	<i>Alargaste teu leito,</i>
e	<i>fizeste para ti [aliança]¹⁴ da parte deles,¹⁵</i>
f	<i>amaste o leito deles,</i>
g	<i>[a] força [deles] admiraste.</i>
9a	<i>Foste ao rei com óleo,</i>
b	<i>e multiplicaste os teus perfumes,</i>
c	<i>enviaste os teus mensageiros para longe,</i>
d	<i>e te abateste até ao Sheol.</i>
10a	<i>Na tua longa viagem te cansaste,</i>
b	<i>mas não disseste: É em vão!</i>
c	<i>A vida de tua força encontraste,</i>
d	<i>por isso não desfaleceste.</i>

2. Os que buscam consolação nos deuses (v. 5)

O culto praticado “sob as árvore verdejantes” como motivo literário para a idolatria não apresenta ambiguidades, pois é nomeado em repetidas ocasiões.¹⁶ A dificuldade está em identificar o significado do culto realmente praticado ali, pois a referência às “árvores verdejantes” não caracteriza por si mesmo um ritual específico. Nas ocorrências deste local de culto, o contexto serve tanto ao contraste com a religião israelita quanto à consideração de uma determinada tipologia cultural. Deste modo, uma tentativa de clarificação do significado do culto “sob as árvores” propõe traduzir o adjetivo “verdejante” como “luxuriante”. Esta nova tradução procura dar ênfase ao culto da fertilidade, especificamente na dimensão sexual,

¹⁴ Para a raiz verbal *krt* sem o objeto direto “aliança”, cf. 2Cr 5,10; 7,18; 1Rs 8,9.

¹⁵ A preposição *min* com valor partitivo se encontra também em Lv 24,8.

¹⁶ Cf. Dt 12,2; 1Rs 14:23; 2Rs 16,4; 17,10; 2Cr 28,4; Jr 2,20; 3,6.13; 17,2; Ez 6,13. Também Os 4,13. A formulação deuteronomista, Dt 12,2, foi provavelmente a inspiração das demais citações, embora seja a ocorrência em Jr 2,20 aquela que parece ser a fonte do autor de Is 57,5. Cf. W. L. HOLLADAY, “On every high hill and under every tree”, p. 170-176.

considerando-o como o único implicado nesta tipologia de “culto sob árvores”.¹⁷ Esta interpretação subdimensiona o fato que as “árvores” participam de uma gama mais ampla de símbolos cultuais de quanto a relação sexual sozinha possa expressar. Em reiteradas ocasiões é atestado que ali se queima incenso aos deuses e são oferecidos sacrifícios.¹⁸ Mesmo em Os 4,13 e Jr 3,6 a prostituição sob à árvore tem a clara conotação de uma metáfora para a infidelidade de Israel. Dado que a prostituição em si não era punida pela lei, mas sim o adultério, é difícil afirmar que a expressão “sob as árvores” designa a prática da prostituição, ainda que cultual, deixando espaço para outra interpretação.

Ao admitir que em Is 57,5b a expressão “sob toda árvore verdejante” não define por si só um âmbito sexual para o culto ali praticado, uma tradução do tipo “os que se inflamam entre os carvalhos” para o estico anterior em Is 57,5a é pouco convincente. Assim como se buscou traduzir verdejante como luxuriante em Is 57,5b, seguindo ainda essa interpretação de conotação sexual do culto sobre as árvores, “inflamar-se entre os carvalhos” em Is 57,5b seria também uma referência à relação sexual realizada no contexto dos cultos da fertilidade. Os paralelos bíblicos, no entanto, não corroboram esta interpretação. Nenhuma das ocorrências da raiz *hmm*, suposta para o participio nifal da vocalização massorética, mostra uma relação com um “inflamar-se” sexual ou mesmo psicológico; apenas em ugarítico se crê que assuma esta nuance.¹⁹ Além disso, esta raiz em contexto cultual apareceria somente em Is 57,5 e em associação à fórmula “sob toda árvore verdejante” não há outra ocorrência, o que parece ser insuficiente para justificar uma tradução de cunho sexual. Outra tentativa de associação entre uma tradução do tipo

¹⁷ Segundo Ackerman, este é um culto ligado à fertilidade através da performance sexual sob as árvores, cf. S. ACKERMAN, *Under every green tree*, p. 187-188. Também J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 270-271.

¹⁸ Cf. 2Rs 16,4; 17,10-11; 2Cr 28,4; Ez 6,13; Os 4,13

¹⁹ Cf. K.-M. BEYSE, “Hm”, p. 473.

“os que se inflamam entre os carvalhos” de Is 57,5b e o culto sob as árvores no âmbito do sexo sagrado vem da possibilidade de haver um contexto paralelo para a raiz hmm em Is 1,29. O culto acenado em Is 57,5 em comparação com Is 1,29, guarda algumas semelhanças. Considerando ʔēlīm em Is 57,5 uma escrita defectiva de ʔēlīm em Is 1,29, o paralelo entre as raízes hmd e hmm seria assim sugerido:

Is 1,29	“por causa dos carvalhos que <i>desejaste</i> ”
Is 57,5	“os que se <i>inflamam</i> entre os carvalhos”

Quanto à raiz verbal hmd , se nota de imediato que ela não comporta alguma específica conotação sexual, seja quando associado a “árvores” seja em outro contexto.²⁰ Em Is 1,29, a expressão “carvalhos que desejastes” está em paralelo com “jardins que escolheste”. A imagem do jardim faz parte da composição do cenário de histórias de amor como em Cântico dos Cânticos e em literatura similar,²¹ porém onde aparece não se encontra qualquer alusão à prostituição.²² Portanto, se nem as expressões “carvalhos que desejaste” nem “jardins que escolheste” de Is 1,29 são uma alusão à relação sexual, mais difícil se torna sustentar em Is 57,5 a suposta conotação sexual da raiz hmm “inflamar-se”.

A fim de contornar a dificuldade, vale a pena reconsiderar a vocalização massorética. A sugestão vem das antigas versões, a LXX e a Vulgata, que leram as consoantes nhmym não como um participio nifal de hmm , mas como um participio qal da raiz nhm , “buscar consolação”. A possível vocalização nohamin seria também *hápax*, assim como o é aquela do texto massorético, porém com a vantagem de realizar uma conexão textual com o oráculo seguinte,

²⁰ A raiz *Hmd* em associação a árvores aparece em Gn 2,9; 3,6; Ct 2,3; Is 53,2. “The word *Hmd* refers not to de “desire” that is inherently human (concupiscence), but to the specific act of desire that is generated by emotion”, cf. G. WALLIS, “Hmd”, p. 454.

²¹ Cf. F. STAVRAKOPOULOU, “Exploring the garden of Uzza”, p. 10.

²² O culto idólatrico nos jardins é mencionado somente em Is 1,29; 65,3; 66,17. Nestes dois últimos o sentido é claramente funerário.

em Is 57,18: “Os caminhos dele eu vi, eu o sararei e o confortarei, eu cumularei de consolação, nīḥūmīm, ele e os seus enlutados”. A LXX traduz este mesmo versículo de Is 57,18 com uma vocalização diferente, mas que aprofunda o contraste entre a falsa consolação dos deuses descrita em Is 57,5 e aquela oferecida por YHWH aos que se abstêm das práticas idolátricas: “mas eu o consolarei e darei a ele consolação verdadeira”.²³ A interpretação do texto consonantal hebraico que faz a versão grega da LXX em Is 57,5 e Is 57,18 expõe a gravidade da apostasia ao aplicar aos deuses a pretensão de consolar os que tomam parte em seus cultos. O tema da consolação ainda reaparece em Is 57,6, onde ressoa em viés polêmico a crítica idolátrica, mas dessa vez do ponto de vista de YHWH: “Acaso nestas coisas eu posso encontrar consolação?”.

Ao assumir a opção da LXX, se delineia a solução para traduzir ʿēlīm, não mais como “carvalhos”, mas como seu homônimo. Provavelmente, o texto massorético reproduz uma escrita defectiva que joga com a ambiguidade ʿēlīm > ʿēlīm (carvalhos = deuses) para criar o efeito irônico, uma vez que não existe no AT uma identificação da divindade com uma árvore.²⁴ Na realidade, é a força ou o poder divino junto às árvores que é cultuado, pois elas mesmas não eram objeto de adoração.²⁵ É a representação da divindade pela árvore que assume seus atributos e opera a hipostização pela qual ela se torna sagrada.²⁶ Inevitavelmente, uma tradução não poderá escapar ao risco de eliminar a ambiguidade e o jogo de palavras do termo hebraico. Por isso, preferindo a maior clareza e na medida em que explicita o valor idolátrico dos cultos denunciados, a tradução mais

²³ A LXX lê em Is 57,18 a forma composta com preposição e sufixo do adverbio ‘ábal ao invés de ‘ábél, como está no texto massorético.

²⁴ A identificação de *Asherah* com uma árvore viva não tem fundamento bíblico; este é na verdade um pilar esculpido. Cf. J. M. HADLEY, *The cult of Asherah in ancient Israel and Judah*, p. 7.

²⁵ Cf. K. NIELSEN, “Terebinth, ʿlh”, p. 850.

²⁶ Cf. J. M. HADLEY, *The cult of Asherah in ancient Israel and Judah*, p. 7.

abstrata “vós buscais consolação com os deuses” para o v. 5 é preferível a “vós que vos inflamais junto aos carvalhos”.

3. As “lisas do ribeiro” serão a herança dos idólatras (v. 6)

Neste versículo 6, o significado do cognato ugarítico da raiz hebraica *hlq* oferece uma possibilidade de interpretação sofisticada, mas não tanto adequada, como se poderá ver em seguida. O termo é de difícil compreensão no sintagma em que aparece: *ħalləqê-na ħal* “lisos do ribeiro”. As antigas versões atribuem somente os significados atestados na bíblia hebraica, “parte” e “liso”, e assim o traduziu respectivamente a LXX e o Targum. No entanto, nos textos de Ugarit, a raiz *hlq* se encontra duas vezes em paralelo com o adjetivo *mt* dividindo deste modo o mesmo significado, isto é, “morto”.²⁷ Comparando o significado de *hlq* (ugarítico) ao seu cognato hebraico *hlq* em Is 57,6, o sintagma seria traduzido por “os mortos do vale”.²⁸ Ampliando as possibilidades de enlace com os textos de Ras Shamra (Ugarit) se chega a interpretar a inteira perícopé de Is 57,3-13 em chave mortuária, identificando alusões ao culto aos mortos por toda parte (*bāʿēlīm*, “mortos divinizados” v. 5; *wattasʿpîlî*, “descida aos mortos como necromancia” v. 9; *qibbûšayik*, “espíritos dos mortos” v. 13).²⁹ Apesar de ser estimulante a descoberta de elementos mitológicos e arcaicos na linguagem do poema, a necessidade deste aporte para a compreensão de Is 57,3-13 deve ser equilibrada, pois a semelhança entre as línguas de origem semítica não é suficiente para justificar a equivalência literária de uma cultura a outra.³⁰ A

²⁷ Cf. J. C. L. GIBSON, *Canaanites myths and legends*, p. 73. Outras aplicações aos textos do Antigo Testamento deste significado de *Hlq* são sugeridas em M. DAHOOD, *Psalms I*, p. 35, 73, 99, 207. Cf. Sl 12,4; 17,14; 73,18; Os 10,2; Jó 21,17; Lm 4,16. Outros estudos seguiram esta proposta de Mitchell Dahood cf. F. STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and child sacrifice*, p. 170, nota 120.

²⁸ Cf. W. H. IRWIN, “‘The smooth stone of the wady’? Isaiah 57,6”, p. 32-33.

²⁹ Cf. T. J. LEWIS, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*, p. 143-158; C. B. HAYS, *A Covenant with death*, p. 360.

³⁰ Cf. R. LACK, *La symbolique du livre d’Isaïe*, p. 129-130.

crítica das ligações do vocabulário mortuário com Is 57,3-13 mostra que somente é possível encontrar referências ao culto aos mortos quando se está predisposto a esta leitura do texto.³¹ Quanto à prática em Israel do culto aos mortos, é improvável que se possa identificar, sem o uso do ugarítico, uma explícita ocorrência bíblica para este culto.³²

Diante da dificuldade de encontrar uma explicação para o sintagma *ḥalləqê-na ḥal*, “lisos do ribeiro”, a partir do contexto de denúncia da idolatria se pode afirmar que se refere a algo concreto, como um altar ou um ídolo, pois sobre ele o idólatra versa libação e eleva ofertas. Em Is 57,6, “libação” e “ofertas” estão em paralelo e são encontrados em par somente quando ligados ao culto a YHWH no templo³³ e é uma combinação tão frequente que funciona como fórmula definida nos textos da tradição sacerdotal.³⁴ A atribuição da linguagem do culto tradicionalmente oferecido à YHWH à uma prática idolátrica põe em relevo a deterioração da do culto à YHWH, com consequências sobre o pacto de aliança. Essa parece ser a percepção do profeta ao recordar que a herança que hão de receber os idólatras que oferecem libação e ofertas a outro que não YHWH será o próprio ídolo e não a terra. A terra é a herança recebida pelo povo de Israel por causa da fidelidade de YHWH a suas promessas, mas para o idólatra a herança que lhe cabe são as “lisas do ribeiro”.

A partir desse pano de fundo se poderia avançar em duas direções. Primeiro é preciso entender “as lisas” como uma elipse de “as pedras lisas”; depois é possível relacionar o significado da “parte que

³¹ Cf. B. B. SCHMIDT, *Israel's beneficent dead*, p. 257.

³² Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, p. 98-100; J. A. SOGGIN, “Child sacrifice and the cult of the dead in the Old Testament”, p. 84-87. A “necromancia”, o “culto aos mortos” e o “culto dos antepassados” são práticas distintas, cf. E. C. KIM, “Cult of the dead and the Old Testament negation of ancestor worship”, p. 2-16.

³³ Cf. Ex 29,40.41; 30,9; Lv 23,13.18.37; Nm 6,15.17; 15,7.10.24; 28-29; 2Rs 16,13.15; 1Cr 29,21; 2Cr 29,35; Ez 45,17; Jl 1,9.13; 2,24.

³⁴ Cf. H. ODEBERG, *Trito-Isaiah*, p. 77.

cabará por herança” como uma alusão aos episódios relacionados com a divisão da terra.³⁵ Ao aproximar-se deste contexto, descobre-se uma relação entre o tema da divisão da terra e as pedras erigidas como memorial em Js 4,20-24. De fato, o tema das pedras tiradas do Jordão como memorial da porção da terra que coube em herança a cada tribo³⁶ oferece um cenário cultural que não é estranho ao vocabulário de Is 57,3-13.³⁷ O seu valor religioso repercutiu na tradição de Israel de tal modo que Guilgal, local onde o Jordão foi atravessado, foi considerado um lugar da presença de YHWH.³⁸ Cabe então verificar o que as “pedras lisas de ribeiro”, associadas pelo vocabulário ao contexto da repartição da terra prometida, poderiam significar em Is 57,6.

Não é possível encontrar uma relação imediata entre o contexto idolátrico de Is 57,6 e as pedras do ribeiro de Js 4, por isso, procedendo por analogia, se poderia encontrar uma pista numa antiga sugestão de interpretar Jz 3,19.26 à luz de Js 4,20-24.³⁹ Em Jz 3,19.26 é dito que em Guilgal haviam *pəsîlîm*, termo ambíguo que significa literalmente “esculturas” ou “pedras polidas”, podendo se identificar ou com um ídolo⁴⁰ ou com uma *stela* de demarcação de território.⁴¹

³⁵ Cf. Nm 18,20; 26,55; Js 14-17 (em Guilgal); 18-19 (em Siloé); Veja também Sl 16,5; Zc 2,16.

³⁶ A narração da entrada na terra começa com a passagem do rio Jordão e é seguida pela repartição dos lotes por sorteio entre as tribos de Israel. Para representar este acontecimento o livro de Josué faz referência ao gesto simbólico das doze pedras tiradas do Jordão (cf. Js 4,8) como recordação da passagem do povo a “pé enxuto” através do rio (cf. Js 4, 20-24) e depois erigidas em Guilgal como memorial para as gerações futuras. A porção da terra destinada a cada tribo está associada à pedra retirada do meio do Jordão por onde a Arca da Aliança ao passar “cortou” as águas e assim fazendo abriu a passagem para o povo.

³⁷ A relevância do vocabulário da tradição exódica para Is 57,3-13 também foi notado por E. C. LARROCA-PITTS, “*Of wood and stone*”, p. 117.

³⁸ Cf. 1Sam 11,15.

³⁹ Para autores que sugerem a conexão, entre Jz 3,19 e Jos 4,20, cf. G. F. MOORE, *Critical and exegetical commentary on Judges*, p. 95; J. A. SOGIN, *Judges*, p. 51.

⁴⁰ Usado quase sempre como metonímia para imagem de escultura, *Pəsîlîm* é sinônimo de ídolo. Cf. Dt 7,5.25; 12,3; 2Rs 17,41; Is 30,22; 42,8 etc., cf. DOHMEN, “*Psl*”, p. 32.

⁴¹ Buscando harmonizar esses dois contextos, pode-se interpretar as pedras de Jz 3,19 como uma *stela* de demarcação de território antes que a representação dos deuses do lugar. Este significado neutro das pedras erigidas em Guilgal caberia

Entretanto, ao aproximar as duas passagens, a citação das pedras localizadas em Guilgal podem, de alguma maneira, referir-se mutuamente. Segundo esta hipótese, aquilo que em Js 4,20 são as pedras erigidas em memorial de YHWH, em Jz 3,19 se identificam como “pedras polidas”. O aspecto físico de pedra lisa de Js 4,20 ou polida de Jz 3,19 é aparentemente neutro, mas devido ao uso cultural de *pēsílím*, “pedras polidas”,⁴² a raiz hebraica *psl* desenvolveu metaforicamente o significado idolátrico.⁴³ Reconhecendo nesta analogia o mérito de identificar a nuance idolátrica das “lisas do ribeiro”, se deduz que a crítica profética relaciona as “pedras polidas” do culto idolátrico com o desvirtuamento do culto a YHWH. Isto é, fazendo de YHWH um ídolo, as libações e ofertas do ídólatra terão o mesmo destino do ídolo, “elas, elas, são a tua parte na herança”.

4. A metáfora da “mulher infiel” (v. 7-8)

Nos versículos 7-8, o vocabulário é frequentemente interpretado em chave sexual, porém, se pode verificar como tudo ali é simbólico, envolvido pela figura feminina do ídólatra: o monte alto e elevado, o leite, a oferta de sacrifícios.⁴⁴ Levando em conta a presença em Israel de vários santuários localizados sobre montes,⁴⁵ não impressiona que em Is 57,7-8 esteja implícita uma referência a algum culto praticado ali, como foi generalizado por Jr 3,6: “Ela foi a todo o monte

tanto ao contexto guerreiro do livro dos Juízes quanto àquele da divisão da terra do livro de Josué, cf. G. F. MOORE, *Critical and exegetical commentary on Judges*, p. 95.

⁴² É um dado arqueológico reconhecido a existência de “pedras polidas” em locais de culto da religião cananeia, embora ainda não se saiba exatamente que tipo de uso ou valor simbólico possuíam. Cf. D. H. AARON, *Biblical Ambiguities*, p. 181.

⁴³ A representação idolátrica é uma ideia atribuída às “pedras polidas” como qualificação metafórica da raiz “*Psl*”, cf. Ex 34,14; Dt 10,13; 1Rs 5,32.

⁴⁴ Cf. W. A. M. BEUKEN, “Isa 56,9-57,13”, p. 54.

⁴⁵ Cf. Guilgal: 1Sam 7,16; 10,8; 11,15; Betel: Jz 20,18.26; 21,2.19. O culto sobre os montes é difuso, mesmo quando não se pode atestar a presença de um santuário, cf. monte Carmelo: 1Sam 15,12; 1Rs 18,19-20; monte Ebal: Jos 8,30; monte das Oliveiras: 1Rs 11,7; 2Rs 23,13 etc.

alto, e debaixo de toda a árvore verde, e ali prostituiu-se.” É clara a referência metafórica ao culto idolátrico em termos de prostituição. Também em Is 57,7-8 a idolatria é comparada à imoralidade sexual,⁴⁶ à maneira de uma “mulher infiel”, de sorte que a ficção literária da prostituição é relevante, especialmente, pela conexão que faz com ocorrências similares nas profecias de Oseias, Ezequiel e Jeremias.

Dada a insistência dessas profecias em relacionar a idolatria ao adultério e à prostituição, alguns autores propõem uma explicação sócio-religiosa para a razão do sucesso literário da metáfora da “mulher infiel” em Israel. É sugestiva a constatação de que é primordialmente aos homens que o profeta anuncia a palavra de YHWH e denuncia a idolatria. A identificação deste público masculino com a figura feminina da infidelidade pretende provocar na sua audiência (ou leitor), uma reação de repulsa às práticas criticadas, envergonhando os que delas participassem.⁴⁷ Por outro lado, a dimensão do amor também participa da configuração feminina de Israel na aliança com YHWH. Alguns autores sublinham que este amor não pertence primariamente à esfera do sentimento, ele é antes a leal e exclusiva fidelidade da parte mais fraca que é exigida pelo mais forte.⁴⁸ Segundo esta interpretação, o abandono da aliança é um ato que lesa um direito adquirido por YHWH no pacto com Israel. Ao contrário do que propõe esta visão fria e mecânica da aliança, a dimensão do amor expõe YHWH ao risco da infidelidade de sua amada, pois insere a liberdade em seguir a Lei como elemento condicionante da sua validade. Afinal, viver na aliança com YHWH significa encontrar a própria liberdade ao buscar a felicidade e a vida nos seus mandamentos. O caminho contrário à aliança é o caminho da escravidão e da morte.⁴⁹ Mas, quando a metáfora da prostituição

⁴⁶ Cf. Jr 2,19-20; 13,25-27

⁴⁷ Cf. P. HANSON, *The dawn of apocalyptic*, p. 198.

⁴⁸ Cf. G. BAUMANN, *Love and violence*, p. 64.

⁴⁹ Cf. A. WÉNIN, “Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur”, p. 147-149.

exprime o que a infidelidade à aliança representa para YHWH, ela não faz outra coisa que denunciar o amor traído, enquanto do ponto de vista do infiel expõe a condição passageira e degradante do prazer originado na transgressão.

Portanto, reconsiderando Is 57,7-8 a partir desta posição de Israel em relação a YHWH e da metáfora da “mulher infiel”, a interpretação dos termos ambíguos se beneficia do tom irônico da crítica idolátrica. Por exemplo, enquanto o comportamento da prostituta é sugerido pela sequência de vocábulos tais como “desnudaste”, “leito” e “amaste”, uma interpretação de tendência exclusivamente histórico-crítica compreende os termos ambíguos “memorial” e “mão” como sendo parte do contexto da relação sexual no âmbito dos cultos da fertilidade. Tratados como expressões consoantes com a real prática da prostituição, eles são traduzidos em muitas versões modernas como eufemismos para “símbolo sexual” e “phalus” respectivamente. Contudo, a linguagem metafórica pode construir um sentido irônico sobre a ambivalência de significados atribuíveis no contexto da perícopie, como se verá a seguir.

Entre os termos interpretados com conotação sexual está *zik³rôn*, que significa simplesmente “memorial”, cujo valor neutro de objeto ou sinal evocativo da memória se relaciona com a ideia de representação. Os comentadores que interpretam este termo como “símbolo sexual” se baseiam numa das derivações da raiz *zkr*, de onde se forma o termo “macho”. No entanto, a mesma raiz *zkr* reaparece em Is 57,11 como o verbo recordar, reforçando, por repetição, o significado mais comum de *zik³rôn*, “memorial”. Porém, uma conexão intertextual importante com Is 57,8 é o termo “ombreiras”, local em que o “memorial” é posto. Um sinal é indicado para ser posto nas “ombreiras” somente em duas circunstâncias. Em uma delas o sangue é usado como sinal, no contexto da fuga do Egito em Ex 12,7.22; em outra ocasião, são as palavras da lei que devem ser fixadas nas ombreiras, no contexto da aliança em Dt 6,9; 11,20. Ambas circunstâncias

são cruciais para fundar o chamado à fidelidade à YHWH, pois se referem à libertação do Egito e às palavras da aliança.⁵⁰ Tomando este contexto para interpretar Is 57,8, *zīk³rôn* significa simplesmente algum objeto que funcionava como memorial do compromisso de não haver outro deus fora de YHWH, afinal, a metáfora da “mulher infiel” faz sentido apenas se ela se dirige a quem se presume ter falhado no compromisso de fidelidade. Uma vez que o objeto posto atrás das portas e ombreiras da “mulher infiel” é um memorial em relação com a aliança, sua transgressão se transforma em zombaria e desprezo por YHWH, o que agrava ainda mais a culpa.

Outro termo lido amplamente pelas traduções e comentários com conotação sexual é *yād*, cujo significado literal é “mão”, mas possui uma variedade extensa de usos e sentidos figurados nas 1.645 vezes em que ocorre na bíblia hebraica. A depender do colorido que se dê ao conjunto das acusações idolátricas de Is 57,3-13, as interpretações deste termo vão desde “monumento” de caráter funerário⁵¹ a eufemismo ou duplo sentido para pênis.⁵² Ambas as propostas se baseiam em argumentos de caráter arqueológico, seja de origem iconográfica seja de origem literária, especialmente nos textos de Ugarit. Restringindo a pesquisa apenas ao corpus bíblico, nenhuma destas duas soluções se sustentam. Talvez a metáfora sexual possa contribuir para justificar o eufemismo para pênis, mas *yād* teria esse significado apenas em Is 57,8.10. Considerando que muitos outros termos hebraicos podem funcionar como eufemismo para a genitalia masculina, é impossível definir um significado unívoco

⁵⁰ O costume de escrever trechos da Torá e fixa-los à porta de entrada da casa, conforme determina o livro do Deuteronômio, pode ter sua origem no antigo Egito, cf. S. R. DRIVER, *Critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, p. 93. A relação entre o “memorial” posto nas “ombreiras das portas” e a aliança é o sentido primário desta prática encontrada ainda hoje em Israel.

⁵¹ Cf. F. STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and child sacrifice*, p. 258.

⁵² Cf. S. ACKERMAN, “Sacred sex, sacrifice and death”, p. 39.

para um termo tão ambíguo.⁵³ Por isso, a leitura intertextual entre Is 57 e Ez 23 convida a analisar os parentescos literários quanto a utilização da metáfora da “mulher infiel”, pois neste caso a visão da mão em Is 57,8 tem grande probabilidade de compartilhar a mesma perspectiva de Ez 23,16-24.

O contexto de Ez 23 é claramente os acordos políticos que arrastaram Israel e Judá à idolatria e assim à transgressão da aliança, ensejando a metáfora da “mulher infiel”. Entre esse texto e Is 57,8 duas metáforas em particular chamam a atenção pela semelhança. A primeira metáfora é a do leito dos amantes, onde o contexto político evidente em Ez 23,17 convida a interpretar da mesma maneira a ocorrência em Is 57,8. A segunda metáfora se refere ao olhar concupiscente da “mulher infiel”. Em Ez 23,16, os amantes atraem o “olhar” da “mulher infiel” que “enamorado-se deles, ao lançar sobre eles os seus olhos”. A sedução pelo olhar como metáfora está associada ao fascínio pelo poder e força militar da Assíria e da Babilônia, pois é exatamente esta sedução que se abaterá sobre a “mulher infiel” segundo a palavra de YHWH em Ez 23,23-24: “Os filhos de Babilônia (...), e todos os filhos da Assíria com eles, jovens sedutores, (...) todos eles montados a cavalo. Eles virão contra ti (...) e os encarregarei de julgar-te segundo o direito deles”. O aspecto sedutor e jovial daqueles que agora irão realizar o julgamento divino sobre a “mulher infiel” é uma demonstração da ironia do profeta sobre o motivo do descaminho de Israel e Judá. A mesma força que seduz será a que se abaterá sobre o povo. Esta mesma ambiguidade é encontrada em Is 57,8, pois é na força dos amantes que a “mulher infiel” fixa o olhar, enquanto no v.10 é a sua própria força que ela encontra revigorada. Neste sentido, “ver uma mão” significa vislumbrar o poder no qual se põe confiança, isto é, admirar e desejar a força das nações estrangeiras e de seus deuses. Uma tradução que desconsidera tais

⁵³ Cf. Ex 28,42; Lv 18,6; Dt 23,1; 25,11; Hab 2,15.

possibilidades de conexão intertextual anula a conotação irônica do texto e pavimenta a interpretação sobre um imaginário erótico que pouco ou nada tem a ver com a denúncia profética.

5. A apostasia político-religiosa (vv. 9-10)

A chave para interpretar esses dois versículos está na maneira como se vocaliza o termo *mēlēk*, “rei”, pois, em outras ocorrências em contexto idolátrico, o mesmo termo é vocalizado *mōlēk*.⁵⁴ Segundo essa vocalização alternativa, o termo *mōlēk* poderia se referir ao deus amonita “Milkom”⁵⁵ ou à religião cananeia. Neste último caso, *mōlēk* seria o nome da divindade a quem os cananeus, mas também os israelitas, ofereceram crianças em sacrifício no Vale de Ben Hin-nom, ao sul de Jerusalém.⁵⁶ Nomeado 8 vezes no antigo testamento,⁵⁷ o culto a *mōlēk* se relaciona com expressões como “dar” ou “fazer passar (pelo fogo)” o seu filho ou filha em sacrifício,⁵⁸ cujo objetivo era, provavelmente, a necromancia. Porém, outra tese ganhou força a partir dos estudos da literatura ugarítica, na esteira dos estudos de O. Eissfeldt publicados em 1935, onde a raiz hebraica *mlk* é posta em relação com um culto dos mortos de origem fenícia, chamado de “mulk-sacrifício”, sincreticamente também dedicado a YHWH.⁵⁹ Em todo caso, se admite que essas eram práticas com as quais Israel

⁵⁴ A vocalização massorética é explicada a partir do disfemismo com *Bōšet*, “vergonha” (*Ba'al* > *Bōšet*). Em Jr 32,35, o termo “Moleque” significa o título real empregado para Baal, modificado pelos massoretas, cf. S. J. CROATTO, *Imaginar el futuro*, p. 72-73

⁵⁵ Cf. 1Rs 11,5

⁵⁶ Cf. 2Rs 23,10

⁵⁷ Lv 18,21; 20,2.3.4.5; 1Rs 11,7; 2Rs 23,10; Jr 32,35

⁵⁸ Cf. Jer 32,35

⁵⁹ Veja a história de construção desta hipótese em G. C. HEIDER, *The cult of Molek*, p. 1-90. Contudo, o debate continua aberto, cf. W. B. BARICK, *The king and the cemeteries*, p. 86; K. A. D. SMELIK, “Moloch, Molekh or molk-sacrifice?”, p. 133-142; H. R. BENNIE, “Molek: dead or alive?”, p. 133-150.

teria entrado em contato apenas de modo esporádico e especialmente em tempo de crise.⁶⁰

No caso de Is 57,9, o termo *mlk* foi interpretado por vários comentaristas como uma referência ao culto aos mortos, embora os argumentos tenham origem, principalmente, em dados extra bíblicos.⁶¹ Ao reduzir o campo das hipóteses para o âmbito da língua e literatura bíblica os resultados se mostram menos conclusivos. Por exemplo, como explicar quem seriam os mensageiros/embaixadores enviados para longe pela “mulher infiel”? Acaso seria o espírito dos mortos, como imaginam os adeptos da interpretação mortuária?⁶² Nenhum paralelo bíblico permite ir tão longe.

Partindo da vocalização atual do texto massorético, é preciso concluir que *mlk* em Is 57,9 não pode ser um título ou nome divino⁶³ devido à relação com *širayk*⁹, “teus embaixadores”, os quais são sempre figuras humanas encarregadas de uma determinada missão.⁶⁴ Uma vez que *mlk* refere-se a um rei humano, se deve analisar o significado do óleo e do perfume mencionados em paralelo no mesmo versículo. Embora sejam típicos elementos usados nos cultos do antigo Israel, eles também pertencem ao universo dos pactos políticos e comerciais entre as nações da época. A importância dada ao óleo na cultura do antigo oriente demonstra ser este um produto valioso, como testemunha sua citação ao lado do ouro e da prata entre os

⁶⁰ Cf. 2 Rs 3,27. Também cf. S. ACKERMAN, *Under every green tree*, p.139-141; E. NOORT, “Child sacrifice in ancient Israel”, p. 103-125.

⁶¹ Cf. T. J. LEWIS, “Death cult imagery in Isaiah 57”, p. 267-284; C. B. HAYS, *A Covenant with Death*, p. 360.

⁶² As crianças sacrificadas seriam, segundo essa interpretação, os mensageiros, cf. B. B. SCHMIDT, *Israel's beneficent dead*, p. 258; T. J. LEWIS, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*, p. 151.

⁶³ Quanto a ser um título divino, o principal argumento a favor é que deuses locais poderiam ter nomes compostos com *mlk* como Adrameleque e Anameleque, cf. 2Rs 17,31. Enfraquece esta hipótese o fato que na bíblia hebraica o título divino *mélék* é atribuído sempre a YHWH, com uma exceção em Am 5,26: “levastes Sicute, vosso rei”.

⁶⁴ Cf. Is 18,2: “o que envia embaixadores por mar” e Jr 49,14: “e um mensageiro foi enviado às nações”.

tesouros do palácio do rei Ezequias.⁶⁵ No comércio de Judá e Israel com a Síria, o óleo é listado entre as mercadorias.⁶⁶ O texto de Os 12,2 indica que o óleo era usado por Israel como elemento para angariar apoio militar nas disputas internacionais: “faz aliança com a Assíria, e o óleo leva ao Egito”. O paralelismo entre “óleo” e “aliança” indica que a oferta feita ao Egito significa a realização de um pacto.⁶⁷ Deste modo, no caso de Is 57,9, o óleo levado como oferta ao rei endossa a perspectiva mundana envolvida na apostasia contra YHWH que é abandonado em favor da proteção das potências mundiais da época.⁶⁸

O outro item apresentado ao rei em Is 57,9 são os perfumes, ou melhor, uma mistura de especiarias destinada a dar aroma e/ou sabor. As especiarias são frequentemente citadas como sinônimo ou ingrediente para incensos e unguentos, utilizados nas cerimônias de unção e consagração dos reis e sacerdotes.⁶⁹ Também no funeral dos reis era abundante o uso de perfumes.⁷⁰ Contudo, o que liga decisivamente os perfumes ao ambiente da corte real é a nomeação da tarefa de confecção dessa mistura aromática entre os ofícios da corte: “e tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras”.⁷¹ O valor do perfume justifica o seu uso no plano civil como símbolo, tanto quanto o óleo, das riquezas da corte, por isso é capaz de compartilhar com este o significado simbólico.⁷²

⁶⁵ Cf. 2 Rs 20,13. O óleo é também sinal de bênçãos divinas e de prosperidade, cf. Dt 32,13; YHWH fez sair “azeite de blocos de rocha” e Dt 33,24: “Bendito seja Aser com seus filhos; agrade a seus irmãos, e banhe em azeite o seu pé”. E seu valor econômico era considerável, cf. 1Rs 5,25//Esd 3,7: Salomão pagou pelos cedros ao rei do Líbano, Hirão, 20 coros de óleo. Cf. F. ZORELL (ed.) *Lexicon hebraicum veteris testamenti*. p. 861.

⁶⁶ Cf. Ez 27,17

⁶⁷ Cf. J. JEREMIAS, *Osea*, p. 230.

⁶⁸ Buscar a ajuda do Egito ou da Assíria equivale ao abandono da confiança em YHWH, cf. Is 30,1-3; 31,1; Jr 2,36-37.

⁶⁹ Cf. Ex 30,23-20

⁷⁰ Cf. 2Cr 16,14

⁷¹ Cf. 1Sam 8,13

⁷² Cf. 1Rs 10,2; Cr 32,27; Ez 27,22.

Com as ofertas de óleo e perfume a infidelidade se manifesta com a dupla valença de culto aos deuses das nações e submissão aos seus reis.⁷³ É evidente que pactos políticos não são apenas pactos políticos, eles são imbuídos de numa componente idolátrica na medida que é também com os deuses das nações que Israel indirectamente pactua. Esta pode ser a interpretação de Is 57,10, onde se deduz que a nação, mesmo vassala e humilhada como a “mulher infiel” da metáfora, permanece na expectativa de ver a sua vida restaurada, não por YHWH, mas por seus “amigos/amantes”.⁷⁴ Estes representam as potências estrangeiras com seus deuses, nas quais os chefes do povo buscaram proteção inutilmente.⁷⁵ Essa prática de pactos de vassalagem em troca de proteção militar, que do ponto de vista da fé de Israel punha em segundo plano a presença redentora de YHWH, foi criticada não somente pela profecia de Isaías, mas também pelas de Jeremias, Ezequiel e Oseias. Essas profecias atribuíram à política de Israel e de Judá em relação às nações estrangeiras a imagem da prostituta que será castigada por seu comportamento “depravado”.⁷⁶ É este modo de simbolizar o abandono da aliança com YHWH que se reflete em Is 57,9-10, segundo a metáfora da “mulher infiel”. Por fim, a conclusão a que chegará o profeta da última fase da profecia de Isaías é que, finalmente, nem os mensageiros, nem os embaixadores, foram capazes de livrar o povo da ruína, mas YHWH é que os salvou.⁷⁷

Outras profecias para a apostasia político-religiosa de Israel ecoam em Is 57,9-10 de modo variado. Não se encontra sempre equivalências de vocabulário, mas a alusão aos mesmos contextos as aproxima. Veja no quadro que segue algumas delas:

⁷³ Cf. Ez 23,30

⁷⁴ Cf. Os 2,5; Ez 16,33; Jr 2,25.

⁷⁵ Cf. Ez 16, 26-29; 23,7-8.30.

⁷⁶ Cf. Ez 23,49. Veja também Jr 13,27 e Ez 16,27.

⁷⁷ Cf. Is 63,9

<p>Is 57,9a: <i>Foste ao rei com óleo, e multiplicaste os teus perfumes</i></p>	<p>Ez 23,41 (também Ez 16,18-19; Os 12,2): “Deitastes sobre um leito vistoso e uma mesa preparada diante dele o meu incenso e o meu óleo puseste sobre ela”</p>
<p>Is 57,9b: <i>enviaste os teus mensageiros para longe.</i></p>	<p>Ez 23,40 (também Ez 17,15; 23,16; Is 30, 1-5): “E, mais ainda, elas mandaram vir alguns homens, de longe, aos quais um mensageiro fora enviado”</p>
<p>Is 57,10: <i>Na tua longa viagem te cansaste, mas não disseste: É em vão! A vida de tua força encontraste, por isso não desfaleceste.</i></p>	<p>Jr 2,25 (também Ez 16,47; Jr 2,23) “Evita que o teu pé ande descalço, e a tua garganta tenha sede. Mas tu dizes: Não, é inútil; pois amo os estranhos e após eles irei”.</p>

Considerações finais

A perícopes de Is 57,3-13 é uma mina de possibilidades de reinterpretação à luz das novas condições criadas pelas descobertas no campo da pesquisa histórica. Mas o que poderia ser um acréscimo de compreensão pode se tornar uma supervalorização de dados externos e às vezes estranhos ao mundo testemunhado pelo próprio texto. É evidente a incoerência de um descarte *a priori* do árduo caminho da arqueologia, mas nem sempre a paciente leitura intertextual é suficientemente valorizada. Por isso a questão que se impõe ao exegeta corresponde à necessidade de uma prioridade de método com seus pressupostos ideológicos. A reivindicação de autenticidade do texto bíblico a partir de seu agancho histórico não corresponde, como evidência, à sua lisibilidade enquanto peça literária autônoma, destacada de seu autor e entregue ao leitor não importa de qual época. Esse mesmo leitor se apropria do mundo criado pelo próprio texto, primeiro enquanto literatura e depois enquanto artefato construído historicamente.

Por isso, a leitura intertextual, aquela que procura prioritariamente ler a bíblia com a bíblia mesma, deveria recuperar o seu

lugar na ordem da pesquisa e da tradução do texto hebraico. A arqueologia, como ciência bíblica auxiliar, continuará a ser fundamental na medida em que não se torne o único fundamento crível de interpretação. Ao aplicar o que deveria ser auxiliar como fundamento, a tarefa do exegeta passa a ser exilar o texto de sua nervura literária para enxertar pré-compreensões viciadas por hipóteses jamais verificáveis inteiramente. A leitura de Is 57,5-10 demonstrou que as especulações de ordem arqueológica em vista de recriar o contexto histórico, confrontadas com a prioridade da leitura intertextual, não produzem possibilidades melhores de interpretação para os termos ambíguos. Dado que a brevidade necessária para um artigo não permite responder exaustivamente aos argumentos postos pela leitura prioritariamente histórica-crítica, o caso de Is 57,5-10 pretende apenas ser um estímulo à reflexão, ou uma crítica da crítica histórica, em prol de uma prioridade do texto sobre o texto.

Bibliografia

- AARON, D. H., *Biblical ambiguities: Metaphor, semantics, and divine imagery*. Leiden: Brill, (2001).
- ACKERMAN, S., “Sacred sex, sacrifice and death”. In: *Biblical Review* 6 (1990) p. 38-44.
- _____, *Under every green tree: Popular religion in sixth-century Judah*. (Harvard Semitic Monographs 46) Atlanta: Scholars Press (1992).
- BARICK, W. B., *The king and the cemeteries: Towards a new understand of Josiah’s reform*. (Vetus Testamentum Supplements 88) Leiden: Brill (2002).
- BAUMANN, G., *Love and violence: Marriage as metaphor for the relationship between YHWH and Israel in the prophetic books*. Colledgeville: Liturgical Press (2003).
- BENNIE, H. R. “Molek: dead or alive?” The meaning and derivation of *mlk* and מִלֵּךְ”. In: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A. et RÖMHELD, D. (eds.), *Human sacrifice in jewish and christian tradition* (Numen Book Series 112), Leiden: Brill (2007), p. 133-150.

- BEUKEN, W. A. M., “Isa 56,9-57,13: An example of the isaianic legacy of trito-Isaiah”. In: VAN HENTEN, J. W. et al. (ed.), *Tradition and re-interpretation in jewish and early christian literature: Essays in honour of Jürgen C. H. Lebram* (Journal for the Study of Judaism Supplements 36). Leiden: Brill (1986), p. 48-64.
- BEYSE, K.-M., “ḥmm”. In: BOTTERWECK, G. J. et RINGGREN, H. (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament: vol 4*. Grand Rapids: Eerdmans (1981), p. 473-477.
- BIRD, P. A., ““To play the harlot”: An inquiry into an Old Testament metaphor”. In: DAY P. L., *Gender and difference in ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press (1989) p. 75-94.
- _____, “Prostitution in the social world and religious rhetoric of ancient Israel”. In: FARAONE, C. A. et McCLURE, L. K., (eds.), *Prostitutes and courtesans in the ancient world*. London: University of Wisconsin Press (2008), p. 40-58.
- BERLIN, Adele. *Poetics and interpretation of biblical narrative*. Sheffield: The Almond Press (1983).
- BLENKINSOPP, J., *Isaiah 56-66: A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible 19B) New York: Yale University Press (2003).
- BUDIN, S. L., *The myth of sacred prostitution in antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press (2008).
- CRAIGIE, P. C., “Ugarit and the Bible: Progress and regress in 50 years of literary study”. In: YOUNG, G. D., *Ugarit in retrospect: fifty years of Ugarit and Ugaritic*. Proceedings of the symposium held at the University of Wisconsin at Madison, February 26, 1979. Winona Lake: Eisenbrauns, (1981), p. 99-111.
- CROATTO, S. J., *Imaginar el futuro: Estructura retórica y querigma del Tercero Isaías* (Is 56-66). Buenos Aires – México: Editorial Lumen (2001).
- DAHOOD, M., *Psalms I: 1-50* (Anchor Bible 16). New York: Doubleday (1966).
- DOHMEN, “psl”, In: BOTTERWECK, G. J. et RINGGREN, H. (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament: vol. 12*. Grand Rapids: Eerdmans (2012), p. 32

- DRIVER, S. R., *Critical and exegetical commentary on Deuteronomy* (International Critical Commentary). Edinburgh: Scribner (1895).
- FISHER, E. J., “Cultic prostitution in the ancient near east? A reassessment”. In: *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976) p. 225-236.
- GIBSON, J. C. L., *Canaanites myths and legends*. Edinburgh: Clark (1978).
- HADLEY, J. M., *The cult of Asherah in ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge: Cambridge University Press (2000)
- HANSON, P. D., *The dawn of apocalyptic: The historical and sociological roots of the jewish apocalyptic eschatology*. Philadelphia: Fortress Press (1975).
- HAYS, C. B., *Covenant with death: Death in the iron age II and its rhetorical uses in proto-Isaiah*. Grand Rapids: Eerdmans (2015).
- HEIDER, G. C., *The cult of Molek: A reassessment* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements series 43), Sheffield: JSOT Press (1985).
- HOLLADAY, W. L., “On Every High Hill and Under Every Tree”. In: *Vetus Testamentum* 11 (1961), p. 170-176.
- IRWIN, W. H., ““The smooth stone of the wady”? Isaiah 57,6”. In: *Catholic Biblical Quarter* 29 (1967), p. 32-33.
- JACOB, E., *Ras Shamra-Ugarit et l’Ancien Testament*. Neuchatel: Éditions Delachaux et Niestlé (1960).
- JEREMIAS, J., *Osea: Traduzione e commento*. Brescia: Paideia Editrice (2000).
- KIM, E. C. “Cult of the dead and the Old Testament negation of ancestor worship”. In: *The Asia Journal of Theology*, 17/1 (2003), p. 2-16.
- KLEIN, J., “Sacred marriage”. In: *Anchor bible dictionary: vol. V*. New York: Doubleday (1992), p. 866-870.
- LACK, R., *La symbolique du livre d’Isaïe : Essai sur l’image littéraire comme élément de Structuration* (Analecta Biblica 59). Rome: Biblical Institute Press (1973).
- LARROCA-PITTS, E. C., “*Of wood and stone*”: The significance of the Israelite cultic items in the bible and its early interpreters (Harvard Semitic Monographs 61). Atlanta: Scholars Press (2001).

- LEWIS, T. J., “Death cult imagery in Isaiah 57”. In: *Hebrew Annual Review* 11, (1987), p. 267-284.
- _____, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39). Atlanta: Scholars Press (1989).
- LIPIŃSKI, Edward, “Cult Prostitution in Ancient Israel?” In: *Biblical Archaeology Review* 40/1 (2014), p. 48-56.
- MCKENZIE, J. L., *Second Isaiah* (Anchor Bible 20). New York: Doubleday (1968).
- MOORE, G. F., *Critical and exegetical commentary on Judges* (International Critical Commentary). Edinburgh: Scribner (1895).
- NIELSEN, K. “Terebinth, “ֵלֵךְ” In: VAN DER TOORN, K., BECKING, B. et VAN DER HORST, P. W., *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, (1999).
- NOORT, E., “Child sacrifice in ancient Israel: the *status quaestionis*”. In: BREMMER, J. N., (ed.), *Strange world of human sacrifice*, Leuven, Dudley: Peeters (2007), p. 103-125.
- ODEBERG, H., *Trito-Isaiah (Isaiah 56-66): A literary and linguistic analysis*. Uppsala: Lundequistska (1931).
- SCHMIDT, B. B., *Israel’s beneficent dead: Ancestor cult and necromancy in ancient israelite religion and tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11). Tübingen: Mohr Siebeck (1994).
- SMELIK, K. A. D., “Moloch, molekh or molk-sacrifice? A reassessment of the evidence concerning the Hebrew term Molekh”. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9/1 (1995), p. 133-142.
- SMITH, M. S., “Ugaritic and Biblical Literature.” *Religion: Oxford Research Encyclopedias*. Oxford: Oxford University Press (2015), p. 1-27. Disponível em: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-90>>. Acesso em 23 de fevereiro de 2016.
- SOGGIN, J. A., “Child sacrifice and the cult of the dead in the Old Testament”. In: *Old Testament and oriental studies* (Biblica et Orientalia 29) Rome: Pontifical Biblical Institute (1975) p. 84-87.
- _____, *Judges: a commentary* (Old Testament Library), London: SCM Press (1981).

STAVRAKOPOULOU, F., “Exploring the garden of Uzza: Death, burial and ideologies of kingship”. In: *Biblica* 87/1 (2006) p. 1-21.

_____, *King Manasseh and child sacrifice: Biblical distortions of historical realities* (Beiheften zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338). Berlin: Walter de Gruyter (2004).

DE VAUX, R., *Les institutions de l’Ancien Testament* : vol. II. Paris : Cerf (1960).

WALLIS, G., “*hmd*”. In: BOTTERWECK, G. J. et RINGGREN, H. (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*: vol 4. Grand Rapids: Eerdmans (1981), p. 452-46.

WÉNIN, A., “Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur”. In: *Revue théologique de Louvain*, v. 25, n. 2, p. 145-182, 1994.

ZORELL, F., (ed.), *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*. Rome: Pontifical Biblical Institute (1989).

Recebido em: 07/05/2016

Aprovado em: 14/05/2015