

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

Matheus da Silva Carmo

Israel e Judá como um só povo:
a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C.

Juiz de Fora

2023

Matheus da Silva Carmo

Israel e Judá como um só povo:

a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Denise da Silva Menezes do Nascimento

Coorientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Carmo , Matheus da Silva .

Israel e Judá como um só povo: a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C. / Matheus da Silva Carmo . -- 2023.

204 f.

Orientadora: Denise da Silva Menezes do Nascimento

Coorientadora: José Ademar Kaefer

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2023.

1. História Antiga . 2. Israel . 3. Judá . 4. Bíblia Hebraica . 5. Teologia . I. Menezes do Nascimento, Denise da Silva , orient. II. Kaefer , José Ademar , coorient. III. Título.

Matheus da Silva Carmo

Israel e Judá como um só povo:

a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em: ____ / ____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Denise da Silva Menezes do Nascimento – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Prof. Dr. José Ademar Kaefer – Coorientador
Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Prof. Dr. Josué Berlesi – Membro externo
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida – Membro interno
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Dedico este trabalho à minha noiva, Mariana Cristina, grande incentivadora de minha trajetória intelectual e acadêmica. Seu amor para mim é um porto seguro nas tempestades da vida.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir esta etapa acadêmica, olho para trás e revejo os desafios presentes no caminho até aqui e a forma como cada um deles foi superado. Tais desafios não teriam sido vencidos sem o auxílio de pessoas que, cada uma a seu modo, contribuíram para a realização deste sonho – ou seja, a composição desta dissertação –, fazendo com que a seguinte máxima medieval, atribuída a Bernardo de Chartres, fosse aplicada: “Somos anões nos ombros de gigantes”. As pessoas aqui citadas, e até mesmo as não citadas, são gigantes que possibilitaram a mim a confecção desta pesquisa. A presença e o apoio de cada uma delas está em cada palavra desta dissertação.

Primeiramente, gostaria de agradecer a Deus, pois sem a sua misericórdia e graça, nada neste trabalho teria sido feito. Agradeço, ainda, ao auxílio do Divino Espírito Santo, que me iluminou durante o desenvolvimento deste trabalho. Uma das principais motivações para esta pesquisa foi o desejo de crescer em conhecimento da sua Palavra, pois ela é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho.

Agradeço à minha família: meus pais e avós, tios e, em especial, minha prima Sophia, pelo apoio a mim destinado para que eu tivesse uma boa formação acadêmica. Agradeço todo o investimento emocional a mim dispensado por meio de palavras de carinho e incentivo. Mesmo não entendendo muito bem o que eu estava fazendo, meus familiares sempre me apoiaram para que eu tivesse uma formação sólida que eles não tiveram a oportunidade de ter. Por isso, sou a eles muito grato e lhes dedico esta dissertação.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGH/UFJF), por conceder a mim um ambiente favorável para o desenvolvimento da minha pesquisa. Agradeço, ademais, aos professores que me ajudaram ao longo da minha trajetória acadêmica, e sobretudo durante o desenvolvimento desta pesquisa: agradeço à Profa. Dra. Ludmilla Savry Almeida, que me acompanhou desde o início da minha vida acadêmica e que, com suas aulas magistrais de História Antiga, despertaram em mim o interesse pelo estudo da área.

Agradeço, de igual modo, à minha orientadora, a Profa. Dra. Denise da Silva Menezes do Nascimento, pela atenção e a profissionalidade durante os dois anos do mestrado. Com suas contribuições preciosas e suas leituras atentas, pude melhorar e aperfeiçoar o conteúdo deste trabalho. Muito obrigado por ter acreditado nesta pesquisa e por ter se disponibilizado prontamente em orientá-la. Agradeço também ao meu coorientador, o Prof. Dr. José Ademar Kaefler, por ter aceito me coorientar e por me ajudar a realizar esta pesquisa, com seu vasto e

profundo conhecimento e sua experiência acadêmica em História de Israel e Judá. Mesmo de longe, o senhor se fez extremamente presente neste trabalho e sempre esteve solícito para se reunir comigo virtualmente para conversarmos sobre os temas da dissertação. Ao senhor, meus mais sinceros agradecimentos!

Agradeço, conjuntamente, ao grupo de pesquisa Arqueologia do Oriente Próximo (AOP) da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), não só por ter me recebido, como também por ter me proporcionado um ambiente no qual eu pude debater temas relacionados à minha pesquisa e à Antiguidade de Israel e Judá. Agradeço também ao NEA (Núcleo de Estudos da Antiguidade) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que muito me auxiliou durante minha especialização em História Antiga e Medieval, sobretudo na apresentação de metodologias de pesquisa de sociedades antigas. Agradeço, adicionalmente, ao Prof. Dr. Josué Berlesi, por ter sido um dos principais responsáveis pela minha inserção no mundo da História Antiga de Israel e Judá e por ter me auxiliado com suas leituras críticas e profundas deste trabalho, sempre apontando possíveis melhorias. Por fim, agradeço ao Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida, que sempre, com muito carinho e atenção, me recebeu em sua sala para conversarmos sobre meu tema de pesquisa, sempre me chamando a atenção para a importância da religião no trabalho. Agradeço, ademais, à CAPES, pela concessão da bolsa que me permitiu a realização desta pesquisa.

Estendo o meu agradecimento aos meus amigos, que também me incentivaram durante o processo de confecção desta dissertação. De fato, quem tem um amigo tem um tesouro, e eu posso experimentar essa máxima bíblica estando na presença de vocês. Agradeço aos amigos da faculdade, Livia, Luana e Ramon, pelas conversas no centro de convivência do ICH nos intervalos entre uma aula e outra durante o nosso curso de Especialização em Ciência da Religião. Aprendi muito com a forma como cada um vê a vida acadêmica e a espiritualidade como um todo. Agradeço também aos meus amigos Igor, Vitor e Marian pelas palavras de incentivo e apoio que me prestaram ao longo deste processo. Por fim, também agradeço ao meu padre e amigo, Bruno Coelho, que colaborou ativamente com o progresso da minha vida acadêmica, uma vez que boa parte desta pesquisa nasceu de uma conversa nossa na cozinha de sua casa. Sua contribuição, meu amigo tricolor, faz-se presente em cada página desta dissertação.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à minha noiva e futura esposa, Mariana Cristina, por ser minha amiga e companheira de todas as horas e por não me deixar nunca desanimar diante das mais diversas dificuldades. Você é o meu porto seguro em todos os momentos e a luz que me ilumina quando eu me encontro envolto em trevas. Seu amor, carinho

e otimismo, demonstrados em atos e palavras, me impulsionaram e não me deixaram retroceder.
Por isso lhe digo: esta dissertação também é sua!

Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, que procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: ele que falou pelos profetas (Credo Niceno-Constantinopolitano).

RESUMO

A ideologia pan-israelita, criada originalmente no Reino de Israel durante o século VIII a.C., tinha a função de fornecer todo um aparato ideológico e legitimatório para uma pretensa união política entre Israel e Judá, eliminando as diferenças entre os dois reinos e exaltando as semelhanças, a fim de criar uma identidade unitária. Para isso, cria-se a memória de uma época de ouro, na qual Israel e Judá estariam unidos em um reino de prosperidade. Tal memória se desenvolve, num primeiro momento, sob a égide de Israel Norte, que, na segunda metade do século VIII a.C., tinha objetivos claros de conquistar Judá. Num segundo momento, tal memória foi apropriada por Judá, que desejava legitimar a conquista dos territórios outrora pertencentes ao Reino de Israel, no final do século VII a.C., sob o governo de Josias (648-609 a.C.). Aqui, esse pan-israelismo foi enriquecido de todo um corpo literário organizado pela escola deuteronomista para criar a tradição de um Reino Unido utópico entre Israel e Judá, governado pelo judaíta Davi. Por fim, a ideologia pan-israelita foi fundamental para a manutenção identitária formada pelos grupos exilados na Babilônia, no século VI a.C., uma vez que as tradições israelitas e judaítas foram condensadas com a intenção de formar aquilo que posteriormente seria o judaísmo. O trabalho busca analisar o desenvolvimento interno do pan-israelismo nas sociedades de Judá e Israel, além de entender o seu desenvolvimento na comunidade cativa na Babilônia. Com o intuito de que tal estudo seja efetuado, busca-se entender como o poder fez uso de tal aparato ideológico para legitimar um processo de conquista militar e territorial, assim como entender a forma como a ideia de um Pan-Israel unido foi base para o judaísmo nascente exílico. Procura-se entender o desenvolvimento do pan-israelismo ao longo desses três momentos, bem como traçar linhas de continuidade inerentes ao longo de seu processo de aplicação e vivência nesse contexto.

Palavras-chave: Antiguidade. Poder. Israel. Judá. Pan-israelismo.

ABSTRACT

The pan-Israelite ideology, originally created in the Kingdom of Israel during the 8th century BC, had the function of providing an entire ideological and legitimizing apparatus for a supposed political union between Israel and Judah, by eliminating the differences between the two kingdoms and exhorting the similarities, in order to create a unified identity. To do so, the memory of a golden era is created, in which Israel and Judah would be united under a prosperous kingdom. Such memory initially develops under the aegis of Northern Israel, which, during the second half of the 8th century BC, had a clear goal of conquering Judah. In a second moment, such memory was appropriated by Judah, aiming to legitimize the conquest of the territories that previously belonged to the Kingdom of Israel, at the end of the 7th century BC, under the government of Josiah (648-609 BC). At this moment, such pan-Israelism was enriched with a whole literary body organized by the Deuteronomist school, in order to create the tradition of a utopic Unified Kingdom between Israel and Judah, governed by the Judaist King David. Finally, the pan-Israelite ideology was essential for the maintenance of the identity formed by the groups exiled from Babylon at the 6th century BC, since the Israelite and Judaist traditions were amalgamated, with the intention of forming what would later be Judaism. This study aims to analyze the internal development of pan-Israelism in the societies of Judah and Israel, as well as to understand its development in the captive community in Babylon. In order for such a study to be carried out, it seeks to understand how those in power made use of that ideological apparatus to legitimize a process of military and territorial conquest, and also to understand how the idea of a unified Pan-Israel became the basis for the nascent exilic Judaism. It seeks to understand the development of pan-Israelism throughout those three moments, as well as to trace the inherent continuity lines throughout its application and experiencing processes in such a context.

Keywords: Antiquity. Power. Israel. Judah. Pan-Israelism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| Figura 1 – Portões de seis câmaras em Gezer, Meguido e Hasor | 25 |
| Figura 2 – Cidades de Siquém e Jerusalém | 29 |
| Figura 3 – Comparação entre a extensão territorial do Israel omrida e o território governado pela monarquia unida | 68 |
| Figura 4 – Região de Dar el-Ghazza no sul do Levante | 78 |
| Figura 5 – Reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II | 81 |
| Figura 6 – Localização dos juízes de Israel | 90 |
| Figura 7 – Judá e as províncias assírias no século VIII a.C. | 100 |
| Figura 8 – Regiões do Reino de Judá | 108 |
| Quadro 1 – Comparação entre um tratado de vassalagem assírio e o Livro do Deuteronômio | 126 |
| Figura 9 – Reino de Judá no período josiânico | 136 |
| Figura 10 – Extensão máxima do Império Babilônico | 156 |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 14 |
| 2 | CRÍTICAS ARQUEOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS | |
| | AO REINO UNIDO DE ISRAEL E JUDÁ | 22 |
| 2.1 | ACHADOS ARQUEOLÓGICOS EM MEGUIDO, GEZER E HASOR | 22 |
| 2.2 | CONTESTAÇÕES ARQUEOLÓGICAS E TEXTUAIS | |
| | À MONARQUIA UNIDA | 25 |
| 2.3 | A DIFERENCIAÇÃO HISTÓRICA ENTRE NORTE E SUL NO LEVANTE | 28 |
| 2.4 | DISCUSSÃO RECENTE SOBRE O PAN-ISRAELISMO | 35 |
| 2.5 | USO DA BÍBLIA COMO FONTE HISTÓRICA | |
| | PARA A HISTÓRIA ANTIGA DE ISRAEL E JUDÁ | 40 |
| 3 | PAN-ISRAELISMO EM ISRAEL | 60 |
| 3.1 | REALIDADE POLÍTICA DO ISRAEL PRÉ-OMRIDA | 60 |
| 3.2 | DINASTIA OMRIDA | 63 |
| 3.3 | DINASTIA DE JEÚ | 69 |
| 3.4 | REINADO DE JEROBOÃO II | 73 |
| 3.5 | PAN-ISRAELISMO SOB JEROBOÃO II | 85 |
| 4 | PAN-ISRAELISMO EM JUDÁ | 96 |
| 4.1 | PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA NO REINO DE JUDÁ | 96 |
| 4.2 | REINADO DE EZEQUIAS | 98 |
| 4.3 | REBELIÃO DE EZEQUIAS CONTRA A ASSÍRIA | 103 |
| 4.4 | REINADO DE MANASSÉS | 106 |
| 4.5 | ESMAECIMENTO DO PODER ASSÍRIO E ADVENTO DO EGITO SAÍTA | 110 |
| 4.6 | REFORMAS DE JOSIAS | 113 |
| 4.7 | A HISTORIOGRAFIA DEUTERONOMISTA COMO | |
| | PROPAGANDA POLÍTICA JOSIÂNICA | 121 |
| 4.8 | REFERÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS EM TORNO | |
| | DAS REFORMAS JOSIÂNICAS | 127 |
| 4.9 | PAN-ISRAELISMO EM JUDÁ | 129 |
| 4.10 | MORTE DE JOSIAS | 136 |
| 5 | PAN-ISRAELISMO NO PERÍODO EXÍLICO | 139 |
| 5.1 | DEBATE HISTORIOGRÁFICO EM TORNO DO EXÍLIO BABILÔNICO | 139 |
| 5.2 | ASCENSÃO DO IMPÉRIO BABILÔNICO | 152 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 5.3 | OCASO DE JUDÁ | 156 |
| 5.4 | OS REMANESCENTES | 169 |
| 5.5 | <i>GÔLĀH</i> | 171 |
| 5.6 | PAN-ISRAELISMO NO EXÍLIO BABILÔNICO | 176 |
| 5.7 | PAN-ISRAELISMO ENTRE OS REMANESCENTES | 182 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 186 |
| | REFERÊNCIAS | 191 |

1 INTRODUÇÃO

Desde a Antiguidade, muito se escreveu sobre a História Antiga de Israel e Judá¹, e isso se deu, sobretudo, pelo fato de uma das principais fontes históricas para o referido tempo histórico, a saber, a Bíblia Hebraica, ter se convertido em um texto sagrado para o judaísmo e para o cristianismo. Por isso, as reflexões acerca da Antiguidade israelita e judaíta, na maioria das vezes, ganharam um cunho apologético e teológico, uma vez que tentavam mostrar como o deus de Israel tinha separado e elegido os israelitas e os judaítas para serem o seu povo, constituindo um verdadeiro “reino de sacerdotes e uma nação santa” (ÊXODO 19,6)². Com o advento do cristianismo, a visão em torno da História dos israelitas e judaítas não mudou muito, porque a História de Israel e Judá e a Bíblia Hebraica se converteram em “Antigo Testamento”, antessala para o “Novo Testamento”, entendido como testemunho da vida de Jesus. Com isso, a História Antiga de Israel e Judá passou a ser vista como um prenúncio da vinda de Cristo³. A partir disso, o estudo da Antiguidade de Israel e Judá, enviesado pelo cristianismo, passou a ser profundamente teleológico.

Seja com base em uma interpretação judaica ou cristã, a História de Israel e Judá foi tida como uma história religiosa ou teológica pela maioria dos estudiosos que sobre ela se debruçaram até meados do século XIX⁴. Só então essa chave epistemológica começa a mudar, com a inclusão de uma hermenêutica mais crítica e até mesmo racionalista nos estudos do referido recorte temporal:

A crítica bíblica alcançou uma posição de relevo no século XIX. Sua perspectiva era racionalista e seu relevo estava na autoria humana da Bíblia e nas circunstâncias históricas que cercaram o desenvolvimento do texto

¹ De maneira geral, optou-se, neste trabalho, por padronizar a grafia dos nomes próprios utilizando sua versão em português, exceto para Javé, em que optamos pela grafia “Iahweh”, por ser mais difundida na literatura. Quando a palavra se encontra numa citação direta, porém, foi preservada a forma usada pelo autor original.

² No presente trabalho, usaremos a tradução da Bíblia de Jerusalém como referencial em todas as passagens bíblicas.

³ Tanto o catolicismo quanto o protestantismo compreendem o “Israel Bíblico” como uma espécie de prefiguração da Igreja. Ou seja, o “antigo” povo de Deus, Israel, seria a antessala para o advento do “novo” povo de Deus, a Igreja. “Na Sagrada Escritura, encontramos uma multidão de imagens interligadas, pelas quais a revelação fala do mistério inesgotável da Igreja. As imagens tiradas do Antigo Testamento constituem variações de uma ideia de fundo, a do ‘Povo de Deus’. No Novo Testamento, todas essas imagens encontram um novo centro pelo fato de Cristo tornar-se a cabeça deste povo, que é, então, seu Corpo” (CATÓLICA, 1999, p. 216).

⁴ “Em certa medida é possível afirmar que um esforço sistemático de pesquisa sobre o Israel antigo teve sua gênese no século XIX dentro da área de estudos bíblicos/teologia alternando-se entre posturas mais críticas e outras mais conservadoras” (BERLESI, 2015, p. 44).

bíblico. Como racionalistas, os estudiosos da Bíblia contestavam sua natureza sobrenatural e sua inspiração. Em virtude de sua inclinação filosófica para o naturalismo, eles modificavam os milagres registrados nas Escrituras mediante explicações. (ZUCK, 1994, p. 60-61)

Somado a essa apreciação mais crítica em torno do estudo da História de Israel e Judá, vemos, no final do século XIX e início do século XX, o advento da arqueologia, que começou a servir como suporte metodológico para a pesquisa bíblica (cf. BERLESI, 2015, p. 45). Aos poucos, as informações bíblicas que não gozavam de um certo amparo da arqueologia e de documentos extrabíblicos passaram a ter sua veracidade questionada pelos estudiosos. Temas como os patriarcas, o Êxodo, a Conquista e o período dos juízes tiveram a sua historicidade fortemente questionada, porque não gozavam de comprovação arqueológica, sendo a Bíblia Hebraica o único documento a falar de forma direta ou indireta sobre tais temas. Ademais, uma leitura atenta de tais narrativas demonstra que a maior parte de seus conteúdos são míticos e a-históricos. Com isso, apesar de algumas resistências, tais narrativas logo foram rejeitadas como historicamente inverificáveis.

Malgrado a essa situação, um tema que parecia resistir a toda e qualquer crítica arqueológica era a monarquia unida de Israel e Judá⁵. Para os estudiosos da primeira metade do século XX, o período da monarquia era o que mais dispunha de informações históricas (cf. BRIGHT, 2014, p. 229). Adicionalmente, como veremos adiante, as evidências arqueológicas pareciam corroborar não só a existência, mas também o poder e o vislumbre da monarquia de Israel e Judá no século X a.C. Diferentemente dos traços claramente míticos presentes nos temas anteriormente citados, “a história de Davi [e seu reino] era uma saga muito realista de manobra política e disputa dinástica” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 175). Por conta do seu caráter “secular”, as narrativas concernentes à monarquia unida foram encaradas como históricas, e pouco se questionava sobre a sua historicidade, pois eram tidas como fontes primárias a esse respeito.

⁵ Por “Monarquia Unida de Israel e Judá”, também chamada de “Reino Unido de Israel e Judá” e “Israel Unido”, entendemos o dito período histórico, compreendido pelo século X a.C., em que os territórios que compreendiam os reinos de Israel e Judá estavam reunidos em um só reino, governados a partir de Jerusalém pela dinastia davídica. Tal período era tido pela historiografia como o momento de maior significação para a História de Israel e Judá (cf. BRIGHT, 2014, p. 229). “Durante séculos, leitores do mundo inteiro consideraram a era de Davi e Salomão [período que compreende o dito Reino Unido] como a era de ouro da história de Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 175). Neste trabalho, ambos os termos, “monarquia unida”, “Reino Unido de Israel e Judá” (ou apenas “Reino Unido”) e, por fim, “Israel Unido”, serão utilizados, portanto, com a mesma intenção e significância, qual seja: a de nos referirmos ao tema do Império Davídico-Salomônico do século X a.C.

Porém, a partir dos anos 1980 do século XX, a historicidade da monarquia unida foi colocada em xeque. Um dos primeiros pesquisadores a questionar a sua historicidade foi o orientalista italiano Giovanni Garbini (1986, p. 44). Depois veio o arqueólogo Israel Finkelstein (1999, p. 48), que, outrora partidário da historicidade do Reino Unido de Israel e Judá, com base em suas pesquisas arqueológicas, passou a rechaçá-la. Além deles, diversos autores contemporâneos classificam o Reino Unido de Israel e Judá como não histórico, fazendo com que os defensores da Monarquia Unida sejam cada vez mais escassos (cf. COELHO e CARMO, 2021, p. 75). A partir disso, passou-se a considerar que os reinos de Israel e Judá eram reinos separados desde as suas origens, sendo a ideia do Reino Unido uma invenção deuteronomista do período josiânico (RÖMER, 2008, p. 122). Dentre os principais argumentos que embasam a inviabilização da monarquia unida como histórica, está o fato de Jerusalém, no século X a.C., período em que geralmente se defende a existência da monarquia unida, ser uma pequena vila que não dispunha de construções monumentais, próprias de reinos desenvolvidos⁶. Como poderia Jerusalém, com o tamanho de que dispunha, ser a sede de um grande reino? É o que questiona, por exemplo, Liverani (2008, p. 134):

Não é fácil, porém, aceitar que uma pequena e pobre cidadezinha [Jerusalém], situada na zona de assentamento mais ralo, pudesse governar um reino que no norte incluía centros importantes como Hasor e Megido, caracterizados por restos de arquitetura monumental e por indicadores de notável florescimento.

⁶ Ainda hoje há pesquisadores que defendem a historicidade do reino unido de Israel e Judá. Todavia, mesmo eles reconhecem que o quadro apresentado pela Bíblia Hebraica dificilmente pode ser entendido como histórico. Dessa maneira, cada um apresenta suas alternativas. Walter Dietrich, em sua *The Early Monarchy in Israel: the tenth century B.C.E.* (2007), defende a historicidade do reino unido, apesar de reconhecer a escassez de fontes para o período. A falta de evidências se daria pelo fato de tal reino ter surgido não nos vales e nas grandes cidades já construídas, mas sim na zona rural palestina (cf. DIETRICH, 2007, p. 138-139). Amihai Mazar, em seu artigo intitulado *Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy* (2010), também defende a existência histórica da monarquia unida, e começa seu argumento demonstrando que, diferentemente do que se defende na interpretação corrente, com base nos achados arqueológicos, a Jerusalém do século X a.C. não era apenas uma aldeia, mas sim uma fortaleza, que poderia, sim, concentrar o poder reinol. As estruturas por ele encontradas foram chamadas de “Fortaleza de Sião” (cf. MAZAR, 2010, p. 45). Apesar de pequena, no século X a.C., Jerusalém poderia ter sido uma cidadela poderosa: “A hipótese de Amihai Mazar é que a monarquia unida deve ser vista a partir do governo carismático de um líder, Davi, que governou um vasto território a partir de sua cidadela em Jerusalém. O alcance de seu governo no território foi garantido por um eficaz poderio militar. Assim, Mazar compara a cidadela de Jerusalém, pequena, mas sólida defensivamente, a um castelo medieval que exercia o controle político em seu entorno. Daí, entender a monarquia unida no século X a.C. estaria mais para a forma pessoal do exercício do poder do que a construção de um império e seus monumentos (cf. MAZAR, 2010, p. 51-52). Ademais, a conquista do poder por Davi teria sido breve em algumas localidades, por isso, a Arqueologia não é capaz de entender os registros. Portanto, a monarquia unida no século X a.C. pode ser descrita como um Estado em um estágio inicial de evolução, longe do Estado rico e amplamente em expansão retratado na narrativa bíblica (cf. MAZAR, 2010, p. 52)” (COELHO e CARMO, 2021, p. 64).

Apesar de contar com uma narrativa que contém um fluxo de caracteres mitológicos menor, a monarquia unida também deve ser caracterizada como a-histórica. Tendo como referência as questões até aqui citadas, a pergunta que guiará a nossa pesquisa é a seguinte: se, historicamente, a monarquia unida não pode ser sustentada, por qual motivo ela ocupa um lugar central nas páginas da Bíblia Hebraica? E depois, se os reinos de Israel e Judá sempre foram separados, por que os textos bíblicos insistem em passar uma ideia de unidade entre eles e suas populações? Qual a origem desse sentimento de unidade? Alguns poderiam defender que os autores dos textos referentes à monarquia unida e à concepção de unidade entre Israel e Judá simplesmente inventaram tais contos. Mas quais seriam as razões que os teriam motivado? Vale lembrar que, na Antiguidade, a atividade escrita era muito restrita e custosa (cf. RÖMER, 2008). Então, é difícil imaginar que os autores dos textos referentes ao Israel Unido tenham inventado tais histórias a troco de nada. Existe um fundamento por trás dessas produções, e isso tem intrigado demasiadamente os estudiosos da História de Israel e Judá, que acabaram por formular diversas teorias com o objetivo de responder a essas questões.

Levando em consideração a problemática aqui exposta, o presente trabalho tem como objetivo responder à questão do motivo de a monarquia unida de Israel e Judá ocupar um lugar tão central nas páginas da Bíblia Hebraica, uma vez que ela foi considerada a-histórica. Além disso, também almejamos versar sobre a origem da concepção de unidade entre israelitas e judaítas. Para nós, a resposta para tal questionamento se encontra na formação de uma ideologia que a historiografia contemporânea chamou de “pan-israelismo”⁷.

O pan-israelismo pode ser definido como a concepção ideológica de uma unidade cultural, étnica, política e religiosa existente entre os reinos de Israel e Judá durante a Antiguidade. Tal ideologia seria a principal razão pela qual Israel e Judá se consideravam um só povo. Além disso, o pan-israelismo foi o que abriu as portas para o desenvolvimento do mito do reino unido de Israel e Judá, que veio para coroar o processo de identificação unitária entre tais reinos. Uma vez que muitos dos textos que compõem a Bíblia Hebraica foram escritos durante ou depois da solidificação de tal ideologia, isso fez com que a imagem de unidade entre Israel e Judá, coroada pelo mito do reino unido, fosse tão evidente. A partir de tais premissas, surgem outras questões, relacionadas a como, onde e por que a ideologia pan-

⁷ Por mais que o termo “pan-israelismo” seja contemporâneo, o sentimento a que ele remete, ou seja, o senso de unidade entre israelitas e judaítas, pode ser verificado na Antiguidade de Israel e Judá.

israelita teve início e sobre quais foram os seus desenvolvimentos até o “nascimento” do mito do reino unido.

Tendo todas essas colocações em mente, defendemos neste trabalho a seguinte estrutura de desenvolvimento para a questão: o pan-israelismo teria se formado a partir do recorrente contato histórico que Israel e Judá tiveram ao longo de suas histórias, mas sobretudo a partir de três momentos: em Israel no século VIII a.C., em Judá no século VII a.C., e no Exílio Babilônico no século VI a.C. Cada uma das temporalidades citadas seriam “fases” de desenvolvimento da ideologia pan-israelita.

Primeiramente, a ideologia pan-israelita surgiu no reino de Israel, sobretudo no reinado de Jeroboão II (782 a.C.-753 a.C.), no século VIII a.C., momento em que Israel era suserano de Judá. Posteriormente, essa ideologia foi levada para Judá, por ocasião da capitulação de Israel perante o Império Assírio em 722 a.C., quando diversos israelitas, para fugirem da destruição, dirigiram-se para lá. Nesse momento, Judá se tornou um reino pan-israelita (cf. KAEFER, 2016, p. 122), pois passou a contar com uma população heterogênea de israelitas e judaítas, o que ocorreu durante o reinado de Ezequias (726-697 a.C.). Houve uma simbiose de tradições israelitas e judaítas, o que fortaleceu o ideário unitário entre Israel e Judá.

Durante o reinado de Josias (641-609 a.C.), o rei quis se valer da “liberdade” experimentada por Judá por ocasião da crise vivenciada pela Assíria e tentou expandir seus domínios em direção aos territórios que haviam pertencido a Israel antes do fim do reino em 722 a.C. Para legitimar tal pretensão, Josias e seus partidários não só se basearam na concepção de unidade entre Israel e Judá, mas também criaram o mito do reino unido de Israel, um reino que teria existido no século X a.C., e que além de compreender os territórios de Israel e Judá, havia sido governado por Davi, fundador da dinastia que governava Judá. Nesse sentido, Josias não estaria conquistando um território, mas reconquistando aquilo que era seu por direito.

No início do século VI a.C., o reino de Judá conheceu seu fim político graças às incursões babilônicas. Mas a comunidade que foi exilada, objetivando manter sua identidade, cultura e religião, fortaleceu os laços tradicionais e culturais de Judá, o que fez a concepção pan-israelita de união entre os dois povos ser corroborada. Com isso, houve o aprimoramento da ideologia pan-israelita, uma vez que os judaítas exilados, assim como os remanescentes, passaram a se considerar, de modo efetivo, como Israel. Esse termo perdeu o seu sentido geográfico e histórico, assumindo um sentido religioso e étnico.

De igual modo, entre os remanescentes que ficaram em Judá, o sentimento pan-israelita também floresceu, sobretudo pelo fato de a província babilônica de Judá ter sido governada a partir do território de Benjamin e profundamente influenciada, em termos religiosos, pelo

santuário de Betel. Isso proporcionou uma simbiose de tradições israelitas e judaítas por parte dos remanescentes, que passaram a ter, ainda mais, uma consciência pan-israelita.

A ideologia pan-israelita não surgiu de maneira homogênea, mas sim através de um processo heterogêneo, uma vez que se consolidou pouco a pouco, ao longo de temporalidades distintas, servindo também a objetivos distintos e sendo empregada ora por Israel, ora por Judá, ora pelos exilados, ora pelos remanescentes, muitas vezes de forma simultânea e até mesmo concorrente. Decerto, o pan-israelismo se tornou tão evidente na cultura de Israel e Judá e na Bíblia Hebraica por conta de sua capacidade de adaptação em ambientes políticos, sociais e culturais diversos, convertendo-se em um ponto comum de reflexão que hoje nos permite abordar a Antiguidade de Israel e Judá.

Com base no que foi acima apresentado, o presente trabalho procura conceber a origem histórica do conceito de Pan-Israel, ou Israel Unido, assim como o sentimento de unidade entre Israel e Judá, que foi a base para que esse conceito pudesse se desenvolver. Em prol de alcançar os resultados esperados, organizamos a presente pesquisa em cinco capítulos, a começar por esta introdução, considerada o primeiro capítulo.

Em seguida, no segundo capítulo, apresentamos um debate teórico a partir da apresentação histórica e arqueológica das questões em torno da historicidade do reino unido de Israel e Judá. Demonstramos como a arqueologia, apesar de parecer, no início do século XX, confirmar a existência histórica da monarquia unida de Israel e Judá no século X a.C., depois inviabilizou essa hipótese. Além disso, ainda no segundo capítulo, fazemos uma discussão historiográfica acerca do pan-israelismo e da forma como a historiografia atual trata o conceito, para possibilitar um entendimento melhor da Antiguidade de Israel e Judá. Por fim, o segundo capítulo traz, ainda, uma seção na qual são debatidas as possibilidades e metodologias de entendimento da Bíblia Hebraica como fonte histórica pertinente para o historiador que estuda a História Antiga de Israel e Judá.

A partir do terceiro capítulo, seguimos o caminho da estrutura proposta anteriormente e analisamos cada uma das fases identificadas no “nascimento” da ideologia pan-israelita nos reinos de Israel e Judá. Assim, nesse terceiro capítulo, abordamos os aspectos relativos a Israel e demonstramos como, desde a época pré-omrida, Israel já estabelecia contato com Judá por meio de tentativas de dominação. Durante o reinado da dinastia omrida, Judá era vassalo de Israel, e uma rainha israelita, Atália, chegou a reinar em Judá por 11 anos, o que demonstra a influência omrida em Judá. Posteriormente, discutimos o reinado de Jeroboão II e a forma como o referido rei criou mecanismos ideológicos, com base nas tradições de Israel, para legitimar a vassalagem de Judá para com Israel e fundamentar uma união entre os dois reinos a partir de

Samaria. Os estratos pré-deuteronomistas das tradições israelitas, como a de Josué, a da Arca e a dos salvadores (juizes), deixam claro o quanto elas foram usadas no reinado de Jeroboão II para expressarem o ideal pan-israelita.

No quarto capítulo, versamos sobre como o pan-israelismo se desenvolveu em Judá. Para isso, de início, apontamos o processo de formação política de Judá, visto que, enquanto Israel se tornou um reino desenvolvido já no século IX a.C., o reino judaíta só se desenvolveu no final do século VIII a.C. Por isso, durante a primeira parte de sua história política, Judá foi vassalo de reinos mais desenvolvidos, sobretudo de Israel. Mas, no final do século VIII a.C., Israel deixa de existir, graças às incursões assírias, e Judá, ao receber um alto fluxo de refugiados israelitas, consegue se desenvolver como reino. Ezequias se aproveitou disso para criar uma consciência interna pan-israelita, pois tentou integrar os israelitas recém-chegados a Judá aos judaítas que ali habitavam, para criar um reino heterogêneo.

No reinado de Josias, o processo ideológico pan-israelita se desenvolveu de forma mais “completa”. O rei não desejava apenas criar uma consciência pan-israelita interna, mas também absorver os territórios outrora pertencentes a Israel em Judá. Para isso, criou o mito do reino unido, segundo o qual Israel e Judá, em suas origens, eram ambos governados por Davi, fundador da dinastia davídica, que então governava em Jerusalém. Com isso, os territórios reivindicados por Josias seriam legitimamente de Judá. Assim como Jeroboão II tentou fundamentar a união entre Israel e Judá a partir de Samaria, agora se busca essa união a partir de Judá. Considerando que, nesse momento, a atividade escrita estava mais desenvolvida, a ideologia pan-israelita empregada no reinado de Josias por Judá ganhou uma formação literária coerente que expressava seus ideais políticos e religiosos:

Os fiéis defensores de YHWH legariam um testamento inteligente, que manteria vivas suas ideias. Uma coleção atemporal de textos hebraicos, expressando sua visão da história e esperanças para o futuro, seria seu notável monumento. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 368)

Essa formação literária ficou conhecida como historiografia deuteronomista, usada como literatura de propaganda no período josiânico.

No quinto capítulo, tratamos da forma como o pan-israelismo se desenvolveu durante o período exílico. Iniciamos com uma discussão acerca da historicidade do Exílio Babilônico, visto que, ao longo dos últimos anos, tem havido um forte debate entre os acadêmicos sobre esse tema. Posteriormente, reconstruímos o processo de decadência de Judá depois da morte de Josias em 609 a.C., que levou o reino ao ocaso perante a Babilônia. Nabucodonosor, rei da

Babilônia, como era costume dos grandes impérios mesopotâmicos, levou a elite intelectual de Judá cativa para o seu reino. Na Babilônia, eles não eram escravos, mas eram trabalhadores dependentes da coroa. Os babilônicos permitiram aos judaítas se organizarem em comunidades que lutavam para manter sua identidade e cultura. Com isso, eles se valeram da ideologia pan-israelita para fortalecer ainda mais sua identidade cultural.

A partir desses quatro capítulos, sobretudo dos três últimos, buscamos demarcar historicamente a origem do pan-israelismo e a forma como em diferentes contextos, fossem de hegemonia de Israel, de Judá ou de decadência de ambos, o pan-israelismo serviu como ponto comum de apelação para a unidade entre israelitas e judaítas. O objetivo final disso era fortalecer os governos e grupos que fizeram uso de tal ideologia para responder aos desafios que cada tempo histórico impunha. O fruto natural do pan-israelismo foi a criação do mito do reino unido, pois a construção de um passado utópico de união entre Israel e Judá refletia as pretensões do presente em que o pan-israelismo estava em voga. Outro ponto importante a ser destacado é que cada uma das “fases” serviu de “degrau” para outra, uma vez que cada uma das experiências trazidas enriqueceu e colaborou com a concepção unitária entre Israel e Judá, cada uma a seu modo, fazendo com que o pan-israelismo não seja apenas de Judá ou apenas de Israel, mas de ambos os reinos, ambas as sociedades e ambos os povos.

2 CRÍTICAS ARQUEOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS AO REINO UNIDO DE ISRAEL E JUDÁ

2.1 ACHADOS ARQUEOLÓGICOS EM MEGUIDO, GEZER E HASOR

Ao estudarmos a História Política de Israel e Judá na Antiguidade, um dos primeiros pontos considerados é a monarquia unida de Davi e Salomão. O Reino Unido de Israel e Judá era um dos temas que gozavam de maior confiabilidade histórica por parte dos estudiosos que se debruçavam sobre a História de Israel e Judá. Isso se dava por dois motivos principais: num primeiro momento, tal como veremos, os achados arqueológicos em Meguido, Gezer e Hasor pareciam confirmar a atividade construtora de Salomão no século X a.C., período no qual se convencionou alocar cronologicamente a monarquia unida. Além disso, os textos bíblicos referentes à monarquia unida, sobretudo as narrativas da ascensão (cf. 1SAMUEL 16-2 SAMUEL 5) e sucessão de Davi (cf. 2SAMUEL 9-20 e 1REIS 1-2), por seu caráter aparentemente secular e histórico, eram tidos como documentos fidedignos do Reino Unido, sendo pouco questionados em seu conteúdo. Ademais, considerava-se que tais textos tinham sido compostos ainda durante a existência do Reino Unido de Israel e Judá, corroborando ainda mais a sua autenticidade:

[A narrativa sobre a sucessão de Davi] constituiu a base da teoria de que a escrita tinha surgido na época da Monarquia Unida. [...] sendo geralmente atribuída a um membro da corte de Davi, tendo sido supostamente escrita nos primeiros anos do reinado de Salomão. (SETERS, 2008, p. 289)

Segundo o relato bíblico, o chamado “Império Davídico-Salomônico” se estendeu do rio Eufrates, na Mesopotâmia, até a fronteira com o Egito (cf. 1REIS 4, 21)⁸. Desse modo, teria sido o momento de maior prosperidade política, econômica e social de Israel, sendo louvado pela Bíblia Hebraica como um “reino modelo” (cf. LIVERANI, 2008, p. 57): “a população de Judá e de Israel era grande, tão numerosa como a areia que está na praia do mar; comiam,

⁸ Segundo o arqueólogo israelense Israel Finkelstein (2021a), duas tradições bíblicas coexistem no que diz respeito à extensão territorial dos reinos de Davi e Salomão. A primeira retrata o Reino Unido como um “pequeno império” que se estendia do Eufrates no Norte até a fronteira do Egito no Sul (cf. 1 REIS 5, 1). A segunda, mais moderada, considera os territórios do Reino Unido de Israel e Judá como de “Dã a Bersabeia”, que são as áreas mais ao norte de Israel e as áreas mais ao sul de Judá, respectivamente (cf. 2SAMUEL 3, 10). A segunda tradição é a mais aceita pelos historiadores adeptos da monarquia unida, porque está mais alinhada com a realidade política do Levante durante a existência dos reinos de Israel e Judá.

bebiam e viviam felizes” (2REIS 4,20). O texto bíblico também é enfático em demonstrar as riquezas do rei Salomão: “o peso do ouro que chegava para Salomão era de seiscentos e sessenta e seis talentos de ouro [...] Nada de semelhante se fez em reino algum” (2 REIS 10,14.20). Uma das principais características desse suposto império é a união entre os territórios de Israel e os de Judá, sendo que as bases do governo e da religião estariam alocadas em Jerusalém e a dinastia reinante seria a davídica.

O quadro apresentado pela Bíblia Hebraica parecia ser confirmado pelos achados arqueológicos. Em 1Reis 9,15, afirma-se que o rei Salomão construiu as cidades de Hasor, Meguido e Gezer. A partir desse quadro delineado pela Bíblia Hebraica, seria razoável argumentar que o domínio de Salomão se estendeu para o norte da Palestina, confirmando a existência da monarquia unida. Nas décadas de 1920 e 1930, a cidade de Meguido foi escavada pelo Instituto Oriental da Universidade de Chicago, e logo essa cidade foi atribuída a Salomão. Não somente o achado da cidade era importante, mas também o seu conteúdo:

[Meguido] continha dois conjuntos de grandes prédios públicos, cada um formado por uma série de câmaras longas, ligadas umas às outras numa fileira. Cada uma das câmaras individuais dividia-se em três corredores estreitos, separados um do outro por uma divisória de paredes baixas de pilares de pedra e cochos. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 192)

Os estudiosos da Universidade de Chicago logo deduziram que essas construções eram estábulos pertencentes ao rei Salomão, usando como referência o texto de 1Reis 9,19, no qual se encontra a informação de que Salomão construiu estábulos para cavalos em suas cidades-armazéns. A partir disso, poderíamos concluir que a atividade construtora de Salomão estava prosperando na região norte do Levante.

Em 1950, o Reino Unido de Israel pareceu ganhar uma segunda comprovação arqueológica com as contribuições do arqueólogo israelense Yigael Yadin⁹, que escavou a cidade de Hasor. Ali, Yadin encontrou uma arquitetura muito semelhante à descoberta pela Universidade de Chicago em Meguido. Yadin comparou os seus achados, as descobertas dos

⁹ A pesquisa arqueológica de Yigael Yadin tinha não só uma intenção religiosa, a de confirmar arqueologicamente o que a Bíblia Hebraica trazia como informação, mas também um fundo político. Yigael Yadin é símbolo de uma arqueologia nacionalista israelense, que tinha como objetivo “comprovar o direito de pertença a terra [dos israelenses do recém-criado Estado de Israel], pois, de acordo com a tradição judaica, ela havia sido doada por Deus aos patriarcas de Israel, assim, a preocupação dos arqueólogos era chegar até o estrato de ocupação israelita para atestar tal herança” (BERLESI, 2015, p. 48). Yadin escavou Hasor com o patrocínio e apoio do então primeiro-ministro de Israel, David Ben-Gurion, e suas descobertas serviram como base para as ambições políticas de formação de uma identidade nacional moderna com base no passado (cf. BERLESI, 2017, p. 111).

americanos e as escavações do arqueólogo britânico R. A. Stewart Macalister, que explorou Gezer no início do século XX, e concluiu que as três cidades foram de fato construídas pelo rei Salomão, pois continham uma arquitetura muito semelhante entre si¹⁰. Isso parecia evidente, também, devido aos achados arqueológicos dos “portões de seis câmaras”, encontrados em Meguido, Hasor e Gezer (Figura 1); por sua semelhança, eles indicavam terem sido construídos por um mesmo Estado¹¹, ou seja, o Reino de Israel. Tais construções, além de parecerem comprovar a presença de Salomão no Norte, também advogavam que o Reino Unido de Israel e Judá era um Estado plenamente desenvolvido, gozando principalmente de um sistema monumental de construção pública:

[...] a full-blown state is characterized by a well-stratified society, one directed by a specialized public administration led by a ruling stratum which extends beyond the immediate kinship circles of the ruler. Writing systems are characteristic of full-blown states as are organized industrial production and the erection of monumental structures that serve both propaganda and legitimization goals as well as practical functions. (FINKELSTEIN, 1999, p. 39)¹²

Dessa maneira, por meio da construção monumental, seria coerente argumentar que Salomão governava um Estado forte, próspero e organizado, como descrito nas páginas da

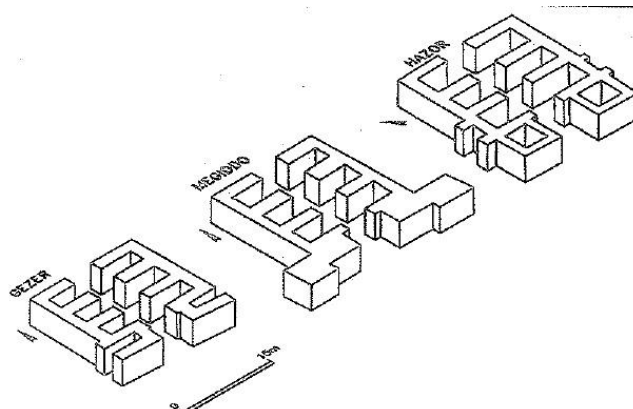
¹⁰ Vale destacar que o próprio Yigael Yadin confessa que o texto bíblico teve um peso determinante na sua identificação dos achados de Hasor, Meguido e Gezer com a atividade construtora de Salomão: “nossa decisão de atribuir essa camada a Salomão foi baseada principalmente em uma passagem de 1 Reis, a estratigrafia e a cerâmica. Mas quando em adição encontramos nesse estrato um portão de seis câmaras e duas torres conectado a uma parede casamata idêntica em planta e medida com o portão em Megiddo, tínhamos certeza de que havíamos identificado com sucesso a cidade de Salomão.” (YADIN, 1970, p. 67).

¹¹ O termo “Estado” foi usado de forma pacífica no presente trabalho para fazer referência à organização política e organizacional que regia as sociedades no mundo antigo. Nas palavras de Bobbio (2007, p. 66), “Estado” pode ser definido como: “a máxima organização de um grupo de indivíduos sobre um território em virtude de um poder de comando”. Sendo assim, quando usamos o termo “Estado”, estamos nos referindo ao aparato de poder que exerce controle, não só no âmbito político, mas também no âmbito religioso, cultural e econômico, sobre um determinado território. Não se deve, portanto, confundir a organização política da Antiguidade com o desenvolvimento do termo “Estado” a partir do século XIX, que representa a entidade que estrutura e administra uma nação soberana (Estado-Nação). A escolha por usar “Estado” no presente trabalho, além de questões didáticas, deve-se ao fato de que nossos principais teóricos fazem uso do termo para se referir às organizações políticas da Antiguidade. O Estado pode ser identificado, antes de tudo, como um poder centralizado (cf. BOBBIO, 2007, p. 76).

¹² “Um estado plenamente desenvolvido é caracterizado por uma sociedade bem-estratificada, dirigida por uma administração pública especializada liderada por um estrato governante que se estende para além dos círculos de parentesco imediatos do governante. Sistemas de escrita também são características de estados plenamente desenvolvidos, assim como produção industrial organizada e construção de estruturas monumentais que atendem tanto a objetivos de propaganda quanto de legitimação, além de funções práticas.” As traduções de todas as citações em língua estrangeira, apresentadas em nota, são nossas.

Bíblia Hebraica: uma verdadeira “era de ouro”. Isso seria um caso excepcional em que a arqueologia corroboraria a existência da grande monarquia unida de Israel e Judá tal como descrita na Bíblia Hebraica.

Figura 1 – Portões de seis câmaras em Gezer, Meguido e Hasor



Fonte: FINKELSTEN e SILBERMAN (2003, p. 195).

2.2 CONTESTAÇÕES ARQUEOLÓGICAS E TEXTUAIS À MONARQUIA UNIDA

A teoria surgida das descobertas em Meguido, Gezer e Hasor, que parecia fascinante, começou a apresentar problemas, porém. A primeira dificuldade é que, se, por um lado, na periferia do “império” parecia haver um grande desenvolvimento, como testificado por essas cidades, no centro, em Jerusalém, a arqueologia não conseguiu achar nada de significativo que datasse do século X a.C., que pudesse caracterizá-la como sendo a capital de um vasto reino. Como poderia um Estado se preocupar com desenvolver a periferia e não o centro?

Outra questão levantada foi que uma arquitetura muito semelhante (denominada de *bit hilani*) à encontrada nas três cidades atribuídas a Salomão aparece em outras regiões do Levante, mas em um período posterior ao século X a.C., mais especificamente no século IX a.C., ou seja, posterior a Salomão (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 197). Os arquitetos de Salomão poderiam ter conhecimento de uma técnica arquitetônica cerca de 100 anos antes de seus vizinhos? Com o auxílio de carbono 14, chegou-se à conclusão de que as construções nas três referidas cidades, que outrora tinham sido atribuídas ao século X a.C., na verdade eram do século IX a.C. (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 198). Em outras palavras, datavam de um século depois da existência da suposta monarquia unida, momento em que o rei Acab, da dinastia omrida, governava sobre Israel. Isso fez com que a historiografia chegasse à conclusão de que tais construções são provavelmente do período omrida (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 256).

Depois que um dos principais argumentos arqueológicos em torno da existência e do esplendor da monarquia unida caiu por terra, alguns estudiosos desenvolveram críticas à historicidade do Reino Unido, levando muitos acadêmicos a duvidar de sua existência. Uma das primeiras críticas à monarquia unida foi no âmbito textual. A Bíblia Hebraica é o principal documento histórico que fundamenta a monarquia unida, mas começou-se a questionar se o texto bíblico serviria mesmo como informação confiável para esse período.

Diante disso, pode-se dizer, então, que a crítica ao Reino Unido teve duas principais vertentes, quais sejam: (i) a falta de evidências arqueológicas do Reino Unido, que acentuou o questionamento por parte dos arqueólogos sobre um reino de tamanha magnitude; (ii) a vertente bíblica, em que os erros e contradições inerentes ao texto bíblico começaram a ser levados em conta, assim como a distância cronológica entre os fatos narrados e a escrita, o que fez com que o texto bíblico deixasse de ser compreendido como uma fonte primária para a monarquia unida.

Durante a primeira metade do século XX, os textos que narram a ascensão de Davi ao trono, 1 Samuel 16-2 Samuel 5, e a sua sucessão, 2 Samuel 9-20 e 1 Reis 1-2, eram tidos como verdades históricas, além de serem entendidos como documentos primários para o período do Reino Unido. Eles teriam sido escritos na mesma época, ou, no máximo, poucos anos depois dos acontecimentos que remetem ao reinado do rei Salomão, num período que ficou conhecido pela historiografia como “iluminismo salomônico”¹³. Segundo essa teoria, com as novas riquezas adquiridas graças às expansões de Davi e com a administração reinol, atribuída a Salomão, a escrita teria se difundido em Israel (cf. NOTH, 1966, p. 204). Com isso, alguns textos sobre a monarquia unida de Israel e Judá seriam desse momento histórico. Daí o caráter secular de tais narrativas, pois, em tal período, teria surgido em Israel uma “intelectualidade muito moderna” (RAD, 1975, p. 316-317)¹⁴. Como teriam sido escritos praticamente ao mesmo tempo em que os fatos ocorreram, os textos em questão se constituiriam como fontes históricas confiáveis para a monarquia unida.

O quadro apresentado até aqui começou a ser fortemente questionado quando se verificou que a escrita se difundiu em Israel e em Judá apenas no século VIII a.C. (cf.

¹³ Martin Noth (1966), assim como Gerhard von Rad (1975), considerava a Estória da Ascensão de Davi, assim como a Estória da Sucessão de Davi, como obras históricas, por terem sido escritas “logo depois dos acontecimentos ali registrados” (SETERS, 2008, p. 235).

¹⁴ De acordo com John Van Seters (2008), a concepção de Rad (1975) sobre o surgimento, no século X a.C., de um “iluminismo” literário é totalmente contrário ao contexto histórico geral do Levante no período: “como Israel poderia ter recebido ‘um mundo de ideias seculares’ e adotado uma postura profana diante do passado, se esta tendência não se evidencia nos reinos vizinhos e nem no Egito, a suposta fonte do conhecimento israelita da época?” (SETERS, 2008, p. 233).

FINKELSTEIN, 2015a, p. 142)¹⁵. Portanto, no período do dito Reino Unido, não seria possível ter ocorrido o chamado “iluminismo salomônico” (cf. SETERS, 2008, p. 319), supostamente responsável pela formação dos textos concernentes ao nascimento da monarquia unida de Israel, posto que o surgimento da escrita em Israel e em Judá é muito posterior. A historiografia classificou que os textos que tratam do Reino Unido também são posteriores ao século X a.C., e não seus contemporâneos (cf. RÖMER, 2008, p. 96; ZABATIERO, 2013, p. 108-109), tendo começado a circular provavelmente do século VII a.C. Assim, entendermos as narrativas concernentes ao surgimento da monarquia unida não mais como documentos primários, mas como secundários¹⁶. Como veremos a seguir, a composição de tais textos referentes à monarquia unida é fortemente ideológica, tentando reproduzir no passado, século X a.C., uma realidade política e social que estava se configurando no século VII a.C., com o objetivo de legitimá-la¹⁷.

Passemos agora à segunda crítica em torno dos textos referentes ao Reino Unido no sentido de que não constituiriam um documento confiável para o século X a.C. O italiano Giovanni Garbini, em seu livro *Storia e ideologia nell’Israele antico* (1986), foi um dos primeiros estudiosos a duvidar da existência de uma monarquia grande e próspera que compreendesse os territórios de Israel e Judá no século X a.C. (cf. COELHO e CARMO, 2021, p. 66).

Garbini elencou diversas contradições relativas ao Reino Unido presentes no texto bíblico. Um dos exemplos mais gritantes apresentados pelo estudioso italiano paira sobre a

¹⁵ Para mais informações a esse respeito, cf. SCHMID, 2021.

¹⁶ De acordo com Haroldo Reimer (2013, p. 68), os textos bíblicos devem ser classificados como fontes secundárias. Porém, a classificação do texto bíblico como fonte primária ou secundária depende de o que o historiador está pesquisando. No caso acima referido, se queremos usar o texto bíblico para termos um vislumbre da realidade histórica em torno da suposta monarquia unida de Israel e Judá, ele se constitui como fonte secundária, uma vez que foi posto por escrito em uma época posterior ao evento por ele elucidado. Porém, se quiséssemos usar o mesmo texto para compreender o período histórico em que ele está inserido, se constituiria como uma fonte primária.

¹⁷ [...] “Podemos definir Legitimidade como sendo um atributo do Estado, que consiste na presença, em uma parcela significativa da população, de um grau de consenso capaz de assegurar a obediência sem a necessidade de recorrer ao uso da força, a não ser em casos esporádicos. É por essa razão que todo poder busca alcançar consenso, de maneira que seja reconhecido como legítimo, transformando a obediência em adesão. A crença na Legitimidade é, pois, o elemento integrador na relação de poder que se verifica no âmbito do Estado” (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 1998, p. 675). Ao aplicarmos o conceito teórico de legitimidade política de Norberto Bobbio, compreendemos que, tal como será visto posteriormente, o Reino de Judá, no século VII a.C., buscou ratificar suas ações com base no aparato cultural e “histórico”, e isso está refletido na produção textual daquele período. Por isso, mais que serem entendidos como produtos do século X a.C., os textos referentes à monarquia unida, como a Estória da Ascensão e a Estória da Sucessão de Davi, são, em sua maioria, fruto do reinado de Josias (640-609 a.C.) (cf. RÖMER, 2008).

famosa história do combate entre Davi e Golias. Enquanto o texto de 1 Samuel 17 mostra que Davi derrotou o temido gigante filisteu, em 2SAMUEL 21,19 há uma contradição dessa informação, porque ali se apresenta que o carrasco de Golias foi Elanã (cf. GARBINI, 1986, p. 43). “Tal contradição mostra que a principal fonte histórica para a monarquia unida, a saber, a Bíblia Hebraica, não é tão confiável assim, pois apresenta contradições internas e acréscimos posteriores” (COELHO e CARMO, 2021, p. 66). Garbini argumentou, ainda, que a história de Davi e Golias não é historicamente confiável, assim como as demais narrativas em torno da monarquia unida (GARBINI, 1986, p. 44). Isso fez com que a principal documentação em torno do Reino Unido de Israel e Judá caísse em descrédito.

2.3 A DIFERENCIAÇÃO HISTÓRICA ENTRE NORTE E SUL NO LEVANTE

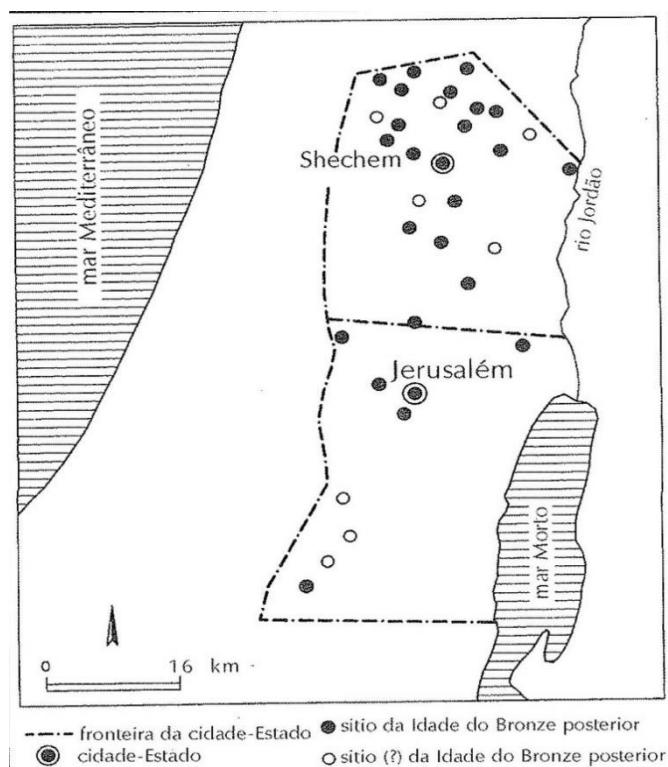
O Reino Unido começou a ser colocado em dúvida primeiramente no âmbito textual, mas arqueologicamente também sofreu diversos “ataques”. De acordo com os estudiosos Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 208), “não há nenhuma evidência definitiva da existência histórica de uma enorme monarquia unificada, centralizada em Jerusalém, que abrangesse toda terra de Israel”. Ou seja, os autores concebem que arqueologicamente não haveria nenhuma evidência da existência histórica de uma grande monarquia no Levante durante o século X a.C. Isso se tornou ainda mais evidente com as pesquisas arqueológicas efetuadas na Palestina durante os anos 80 do século XX. O resultado a que essas pesquisas chegaram foi o de que, no planalto do Levante, antes mesmo da emergência dos reinos de Israel e Judá, já existiam duas sociedades separadas e muito distintas entre si, uma ao norte e outra ao sul, as quais ocupavam aproximadamente a região que posteriormente comportaria os reinos de Israel e Judá (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 213).

Antes da emergência dos reinos de Israel e Judá, o sistema de governo predominante na Palestina era uma fragmentação política, porquanto havia diversas cidades-estados¹⁸, que contavam com um centro urbano e rural (cf. LIVERANI, 2008, p. 32). Ademais, as pequenas cidades-estados palestinas tinham “um ‘rei’ em seu palácio com um círculo de dependentes

¹⁸ Para a realidade política e social do Levante durante os períodos do Bronze Médio (2000-1550 a.C.) e do Bronze Recente (1550-1180 a.C.), Liverani considera que o termo apropriado não seria “cidade-estado”, pois há sobre esse termo uma forte carga ideológica e historiográfica que faz com que logo se pense nas *póleis* gregas. Liverani propõe termos como “estado cantonal” ou “pequeno reino”, com o objetivo de quebrar essa forte carga ideológica (cf. LIVERANI, 2008, p. 32). Por questões didáticas, manteremos o termo “cidade-estado”, salientando a diferenciação entre a realidade cananea e a realidade grega.

diretos: artesãos, guardas e servidores” (LIVERANI, 2008, p. 33). A maioria das cidades estava alocada na região da planície do Levante, enquanto no planalto havia duas cidades-estados predominantes: Jerusalém e Siquém (cf. LIVERANI, 2008, p. 118). Jerusalém ficava na parte sul do planalto levantino, e Siquém, na parte norte. A linha divisória entre as duas cidades serviria, posteriormente, como fronteira entre os reinos de Israel e Judá (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 215). A Figura 2, a seguir, mostra essa configuração:

Figura 2 – Cidades de Siquém e Jerusalém



Fonte: FINKELSTEIN e SILBERMAN (2003, p. 216)¹⁹.

Enquanto a região mais ao norte, Siquém, era mais povoada e complexa, gozando de um número maior de assentamentos e vilas – tal como se pode ver no mapa acima –, o Sul era pouco desenvolvido e povoado, com um número muito limitado de assentamentos. Podemos perceber que, mesmo antes da emergência dos reinos de Israel e Judá, as cidades de Siquém e Jerusalém já encarnavam em si a diferenciação regional entre Norte e Sul, quebrando qualquer hipótese favorável a uma unidade prévia entre tais regiões.

¹⁹ O mapa acima retratado demonstra de forma imagética a separação entre Norte e Sul no século XIV a.C. (período de Amarna), ou seja, 400 anos antes do surgimento dos reinos de Israel e de Judá. Conseguimos conceber que, muito antes do surgimento desses reinos, as regiões que os abrigariam eram distintas e separadas.

A diferenciação entre as regiões norte e sul também pode ser percebida a partir do ecossistema²⁰. Enquanto o Sul, região que abrigaria posteriormente o Reino de Judá, era mais isolado, por conta da sua formação montanhosa e de solo rochoso, a região norte tinha um terreno mais fértil, fazendo com que fosse propícia à agricultura (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 217). Além de ser propícia ao cultivo, a região de Israel estava aberta ao contato com as regiões oeste, norte e leste (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 42-43)²¹. A situação em torno da fertilidade influenciou o desenvolvimento posterior dos reinos: enquanto Israel, que estava alocado na região mais ao norte, era muito fértil, Judá não gozava de tamanha prosperidade. No final do século X a.C. e início do século IX a.C., a região de Judá era marginal e ainda não tinha experimentado um estágio inicial de centralização e desenvolvimento, o que pode ser percebido na condição da sua principal cidade: “Jerusalém não passava de uma modesta aldeia na época de Davi, Salomão e Roboão [século X a.C.]”²² (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 220) e não poderia ter sido a base de um império da magnitude descrita na Bíblia Hebraica²³.

De acordo com a arqueologia, os primeiros daviditas que governaram Jerusalém não estenderam seus domínios para o Norte. Inicialmente, eles dominaram apenas a própria Jerusalém e um pequeno território no seu entorno, nada mais que isso: “o reino de Davi e Salomão foi governado de um humilde assentamento em Jerusalém” (FINKELSTEIN, 2010, p. 20). Como discutido anteriormente, não faria sentido Salomão investir no desenvolvimento do

²⁰ O teólogo americano Norman Gottwald (1988, p. 47) mostra que até a frequência pluvial era diferente nas regiões norte e sul: “as chuvas vitais desprendiam-se do Mediterrâneo desde meados de outubro até começos de abril, caindo mais copiosamente no norte do país e diminuindo notavelmente em direção do sul”.

²¹ “Israel estava, portanto, fisiograficamente aberto ao comércio e influência cultural da costa fenícia, o mundo arameu e os centros neo-hititas; foi densamente assentada e de natureza mais urbana. Em contraste, Judá era isolado, rústico e fechado, com grande componente pastoril até o século VIII a.C. [...] No nível mais geral, a população de Israel era heterogênea: ‘israelitas’ nas terras altas, ‘cananeus’ nas terras baixas, ‘fenícios’ ao longo da costa norte e ‘arameus’ nas fronteiras leste e norte. Em contraste, a população de Judá era homogênea, composta de grupos sedentários locais diversos com raízes em um passado pastoril” (FINKELSTEIN, 1999, p. 43-44).

²² Para uma visão contrastante, cf. Mazar (2010).

²³ Os arqueólogos Ze’ev Herzog e Lily Singer-Avitz (2004, p. 235-236) defendem que as terras altas de Judá, incluindo Jerusalém, desempenharam um papel secundário no seu processo de formação enquanto reino. “Os centros administrativos expostos em Laquis [região de Safelá, a oeste de Judá], Berseba e Arad [vale de Bersabeia, no Sul] fornecem um testemunho sólido para o surgimento de uma elite gerencial capaz de empreender projetos de grande escala como erguer cidades e fortalezas planejadas, construção de sistemas de fortificação e corte de reservatórios de água” (HERZOG e SINGER-AVITZ, 2004, p. 236). Essa realidade não é encontrada nas terras altas, que tinham uma ocupação muito fraca no século X a.C.

interior do “império” e não em seu centro, visto que Jerusalém, no século X a.C., era uma pequena cidade e não a sede de uma grande monarquia unida.

Não obstante, a região norte se desenvolvia, e o território de Israel caminhava a passos largos para se tornar um Estado plenamente desenvolvido, sobretudo durante o reinado da dinastia omrida²⁴:

Há muitas evidências que comprovam que a dinastia omrida tenha fundado o primeiro estado israelita [...] Não há evidências de um estado desenvolvido antes do séc. IX AEC [Antes da Era Comum]. O que faz dos omridas a única dinastia a reinar de forma totalmente independente, com todo aparato de um estado desenvolvido, ao ponto de se tornarem conhecidos até mesmo do grande império assírio. (MENDONÇA, 2017, p. 277)

Deduzimos, a partir disso, que o Reino de Israel se desenvolveu, como entidade política, anteriormente a Judá, pois já no século IX a.C. Israel “possuía palácios construídos com capitéis e pedras decoradas” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 220)²⁵. Em contrapartida, tal tecnologia arquitetônica só seria vista no território judaíta cerca de dois séculos depois, isto é, no final do século VIII a.C. e início do século VII a.C., período em que Judá se desenvolve, muito por conta de um processo de centralização empreendido por seus monarcas.

²⁴ Mendonça (2017) aponta que os elementos para a constituição de um Estado plenamente desenvolvido são: “1. O aumento da densidade populacional ao redor de centros urbanos; 2. Mão de obra especializada, artesãos, comerciantes, construtores e aparatos burocráticos; 3. Produção de excedente para sustentar o governo, cobrança de impostos, dízimos e ofertas no âmbito religioso e político; 4. A construção de edifícios públicos monumentais, palácios e templos suntuosos, grandes celeiros e prédios militares, etc.; 5. Estabelecimento de uma elite governante, principalmente reis e sacerdotes; 6. Desenvolvimento da escrita e notações numéricas, para manter todo o aparato burocrático; 7. Elaboração e desenvolvimento das ciências, como: aritmética, geometria e astronomia.; 8. Elaborados projetos arquitetônicos, com estilos conceituados e sofisticados; 9. Investimento no comércio interno e externo de matérias primas e produtos manufaturados; e 10. Estabelecimento de um estado com uma capital fixa” (MENDONÇA, 2017, p. 211). Todos esses pontos podem ser verificados no Reino de Israel durante o período omrida, sobretudo a construção monumental e o estabelecimento de uma capital, a saber, Samaria.

²⁵ O historiador argentino Emanuel Pfoh tem uma visão distinta em relação ao reino de Israel durante a dinastia omrida. Segundo ele, o Israel omrida, pela falta de uma burocracia institucional, deveria ser entendido como uma sociedade de patrocínio (ou *patronazgo*, no original espanhol), uma vez que a ideia de Estado não deveria ser aplicada aos reinos do Levante na Idade do Ferro (cf. PFOH, 2009, p. 140-141). Ademais, segundo Pfoh, uma das características principais de um Estado seria o seu poder de coerção. Tal poder não poderia ser aplicado ao Israel Omrida: “O Israel da Idade do Ferro (desde 900 a.C.), antes que uma formação estatal, foi uma configuração sociopolítica regional articulada através de redes de patrocínio” (PFOH, 2009, p. 141). Uma sociedade baseada no patrocínio se fundamenta no estabelecimento de laços entre um indivíduo poderoso, que detém os recursos econômicos e políticos da sociedade, geralmente vinculado aos âmbitos urbanos, com os membros sociais mais pobres e desprovidos de recursos, oriundos do setor rural (PFOH, 2009, p. 135). O primeiro oferece recursos e proteção, o segundo oferece lealdade e obediência. A partir disso, haveria uma cooperação, baseada no patrocínio, entre esses grupos sociais.

Mário Liverani também se colocou de forma cética no debate em torno da historicidade do Reino Unido de Israel e Judá. De acordo com Liverani (2020, p. 547), a narrativa Bíblica que apresenta a união entre Israel e Judá é altamente utópica, sobretudo por dois motivos. O primeiro é que os dados arqueológicos e históricos mostram que seria impossível que um reino da magnitude do Israel unido, como a Bíblia Hebraica pinta em suas páginas, tivesse se desenvolvido no Levante no século X a.C. O segundo é que, enquanto Judá era conhecida no mundo oriental por “Casa de Davi”, Israel era conhecido como “Casa de Omri” (ou “casa de Amri”) (cf. KAEFER, 2020, p. 393).

O termo “Casa de Omri” faz referência à dinastia omrida, a primeira grande dinastia do Reino de Israel, que o fez se tornar um forte Estado regional no século IX a.C. A importância dessa dinastia é tão evidente que, mesmo após seu fim, os assírios continuaram a se referir a Israel como “Casa de Omri”, como no texto a seguir, no qual o rei assírio Teglath-Falasar III se vangloria de ter anexado, em 727 a.C., algumas regiões pertencentes a Israel. Mesmo depois de mais de 150 anos do fim da dinastia omrida, os assírios aludem a Israel como Casa de Omri: “a terra de Bit-Humria [*i.e.*, a casa de Amri], de que arrasei todas as cidades até o solo nas minhas campanhas anteriores... Eu saqueei o gado, e somente poupei a isolada Samaria” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 197). Já a referência à “Casa de Davi” que aparece na Estela de Dã faz menção ao fundador da dinastia judaíta, não havendo nenhum paralelo com Israel. Isso mostra que até mesmo na nomenclatura “internacional”, por assim dizer, Israel e Judá eram denominados de forma diferente, não havendo qualquer unidade.

Daniel Fleming, em seu livro intitulado *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition* (2012), demonstrou que, apesar das semelhanças existentes entre os reinos de Israel e Judá, a própria Bíblia nos apresenta diferenças marcantes entre essas duas entidades políticas no que tange a política, cultura e sociedade (cf. FLEMING, 2012, p. 51). O Reino de Judá, sobretudo a partir do século VIII a.C., tinha como centro político e religioso Jerusalém, sede do templo dinástico, que depois se tornou “nacional”, e do palácio do rei. A autoridade da dinastia davídica em Jerusalém era algo muito caro para Judá, e qualquer liderança que se levantava no reino tinha de remontar a Davi para ser reconhecida (cf. FLEMING, 2012, p. 52-53).

Malgrado a isso, o quadro que se verifica em Israel é distinto. Em Israel, as capitais reinóis (Tirza, primeiramente, e depois Samaria) não são identificadas como centros sagrados, visto que o principal santuário religioso de Israel era Betel e não a capital. Em Israel houve uma constante troca de dinastias, sem que isso fosse condenado. Ademais, em Israel não houve a figura de um “rei fundador” a quem os demais governantes deveriam remontar constantemente

para se revestirem de legitimidade. Com base em tais considerações, Fleming conclui: “as distinções entre essas duas entidades devem ser explicadas como resultado de processos separados de desenvolvimento político em cenários onde tanto o poder individual quanto o colaborativo chegaram a diferentes equilíbrios” (FLEMING, 2012, p. 54).

A crítica historiográfica contemporânea tende cada vez mais a classificar o quadro do Reino Unido apresentado pela Bíblia Hebraica como não sendo historicamente verificado. Como veremos a seguir, até mesmo materiais bíblicos antigos atestam as diferenças sociais, políticas e culturais de Israel e Judá, advogando contra a sua unidade prévia. Apesar dos constantes pontos de contato que Israel e Judá tiveram ao longo de sua história, faz-se necessário entendê-los como entidades distintas (cf. FLEMING, 2012, p. 35): “Judá nunca fez parte de Israel, e a própria noção de um Israel unificado incorporando as populações de ambos os reinos só é possível quando o reino do norte deixa de existir” (FLEMING, 2012, p. 36). De acordo com as evidências arqueológicas, não é coerente supor que houve qualquer unidade entre Israel e Judá, seja no período pré-monárquico, seja no período monárquico (cf. LEMCHE, 1985, p. 384).

Como amostra documental da realidade acima descrita, ou seja, da diferenciação histórica entre Norte e Sul, entre Israel e Judá, podemos evocar o texto de Juízes 5, o chamado Cântico de Débora, que é um dos mais antigos da Bíblia Hebraica, posto que traz em si realidades políticas e sociais anteriores ao surgimento dos reinos de Israel e Judá (cf. DONNER, 2017, p. 197). O texto nos apresenta um conjunto de tribos que se apresentava como Israel em guerra contra os chamados “reis de Canaã”. Há no texto, também, um elogio às tribos que fizeram parte do conflito: Efraim, Benjamin, Maquir, Zebulon, Issacar e Neftali (cf. Jz 5, 13-15.18). Além do elogio, há uma crítica às tribos que, apesar de fazerem parte de Israel, não participaram do conflito quando foram chamadas: Ruben, Gileade, Dã e Aser (cf. Jz 5, 15b-17). Uma evidência da antiguidade do texto é a evocação das tribos de Maquir e Gileade no lugar das frequentes Manasses e Gad (cf. DONNER, 2017, p. 198). Nessa passagem, vemos um Israel formado por dez tribos: Efraim, Benjamin, Maquir, Zebulon, Issacar, Neftali, Ruben, Gileade, Dã e Aser, e não por doze, como nos textos mais tardios. Todavia, algo chama a atenção nessa passagem: não há referência a Judá, nem sendo elogiada por ter participado, nem repreendida por ter sido omissa. A partir disso, vemos que, originalmente, Judá não fazia parte do conjunto de tribos que se consideravam Israel (cf. KESSLER, 2010, p. 71; SMITH, 2006, p. 81). Logo,

um dos textos mais antigos da Bíblia Hebraica, assim como a arqueologia, não atesta a união entre Israel e Judá²⁶.

Mesmo com tudo isso, não se pode deixar de mencionar que Israel e Judá, mesmo sendo grandezas políticas diferentes, gozavam de similaridades evidentes, tais como: a adoração a Iahweh, bem como outras divindades cananeias, como EL, Baal e Asherá; lendas de heróis comuns; e mitos de fundação parecidos. Além disso, a língua falada em Israel e em Judá era muito próxima (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 48). Ainda assim, as sociedades que compunham esses reinos eram muito distintas, não só em sua demografia e ecossistema, mas também em sua cultura, economia e relacionamento com os demais reinos levantinos: “resumindo, Israel e Judá viveram histórias bem diferentes e desenvolveram culturas distintas. De certo modo, Judá era a hinterlândia rural de Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 221). Isso está em consonância com a premissa apontada por Júlio Zabatiero, que defende que Israel e Judá sempre existiram como grandezas políticas distintas, mas que mantinham relações constantes desde a sua pré-formação reinol (cf. ZABATIERO, 2013, p. 109).

Levando essa diferença em conta, devemos entender Israel e Judá de forma distinta e independente um do outro. Por isso, concebemos que não devemos empregar os termos generalizantes “Israel” ou “História de Israel” para referenciar a história dos dois reinos, como se fossem um só. “Portanto, o uso das expressões ‘Reino do Norte’ e ‘Reino do Sul’ deveria ser extinto em nossos escritos bíblicos” (KAEFER, 2020, p. 407). O receio de usar o termo “Israel” de forma generalizante se pauta na questão de se levar em conta a individualidade de cada um dos reinos, suas histórias e mecanismos sociais. Já o receio de usar as expressões “Reino do Norte” e “Reino do Sul” paira na questão de que, ao usarmos, dá-se a entender que ambos os reinos já fizeram parte de um todo unificado e depois se separaram, tal como trazido pela Bíblia Hebraica. Mas isso não é condizente com o quadro delineado pela historiografia contemporânea, tornando-se cada vez mais recomendável usar os nomes originais dos reinos para se referir a eles.

²⁶ Para o teólogo dinamarquês Thomas Thompson, desde sua formação particular como Estados, Israel e Judá eram distintos. Ele ainda aponta que Israel e Judá tinham bases étnicas e culturais tão comuns quanto as de qualquer outro reino palestino. Para o teólogo dinamarquês, Israel teve sua ascensão como Estado desenvolvido no século IX a.C., enquanto Judá só se desenvolveu como reino no século VII a.C. Para Thompson, ainda, a hipótese do Reino Unido é improvável historicamente por dois fatores. Primeiramente, no século X a.C., período em que geralmente se data a monarquia unida, Judá não tinha uma população sedentária considerável. Ou seja, nesse período, Judá não poderia ter comportado um reino e nem ter sido a sede de um império. Além disso, os reinos levantinos do século X a.C. não eram detentores de bases socioeconômicas suficientes para comportar um reino transregional com as proporções atribuídas pela Bíblia Hebraica ao Reino Unido (cf. THOMPSON, 1992, p. 412).

2.4 DISCUSSÃO RECENTE SOBRE O PAN-ISRAELISMO

Depois de apresentarmos as críticas historiográficas e arqueológicas atuais a respeito da historicidade da monarquia unida, ficamos com a seguinte pergunta: se o Israel unido não pode ser historicamente verificado, por que a tradição bíblica conservou, de forma tão veemente, essa memória em suas páginas? Muitos estudiosos buscaram responder a essa questão por meio de suas pesquisas e, apesar de não haver um consenso definido, alguns chegaram à conclusão de que a memória em torno do Reino Unido se fundamentou na Bíblia graças à ideologia²⁷ pan-israelita, que advogava em prol da união política, religiosa e cultural entre os reinos e populações de Israel e Judá.

A expressão “pan-israelismo” é utilizada de forma pacífica e generalizada pelos pesquisadores da história antiga de Israel e Judá que estudam o período monárquico da Idade do Ferro Tardia, ou Idade do Ferro III (cf. RIBEIRO, 2016, p. 119-122). Todavia, para que possamos compreendê-lo da maneira mais adequada, faz-se necessária uma breve discussão historiográfica acerca do termo, cujo sentido foi ampliado ao longo do tempo pelos estudiosos que o utilizaram. Um dos primeiros autores a empregarem o conceito de pan-israelismo foi o teólogo alemão Martin Noth (1966). O termo utilizado originalmente pelo autor seria mais propriamente traduzido como “pan-israelita”, e estava alocado dentro do conceito formulado por Noth de uma “Anfictionia de Israel”, em que, tal como em algumas cidades-estados gregas, as tribos de Israel estariam unidas cultural e religiosamente a partir de um santuário comum, o que formaria uma espécie de liga das doze tribos de Israel. Assim sendo, as decisões referentes ao conjunto seriam tomadas a partir de uma reunião entre todas as doze tribos. Ou seja, quando as tribos assumissem uma determinada resolução comum, elas deixariam a sua “individualidade” para abraçarem uma característica “pan-israelita”, ou seja, que levaria em conta o Pan-Israel (Todo-Israel), que seria a unidade macro formada por essa liga de tribos:

Nach alledem hat das Besondere Israels von Anfang an nicht in einem speziellen und singulären Kult am Zentralheiligtum bestanden, sondern darin, daß es einem Gottesgesetz unterworfen war, das bei den Stämmeversammlungen in regelmäßigen Abständen vorgetragen wurde und auf das Israel sich in stets erneuten Bundesschlußakten verpflichtete. Dem

²⁷ Para Marilena Chauí (1981, p. 113-114), ideologia “é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um corpo explicativo, de representações e práticas (normas, regras e preceitos) de caráter prescritivo, normativo, regulador”.

entspricht die Tatsache, daß das einzige gesamtisraelitische Amt, von dem die alttestamentliche Überlieferung für die älteste Zeit ausdrücklich berichtet, nicht etwa ein priesterliches gewesen ist, sondern ein richterliche. (NOTH, 1966, p. 97)²⁸

Posteriormente, esse conceito foi empregado por Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003), mas que de uma maneira distinta da usada por Noth. Para esses autores (2003), uma vez contestada a existência da monarquia unida de Israel e Judá, deveria se falar mais propriamente em um “pan-israelismo”, configurado como o sentimento de unidade entre israelitas e judaítas que se desenvolveu sobretudo a partir do desejo de Israel, em um primeiro momento, com Jeroboão II, e de Judá, em um segundo momento, de se expandir para os territórios outrora pertencentes a Israel: “Para Judá [era] a possibilidade de se expandir para o norte, se apoderar dos territórios do reino derrotado nas áreas montanhosas, centralizar o culto religioso e estabelecer um grande Estado pan-israelita” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 253). Há, portanto, uma diferença importante de concepção: em Martin Noth (1966), o termo “pan-israelita” é usado para expressar pertencimento. Em outras palavras, todos aqueles que faziam parte da “Anfictionia” seriam pan-israelitas, por comungarem de uma certa cultura comum. Já em Finkelstein e Silberman (2003), “pan-israelismo” ganhou um sentido ideológico, na medida que o termo reflete o processo de construção da ideia de unidade entre israelitas e judaítas, uma vez que, diferentemente do quadro pintado pela Bíblia Hebraica – outrora defendido por muitos estudiosos –, Israel e Judá não tiveram, em sua formação reinol, uma origem comum e unitária²⁹.

Nos estudos historiográficos atuais, é essa concepção política o entendimento dominante quando se fala em um Pan-Israel, e este trabalho também possui esse foco. Assim, podemos

²⁸ “Por tudo isso, desde o princípio o caráter especial de Israel não consistiu em um culto especial e único praticado no santuário central, mas sim estava sujeito a uma lei divina, que era lida em intervalos regulares nas reuniões das tribos e com a qual Israel se comprometia em pactos continuamente renovados. Isso corresponde ao fato de a única instituição pan-israelita a que o Antigo Testamento se refere explicitamente, desde os tempos mais remotos, não ser sacerdotal, e sim jurídica.”

²⁹ Essa mudança de perspectiva pode ser vista na própria construção das palavras, na variação entre “pan-israelita” e “pan-israelismo”. O sufixo “-ita” (e seus equivalentes em outras línguas modernas) advém do sufixo grego -ιτης (-itēs), um formador de adjetivos relacionados a origem ou filiação a um grupo (SMYTH, 1920). Em outras palavras, trata-se de uma qualidade derivada, que indica justamente pertencimento. Já o sufixo “ismo”, do grego -ισμός (-ismós), forma substantivos abstratos relacionados a conjuntos de pensamentos, comportamentos, ideias e afins (SMYTH, 1920). Não por acaso, ele é encontrado nos nomes de diversas religiões, doutrinas, movimentos culturais, ideologias e correntes filosóficas, entre outros. Desse modo, o substantivo terminado em *-ismo* é um ente em si mesmo, não uma característica, sendo mais adequado para a visão política do “Pan-Israel” (o que, porém, não exclui a possibilidade de uso de “pan-israelita” como adjetivo para caracterizar os elementos constituintes do pan-israelismo da historiografia contemporânea).

entender o pan-israelismo como a ideologia do Reino Unido de Israel, baseada sobretudo na Bíblia Hebraica. De forma muito sucinta, essa ideologia é demarcada pelo trinômio do “uno”, ou seja, um só Deus, um só povo, um só rei (cf. Dt 6, 4; 7, 7-16; 17, 14-20). Portanto, o conceito de pan-israelismo, nos estudos atuais sobre o Israel Antigo, expressa a formação do “Israel Bíblico”³⁰ ou do *All Israel* (em tradução livre, o “Todo-Israel”). Do nosso ponto de vista, o conceito de “pan-israelismo” é adequado para tratar o movimento daqueles povos até se forjar a ideia, tão bem difundida nos textos bíblicos, do “Israel Bíblico” unificado sob uma única monarquia e prestador de adoração a um único Deus, num culto igualmente unificado e bem-definido em Jerusalém. Em outras palavras, o pan-israelismo é uma ideologia bíblica atestada pela Obra Historiográfica Deuteronomista³¹, que buscava forjar a unidade dos povos de Israel e Judá sob uma monarquia unida e forte, bem como uma religião unificada, organizada e centrada no culto a Iahweh em Jerusalém (cf. KAEFER, 2016, p. 122).

Não obstante o ponto pacífico sobre a utilização de pan-israelismo para a definição e construção histórica do que se entende por Israel Bíblico, não há, contudo, consenso entre os pesquisadores do período quanto ao lugar e o momento em que essa ideologia teria emergido entre israelitas e judaítas – fato este que rende em nossos dias firmes e acalorados debates acadêmicos! Apresentaremos um pouco deste debate atual e suas respectivas propostas e interpretações, não apenas como registro do atual estado da questão, mas, também, como metodologia de entendimento da proposta desta pesquisa, que entende o pan-israelismo como construção progressiva e marcada por etapas, tanto no desenvolvimento histórico quanto no político-teológico.

De acordo com Andrew Tobolowsky, o termo “pan-israelismo” é valioso, pois, assim como o termo “pan-helenismo”, muito utilizado entre os historiadores que estudam a Grécia Antiga, busca salientar o processo lento e gradativo de construção de uma identidade comum entre regiões que eram inicialmente independentes entre si (cf. TOBOLOWSKY, 2018, p. 38). A formação identitária de uma localidade não é algo que ocorre automaticamente, mas sim é

³⁰ Utilizamos aqui o conceito, proposto por Davies (2005), de “Israel Bíblico”, que visa à distinção desta temática mais específica da mais genérica “Israel Antigo” ou “Israel Histórico” (cf. DAVIES, 2015, p. 154). Por mais que Davies não empregue o termo pan-israelismo, o seu conceito de “Israel Bíblico” é semelhante, pois transmite igualmente a ideia de um Israel unido, formado por Israel e Judá, tendo como principal foco político Jerusalém e o culto unitário a Iahweh.

³¹ A Obra Historiográfica Deuteronomista (OHDt) foi o esforço histórico-teológico empreendido por letrados e religiosos provenientes de Samaria e Judá que, principalmente após a queda de Samaria (ca. 721 a.C.) ante os assírios, passaram a fazer uma leitura mais integral da história do seu povo ao longo dos anos que se seguiram. O resultado desse esforço empreendido desde a queda de Samaria até o Exílio Babilônico (ca. 598 a.C.-539 a.C.) foi a OHDt: o bloco do Livro do Deuteronômio (Dt 12-26) e os livros de Josué, Juízes, 1, 2 Samuel e 1 e 2 Reis.

fruto de um longo processo que se dá ao longo do tempo. Em se tratando de Israel e Judá, como veremos, desde a formação reinol dessas duas entidades políticas, houve um forte contato, o que facilitou para que se formasse, gradualmente, uma concepção unitária entre israelitas e judaítas.

Dentre os historiadores que se debruçam sobre esse tema, existem três linhas de pensamento principais acerca do nascimento do pan-israelismo. Uma primeira linha, defendida sobretudo por Philip Davies (2005) e Ernst Axel Knauf (2006), postula que o nascimento do “Israel Bíblico” –fruto da união entre Israel e Judá – é tardio, datando dos período exílico e pós-exílico. Esse ideal teria surgido devido à influência de Benjamin e Betel sobre o território de Judá durante o século VI a.C., num momento em que Jerusalém estava destruída. A segunda linha reconhece que essa concepção de união nasceu enquanto ainda existia o Reino de Judá. Mais precisamente, ela teria nascido no final do século VIII a.C., quando Israel foi tomado pela Assíria e muitos refugiados israelitas encontraram abrigo em Judá. Nadav Na’aman³² e Israel

³² Nadav Na’aman concorda com a posição inicial de Finkelstein de que o pan-israelismo surgiu com a queda do Reino de Israel (cf. NA’AMAN, 2010a, p. 14), mas vai além, numa tentativa de responder aos questionamentos de Davies (2015) quanto ao motivo pelo qual Judá teria adotado o nome de um rival recentemente caído, questão não respondida por Finkelstein. Para Na’aman, a questão parece ser simples: a adoção da identidade israelita pelos escribas e a elite judaítas foi motivada pelo desejo de assumir a herança altamente prestigiosa vacante de Israel, assim como a Assíria tinha procurado tomar posse da herança altamente prestigiada da antiga Mesopotâmia (cf. NA’AMAN, 2010a, p. 17). Ademais, cabe salientar que Na’aman não concorda com a premissa de Finkelstein de que teriam havido refugiados israelitas em Judá após o ocaso de Israel (cf. NA’AMAN, 2009a, p. 214). Então, para Na’aman, o processo de adoção do termo Israel por Judá ocorreu após 722 a.C., mas não se deu por causa dos refugiados, e sim graças ao desejo, por parte de Judá, de recuperar o prestígio de Israel, por um lado, e por outro graças a um processo de incorporação literária do termo “Israel” para denominar o território governado por Davi (cf. NA’AMAN, 2009b, p. 348). Outro ponto importante a ser considerado na reconstrução histórica do processo de adoção da identidade israelita por Judá proposto por Na’aman é que, para ele, Judá não lançou mão da identidade judaíta logo depois que Israel caiu em 722 a.C., visto que os escribas e a elite judaíta da época estavam preocupados em reconstruir o reino depois da investida empreendida por Senaquerib, e não em adotar a identidade israelita: “Nessas circunstâncias, quando Judá se esforçou para fortalecer sua coesão interna e consolidar sua identidade severamente danificada pela campanha assíria, é difícil imaginar que os escribas e profetas judaítas teriam buscado uma nova identidade e tentado absorver a herança do que agora era território controlado pela Assíria [ou seja, Israel]” (NA’AMAN, 2010a, p. 18). A partir disso, para Na’aman (2010a, p. 18-20), quando a Assíria se retirou da Palestina na segunda metade do século VII a.C., o reino de Judá, sob Josias, ambicionou conquistar os territórios outrora pertencentes a Israel e, com isso, houve a tentativa de adoção da identidade israelita por Judá: “Assim, a apropriação do patrimônio do antigo Reino de Israel como parte da formação de uma nova identidade pode ser considerada parte integrante da reforma [Josiânica]. Para obter o controle da herança israelita, Josias pode ter saqueado pergaminhos depositados no templo de Betel, assim como Tukulti-Ninurta I e Ashurbanipal apreenderam as tábuas eruditas da Babilônia. Isso pode explicar como os pergaminhos de Amós e Oséias, bem como obras historiográficas como o ciclo de histórias de Jacó, o ‘Livro dos Salvadores’ pré-deuteronomístico e várias histórias proféticas podem ter chegado à corte de Jerusalém. Essas obras, que originalmente usavam o nome ‘Israel’ para se referir apenas ao Reino do Norte, foram posteriormente reelaboradas e incorporadas às histórias compostas

Finkelstein³³, num primeiro momento, colocaram-se como partidários desse ponto de vista. A terceira linha de pensamento defende que a consciência identitária de união entre Israel e Judá foi formada ainda durante a existência do Reino de Israel, sobretudo no reinado de Jeroboão II, quando Judá estava dominado por Israel. Dois dos maiores defensores desse ponto de vista são Israel Finkelstein, que, ao longo dos anos, ao aprofundar seus estudos, começou a postular que o nascimento da consciência pan-israelita se deu em Israel, sendo ela só depois levada e aprimorada em Judá; e Hugh G. M. Williamson, que, com base em textos do livro do profeta Isaías, sobretudo os que empregam o título “Santo de Israel”³⁴ para Iahweh, argumenta que, ainda durante a existência do Reino de Israel, Judá já se considerava parte integral dele (cf. TOBOLOWSKY, 2018, p. 37-40).

Neste trabalho, entendemos que o processo formativo da consciência unitária entre Israel e Judá se deu de forma lenta e gradativa ao longo da história dos dois reinos, e também nos exílios – tanto o de Israel, na Assíria, quanto o de Judá, na Babilônia. Por isso, propomos o

pelos escribas judaítas, nas quais ‘Israel’ aparece em sua nova conotação étnico-religiosa” (NA’AMAN, 2010a, p. 29). Por fim, Na’aman (2010a, p. 22-23) salienta que o processo de reivindicação, por Judá, da identidade israelita foi reforçado no período exílico, já que o santuário israelita de Betel estava alocado na região da província da Judeia, o que fomentou ainda mais a simbiose entre as tradições israelitas e judaítas.

³³ Israel Finkelstein é um dos principais teóricos contemporâneos no estudo da antiguidade de Israel e de Judá. Dentre os vários temas estudados por ele está a monarquia unida. Um ponto importante em sua extensa obra é que, num primeiro momento, ele se colocou como defensor da monarquia unida, entendendo que esta era um Estado maduro e desenvolvido, e não uma chefia ou um Estado inicial (cf. FINKELSTEIN, 1989, p. 48). Num segundo momento, porém, apesar de ainda defender a existência da monarquia unida, Finkelstein, reconhecendo as problemáticas em torno da datação dos achados de Meguido, Hasor e Gezer, argumenta que o Império Davídico não teve obras monumentais de construção (cf. FINKELSTEIN, 1996, p. 184). O autor chega até mesmo a voltar atrás na argumentação do artigo anterior (1989), reconhecendo que o reino de Davi e Salomão poderia ser um Estado inicial, mas não desenvolvido ao ponto de ter obras monumentais. Por fim, Finkelstein assume uma posição abertamente contrária, expressa em um texto do ano de 1999, no qual reconhece que, desde o início, Israel e Judá eram reinos distintos e que nunca formaram uma unidade (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 48).

³⁴ Williamson (2001, p. 27) defende que o título “Santo de Israel” para se referir a Iahweh é um traço característico do livro do profeta Isaías. No entanto, tal nomenclatura para se referir a Iahweh não está presente nas tradições mais “recentes” de Isaías, mas sim nas mais antigas: “É suficiente observar que nenhuma razão sólida foi apresentada para negar a visão generalizada de que essa referência ao Santo de Israel, pelo menos, remonta ao próprio uso de Isaías [No século VIII a.C.]” (WILLIAMSON, 2001, p. 31). Um ponto levantado ainda por Williamson (2001, p. 32) é que foi em Jerusalém que se criou a tradição de atribuir a santidade a Iahweh, uma vez que o culto israelita não tinha esse costume. Nesse sentido, o título “Santo de Israel” era usado em Jerusalém para fazer menção a Iahweh: “Concluo, portanto, que o título [Santo de Israel] provavelmente já foi usado antes do tempo de Isaías [século VIII a.C.] no culto de Jerusalém, com o qual ele terá sido familiar, e que esta foi a fonte da qual ele se apropriou” (WILLIAMSON, 2001, p. 34). A partir dessa argumentação, podemos perceber que já no século VIII a.C., sobretudo no período em que Judá estava sob a tutela de Israel, o uso do termo “Santo de Israel” na liturgia templária de Jerusalém parece indicar a forte influência cultural e religiosa que Israel tinha sobre Judá. Isso mostra que o processo pan-israelita de formação identitária de um só povo estava em voga já durante o reinado de Jeroboão II.

seguinte ponto de vista em relação à formação do pan-israelismo: num primeiro momento, essa consciência foi formada em Israel, sobretudo durante o reinado de Jeroboão II; posteriormente, a partir de 722 a.C., quando Israel caiu nas mãos da Assíria, graças à presença de refugiados israelitas em Judá, essa consciência foi reelaborada lá, durante o reinado de Ezequias e sobretudo no de Josias, com o intuito de se criar um Pan-Israel governado por Judá; por fim, durante o Exílio Babilônico, os judaítas exilados foram levados para regiões próximas àquelas em que estavam os descendentes dos israelitas realocados em 722 a.C. Isso suscitou o fortalecimento da consciência unitária entre israelitas e judaítas, porque eles se uniram para formar comunidades (cf. LIVERANI, 2008, p. 244).

2.5 USO DA BÍBLIA COMO FONTE HISTÓRICA PARA A HISTÓRIA ANTIGA DE ISRAEL E JUDÁ

A historiografia especializada em Antiguidade de Israel e Judá tem debatido muito a possibilidade, ou não, de se considerar a Bíblia Hebraica como um documento histórico³⁵. Tal discussão é fundamental na pesquisa histórica sobre a Antiguidade de Israel e Judá, pois a maioria das fontes sobre os referidos reinos de que dispomos estão contidas na Bíblia Hebraica (cf. DONNER, 2017, p. 5). A dificuldade em se tratarem os textos bíblicos como fonte histórica está, sobretudo, no fato de a Bíblia Hebraica ser considerada um texto sagrado para o judaísmo e para o cristianismo. É verdade que alguns documentos usados pelos historiadores para o estudo de outras sociedades antigas também eram textos sagrados naquelas sociedades particulares, tais como o *Livro dos Mortos* no Egito ou as preces aos deuses sumérios (cf. REDE, 2021). Todavia, tais religiões são classificadas como “mortas” e, diferentemente da Bíblia, não há um sentimento religioso coletivo contemporâneo em torno de tais textos, o que facilita o seu manuseio pelos pesquisadores sem que sejam acusados de serem fundamentalistas ou militantes antirreligiosos: “A sacralização dos textos bíblicos criou obstáculos ao seu estudo fora do domínio teológico” (REDE, 2021 [s.p.]). Diante disso, os historiadores têm se

³⁵ O interesse pelo estudo da história de Israel e Judá já existe desde a Antiguidade. Podemos ver isso na famosa obra de Flavio Josefo denominada *Antiguidades Judaicas*. Porém, o estudo crítico desse tema nasce com as análises empreendidas por Baruch Spinoza, através de seu livro *Tratado teológico-político*, de 1670. O seu principal objetivo, nessa obra, era ajudar o leitor a separar as passagens míticas e as passagens que poderiam conter verdades históricas. As proposições de Spinoza abriram espaço para a crítica bíblica que terá lugar no século XIX: “O referido pensador é considerado o fundador do criticismo bíblico que veio a dar luz ao método histórico-crítico, uma ferramenta indispensável para a análise do Antigo Testamento” (BERLESI, 2015, p. 47).

perguntado até que ponto é possível retirar a carga “teológica” do material bíblico para que ele possa ser considerado documentação histórica³⁶.

Uma das primeiras tentativas analíticas de estudo não dogmático da Bíblia foi o chamado “método histórico-crítico”, que pode ser definido como:

[...] vários métodos de análise de um determinado texto. Os passos essenciais do referido método residem na tradução e crítica textual, crítica literária, história traditiva, história redacional, história da forma, história temática, análise de detalhes, conteúdo teológico e escopo. (BERLESI e PFOH, 2013, p. 72)

O método histórico-crítico buscava compreender aquilo que o texto bíblico traz como conteúdo de forma racional, uma vez que se sugeriu que a Bíblia deveria ser estudada como qualquer outro livro (cf. SCHMITT, 2019, p. 328).

Tal método teria sido “fundado” por Johann Semler (1725-1791), porque ele foi um dos primeiros autores que considerou que o cânone bíblico poderia ser contestado: “Para esse autor, importa analisar e perscrutar o texto em seu significado histórico” (SCHMITT, 2019, p. 329). Daí em diante, o método histórico-crítico se revestiu com a preocupação de analisar o texto bíblico a partir da sua perspectiva histórica, advogando que o caráter histórico do momento em que foi produzido deveria ser considerado: “o próprio autor do texto bíblico passa a ser objeto da pesquisa histórica” (VOLKMANN, DOBBERAHN e CÉSAR, 1992, p. 29).

O método histórico-crítico busca proteger os processos históricos e culturais presentes na formação de um determinado texto de “uma eventual manipulação do seu sentido por interesses ou interpretações subjetivas ou ideológicas” (SCHMITT, 2019, p. 330). A partir disso, o método histórico-crítico se preocupa com compreender o texto dentro do seu contexto original³⁷. Assim, vemos como o método lança seu olhar para o contexto histórico que produziu os textos bíblicos. O método também se preocupa com a crítica filológica e textual do material bíblico, objetivando determinar: “autoria, época, lugar, data de composição, conteúdo, estilo,

³⁶ A pesquisa bíblica é vista como uma disciplina teológica, a maioria de seus profissionais são teólogos, cristãos e clérigos e seu habitat comum é o seminário ou o departamento teológico de um estabelecimento de ensino superior ou universidade. Nesse ambiente, o “antigo Israel é uma entidade homogênea, uma igreja embrionária, pensando de modo religioso, pecando, mas, em última instância, justificada por sua fé em Deus”. Disponível em: SILVA (s./d.[a]).

³⁷ O método histórico-crítico é “um método histórico, em primeiro lugar, porque lida com fontes históricas que, no caso da Bíblia, datam de milênios anteriores à nossa era. Em segundo lugar, porque analisa estas mesmas fontes dentro de uma perspectiva de evolução histórica, procurando determinar os diversos estágios da sua formação e crescimento, até terem adquirido sua forma atual. E, em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que geraram estas fontes em seus diversos estágios evolutivos” (WEGNER, 1998, p. 17).

forma literária, ambiente, destinatário” (SCHMITT, 2019, p. 331). A preocupação filológica se constitui como uma importante ferramenta de compreensão do caráter histórico e literário dos textos bíblicos.

A partir do que foi acima apresentado, podemos conjecturar que o método histórico-crítico foi um importante marco no estudo da Bíblia. Ademais, por meio de sua preocupação com delimitar o ambiente histórico e contextual dos textos, o referido método apontou metodologias de pesquisa e de entendimento do texto bíblico dentro do contexto em que foram produzidos. Ainda além, o método histórico-crítico foi uma primeira tentativa de quebrar o discurso fundamentalista bíblico (cf. BERLESI, 2015, p. 49). Ainda assim, o método histórico-crítico estava ainda muito preocupado com o texto bíblico em si e, por mais que houvesse uma valorização do contexto histórico, seu objetivo final não era desenvolver uma elaboração historiográfica sobre a História Antiga de Israel e Judá nem propor metodologias para o uso da Bíblia como fonte histórica: “A contribuição desses pesquisadores ficou bastante restrita aos ambientes teológicos [...] alguns deles chegaram a ter contatos esporádicos com a arqueologia, mas sua ferramenta principal de trabalho foi o método histórico-crítico” (BERLESI, 2015, p. 50)³⁸.

Um outro marco nesse debate foi a criação do Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica³⁹, em 1996, em Dublin, Irlanda, uma vez que ele:

[...] contestou fortemente a validade do texto bíblico para um estudo acadêmico do Israel antigo apontando para uma história de Israel centrada essencialmente nas evidências epigráficas e arqueológicas e isso deveu-se a uma razão muito simples: as referidas evidências são contemporâneas aos fatos ao passo que o texto bíblico é, na grande maioria dos casos, muito posterior aos eventos; desse modo, como é possível preservar-se informação de pertinência histórica com uma larga distância temporal entre o evento e o relato? (BERLESI, 2015, p. 44)

³⁸ Como veremos a seguir, por mais que o método histórico-crítico tenha suas limitações metodológicas, os pressupostos nele elencados, a partir da história e da crítica, serão muito importantes para o desenvolvimento de uma proposta metodológica de uso da Bíblia Hebraica como fonte histórica.

³⁹ Vinte e um pesquisadores iniciaram o European Seminar on Historical Methodology com o objetivo de tratar questões fundamentais da História Antiga de Israel e Judá de maneira crítica e sistemática, além de elucidar as problemáticas presentes nessa área de estudo. O seu coordenador foi Lester L. Grabbe, professor de Bíblia Hebraica da Universidade de Hull, Reino Unido. O grupo realizou vários seminários, sendo o primeiro em Dublin, Irlanda, no ano de 1990, e nele se debateu a possibilidade de se escrever uma História de Israel e, caso a resposta fosse positiva, como fazer isso. O último seminário ocorreu em Amsterdã, Holanda, no ano de 2012, e nele foram empreendidos debates sobre as novas perspectivas para a escrita da História de Israel e feitas reflexões sobre os avanços efetuados na pesquisa do tema desde o primeiro seminário, ocorrido na década de 1990. Nesse momento, Grabbe apresentou os resultados da pesquisa desenvolvida durante todos aqueles anos. Ao todo, foram nove seminários ao longo de 16 anos. Para mais informações sobre o seminário europeu, cf.: SILVA (s.d.[b]).

O seminário europeu de 1996 apontou as diversas dificuldades metodológicas e históricas do uso da Bíblia Hebraica como fonte histórica, sobretudo o fato de os textos terem sido escritos séculos depois dos supostos acontecimentos, o que colocaria a confiabilidade de tais informações em xeque. Mas tal posição não foi unânime, pois ainda haviam pesquisadores que consideravam as informações trazidas pela Bíblia Hebraica dignas de confiabilidade histórica (cf. BERLESI, 2015, p. 50). Isso gerou um embate acadêmico entre os chamados “maximalistas” e os “minimalistas”⁴⁰.

O primeiro grupo ficou conhecido como maximalista, um nome dado pelos seus oponentes. Tal como veremos a seguir, existem várias tendências hermenêuticas distintas presentes no grupo denominado maximalista (cf. MENDONÇA, 2015, p. 27). Via de regra, os maximalistas consideram as informações contidas na Bíblia Hebraica fidedignas, de maneira geral. Por isso, segundo eles, seria concebível extrair dela o máximo possível de informações históricas (cf. BERLESI 2015, p. 51). Além disso, os maximalistas entendem que o arcabouço cronológico trazido pela Bíblia Hebraica (patriarcas, Êxodo, juízes etc.) coincide com a História Antiga de Israel e Judá (cf. ZABATIERO, 2013, p. 36; LIVERANI, 2008, p. 441). Ou seja, muitas vezes, alguns maximalistas, ao escreverem sobre a História de Israel e Judá, praticamente parafraseiam as informações e o quadro cronológico trazido pela Bíblia Hebraica, apenas excluindo os ditos “milagres” e narrativas míticas⁴¹, com o intuito de traduzir o texto bíblico para “um linguajar acadêmico aceitável” (REDE, 2021). Isso fez com que boa parte dos manuais de História de Israel e Judá se convertessem em uma “uma paráfrase racionalista do texto bíblico” (BERLESI e PFOH, 2013, p. 70)⁴². Um outro traço de alguns maximalistas é a crença de que a maioria dos escritos bíblicos foi registrada textualmente no momento ou, na pior das hipóteses, poucos anos depois, dos referidos acontecimentos (cf. DE ALMEIDA, 2009,

⁴⁰ Lester Grabbe (2004) considera os termos “maximalistas” e “minimalistas” inadequados para descrever os autores que fazem parte dessas escolas de pensamento. Todavia, por razões didáticas, vamos mantê-los.

⁴¹ Um livro que aborda a perspectiva maximalista de maneira elucidante é o *História de Israel* de John Bright. Além de o livro seguir a cronologia bíblica, há em suas páginas uma grande preocupação com mostrar que os achados arqueológicos confirmam aquilo que a Bíblia Hebraica traz como conteúdo.

⁴² Com a criação do Estado de Israel em 1948, o esforço para provar a historicidade da Bíblia Hebraica por meio da arqueologia foi intensificado. Não apenas para mostrar que o “texto sagrado” continha verdades históricas, mas para legitimar a existência do Estado de Israel na Palestina, uma vez que ele se colocou como legítimo herdeiro do Israel Antigo (cf. BERLESI e PFOH, 2013, p. 70): “Essa arqueologia nacionalista apoiava-se no relato veterotestamentário para comprovar o direito de pertença à terra” (BERLESI, 2015, p. 48). Alguns maximalistas se colocaram como defensores da existência do Israel Moderno a partir do Israel Antigo. Com isso, vemos que o debate em torno da busca pela comprovação das informações bíblicas não parte apenas do pressuposto religioso, mas também do político, territorial e ideológico.

p. 2). Nesse sentido, a Bíblia Hebraica, ou parte considerável dela, poderia ser considerada uma fonte primária.

Apesar de compartilharem características gerais, é importante ressaltar, como adiantado anteriormente, que há grupos distintos entre os maximalistas, mais notoriamente dois: os conservadores e os fundamentalistas:

Os conservadores admitem imprecisões nos textos, embora não questionem a fidedignidade geral da Bíblia [...] os fundamentalistas, porém, não admitem imprecisões e interpretam o relato bíblico como factualmente acurado e comprovado pela pesquisa arqueológica. (ZABATIERO, 2013, p. 35)

Nota-se, portanto, que há, nesse grupo de maximalistas, indivíduos que olham para as informações trazidas pela Bíblia Hebraica de forma crítica, além de admitirem que seu texto apresenta contradições e problemas históricos. Tal grupo tem maior aceitação acadêmica, pois permite criticidade em seus estudos, estando seus membros dispostos, por exemplo, a aceitar as contribuições da arqueologia (cf. DIETRICH, 2022, p. 27)⁴³.

Há, por outro lado, aqueles que se colocam de forma fundamentalista na pesquisa, entendendo que o texto bíblico está absolutamente correto em tudo o que traz como conteúdo. Tal grupo não é bem-visto pela academia, uma vez que o índice de criticidade é mínimo, pois “[preservam] a crença e o discurso de que a narrativa bíblica é um relato fiel, sem erros e imprecisões” (DIETRICH, 2020, p. 27)⁴⁴. Mesmo com as distinções existentes entre os maximalistas, há um ponto pacífico entre todos que são considerados componentes do grupo: “O elemento comum a esse grupo reside na tentativa de defesa da historicidade do texto bíblico” (BERLESI, 2015, p. 51).

Os minimalistas⁴⁵ também ganharam esse nome de seus oponentes (cf. MENDONÇA, 2015, p. 28). Assim como o grupo apresentado anteriormente, os minimalistas não devem ser

⁴³ Um grande representante da tendência maximalista conservadora aberta à arqueologia é William F. Albright, que afirmou: “sem dúvida que a arqueologia tem confirmado a historicidade substancial da tradição do Antigo Testamento” (ALBRIGHT, 1956, p. 176). De Vaux e John Bright também são considerados autores maximalistas.

⁴⁴ Não há consenso entre os pesquisadores em relação aos subgrupos que compõem os maximalistas. Enquanto Zabatiero (2013) demonstra uma divisão interna entre os maximalistas conservadores e fundamentalistas, Dietrich (2022) considera os fundamentalistas um grupo distinto dos maximalistas como um todo. O mais importante é deixar claro que nem todo maximalista é fundamentalista. Por mais que os maximalistas sejam um grupo preocupado em “defender” a historicidade das informações contidas na Bíblia Hebraica, existem aqueles que o fazem abertos à criticidade acadêmica, valendo-se de todo o arcabouço arqueológico disponível.

⁴⁵ “O movimento minimalista se intensificou a partir da última década do século XX. Seus principais protagonistas são John Van Seters, Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip R. Davies e Keith

entendidos como um movimento homogêneo e cada pesquisador deve ser entendido de forma distinta⁴⁶ (cf. KAEFER, 2015a, p. 15). Porém, de modo geral, eles são o oposto dos maximalistas, pois entendem que a Bíblia Hebraica não pode ser usada como fonte histórica para a Antiguidade de Israel e Judá; as informações trazidas por ela só poderiam ser usadas parcialmente (cf. BERLESI, 2015, p. 51): “O AT não é uma fonte primária da história do Antigo Israel, pois não está preservado em condição que fisicamente remonta ao tempo descrito em sua literatura histórica” (LEMCHE, 1998, p. 24).

Ainda de acordo com os minimalistas, a Bíblia Hebraica poderia, na melhor das hipóteses, fornecer informações sobre as ideologias políticas e religiosas do judaísmo no período persa ou helenista, mas em nada poderia ajudar o historiador que buscasse estudar o período formativo de Israel e Judá ou o das monarquias⁴⁷: os minimalistas fazem uso da “análise crítico-literária da Bíblia, e a partir dela defendem que a Bíblia Hebraica inteira (Primeiro Testamento) é um produto pós-exílico” (KAEFER, 2015a, p. 14). Ao rejeitarem as informações trazidas pela Bíblia Hebraica, esses pesquisadores buscam recuperar a História Antiga de Israel e Judá a partir somente dos achados arqueológicos, considerados por eles como fontes primárias. Metodologicamente, os minimalistas fazem uso do método crítico-literário em suas pesquisas (cf. KAEFER, 2015a, p. 14).

A grande questão trazida pelos historiadores minimalistas é a de que, tal como citado anteriormente, muitos textos bíblicos foram escritos séculos depois do suposto momento em que as narrativas por eles contadas foram escritas. Como poderia um texto escrito 500 anos depois do acontecimento trazer alguma informação pertinente sobre o fato? Nesse sentido, os minimalistas defendem que as informações históricas postas pela Bíblia Hebraica que não podem ser confirmadas por fontes contemporâneas ao fato em si não devem ser consideradas (cf. MENDONÇA, 2015). A Bíblia Hebraica seria entendida, a partir dessa perspectiva, como uma fonte secundária para a História Antiga de Israel e Judá. Além disso, a maior parte das informações presentes na Bíblia Hebraica, para os minimalistas, seriam “apenas construções de

Whitelam, entre outros; eles têm a Universidade de Copenhague, onde alguns desses professores trabalham, como sede de seus estudos” (KAEFER, 2015a, p. 14).

⁴⁶ No que tange ao Reino Unido de Israel e Judá, os minimalistas tendem a ser céticos quanto à sua existência. Por mais que as páginas da Bíblia Hebraica falem sobre esse reino, não há nenhum indício arqueológico e extrabíblico de que realmente tenha existido. Por isso, os minimalistas sempre olharam com desconfiança para os textos que falam sobre a monarquia unida, considerando-os produtos ideológicos (cf. ZABATIERO, 2013, p. 37).

⁴⁷ “A preocupação da elite seria fundamentar o papel central do templo, do culto e dos sacerdotes. Daí a propaganda da história dos patriarcas, do êxodo, da conquista de Josué e do período áureo de Davi e Salomão. Os grandes heróis de Israel e Judá teriam sido apenas mitos” (KAEFER, 2015a, p. 15).

habilidosos escribas, que costuraram antigos mitos e narrativas lendárias juntamente com algumas memórias de fatos históricos do séc. IX ao séc. VI a.C.” (MENDONÇA, 2015, p. 29).

Como demonstramos, os estudiosos minimalistas e maximalistas⁴⁸ possuem diferenças cruciais na forma de entender a possibilidade de uso da Bíblia Hebraica como fonte histórica. Entretanto, existem também algumas semelhanças entre esses grupos, de acordo com Júlio Zabatiero (2013, p. 37-38). A primeira semelhança é que os dois grupos, para provar suas teses, dependem da datação dos textos bíblicos. Só assim eles podem avaliar se os fatos neles contidos são ou não relevantes para a pesquisa de uma determinada temporalidade. Mesmo os maximalistas reconhecem que “quanto mais distante está o texto dos acontecimentos, menor é seu valor histórico” (ZABATIERO, 2013, p. 38). Outro consenso entre eles é que, quanto maior o nível teológico e mítico de um texto, menos aceitável ele será para uma reconstrução histórica. Por fim, ambos os grupos convergem no fato de que reconhecem os achados arqueológicos em suas pesquisas, relacionando-os diretamente aos textos bíblicos. Nesse sentido, tanto um quanto outro admite a importância da arqueologia, seja para confirmar ou rechaçar alguma informação. Logo, dentro dessa convergência, há uma diferenciação:

minimalistas tendem a afirmar que os maximalistas tentam harmonizar os dados arqueológicos com os bíblicos (o que nem sempre é o caso), enquanto maximalistas tendem a afirmar que minimalistas interpretam seletivamente os achados arqueológicos em função de suas conclusões (o que, também, nem sempre é o caso). (ZABATIERO, 2013, p. 38)

⁴⁸ Para Mendonça (2015, p. 29-31), existiria uma via alternativa aos maximalistas e aos minimalistas na historiografia: a vista a partir do centro, os chamados “centristas”. O arqueólogo Israel Finkelstein faz parte dessa escola de pensamento: “Este grupo de estudiosos tem adotado como período de redação [...] grande parte do Pentateuco e muito da História Deuteronomista, bem como partes dos livros proféticos, como Oséias, Amós, Miquéias, Sofonias, etc., o período tardio da monarquia ou o período exílico” (MENDONÇA, 2015, p. 30). Então, diferentemente dos minimalistas, que consideram a redação dos textos bíblicos como tardios, essa escola de pensamento entende que o contexto vital de produção de tais textos ainda foi o período do Primeiro Templo. Sendo assim, eles podem conter informações históricas importantes sobre o referido período histórico (cf. KAEFER, 2015a, p. 20-21). Mas essa escola de pensamento não dispensa o alto índice de ideologia presente em tais textos. Se, de um lado, os pesquisadores dessa linha divergem dos minimalistas, de outro, também divergem dos maximalistas, pois, diferentemente de alguns grupos conservadores, que entendem que o início da escrita em Israel e Judá ocorreu no século X a.C., defendem que isso se deu apenas na passagem do século VIII a.C. para o VII a.C.: “Este grupo se baseia nos avanços da tecnologia do 14C, Carbono 14, utilizado para identificar e estabelecer a datação das evidências arqueológicas, a fim de se ter uma precisão maior nas datas [...] Esta nova perspectiva da arqueologia a partir da nova cronologia da história bíblica permite aos exegetas bíblicos recontar a história de Israel” (MENDONÇA, 2015, p. 30). Ainda que Mendonça (2015) aponte para essa linha de pensamento intermediário, a identificação de um grupo centrista não está sempre presente na historiografia; por essa razão, nosso foco nesta seção são os maximalistas e minimalistas, aceitos de maneira relativamente pacífica pelos autores.

De maneira geral, porém, pode-se dizer que, apesar das divergências, há convergências, também, entre essas duas metodologias. Ademais, ambas podem contribuir para a pesquisa acadêmica sobre a Antiguidade de Israel e Judá. Quanto a isso, os chamados maximalistas foram o primeiro grupo a trazer a arqueologia para o debate (cf. KAEFER, 2015a, p. 16). Por mais que, num primeiro momento, eles buscassem fazer uso da arqueologia para comprovar aquilo que estava presente nos textos bíblicos, a aproximação feita por eles entre os estudos bíblicos e arqueológicos possibilitou o posterior desenvolvimento da pesquisa arqueológica que muito tem colaborado, nos dias atuais, com o estudo acadêmico dos reinos de Israel e Judá. Além disso, os maximalistas sempre advogaram para a importância de não se rejeitar a Bíblia Hebraica como documentação pertinente para a História de Israel e Judá.

No que tange aos minimalistas, o seu pessimismo e ceticismo metodológico em muito contribuíram para a análise acadêmica em torno da Antiguidade de Israel e Judá. Segundo o estudioso bíblico britânico Philip R. Davies, o historiador que se debruça sobre o estudo da antiguidade de Israel e Judá deve ser “cético, minimalista e pessimista” (GRABBE, 1997, p. 122). O ceticismo minimalista fez com que a pesquisa acadêmica deixasse de ver a Bíblia Hebraica como um texto inerrante e inconteste e passasse a vê-la como um produto humano, fruto do momento histórico que o produziu e das ideologias que estavam em voga no momento da produção textual. Adicionalmente, os minimalistas estavam dispostos a negar os conteúdos e informações bíblicas, classificando-os como não históricos quando fosse necessário: “a pertença a uma determinada denominação religiosa ou a defesa do interesse nacional, caracterizadas como limitações do grupo maximalista, nesse caso [minimalistas] não podem ser aplicadas” (KAEFER, 2015a, p. 14).

Posto isso, nem maximalistas, nem minimalistas estão isentos de críticas:

As duas posições [maximalista e minimalista] são difíceis de manter: a posição maximalista é contrária à deontologia do historiador; quanto à posição minimalista, ela despreza o fato de que os textos bíblicos, por mais ideológicos que sejam, podem guardar traços de acontecimentos históricos e acontecimentos antigos. (RÖMER, 2016, p. 21)

Como sintetizado por Thomas Römer, a crítica aos maximalistas está no fato de que, na maioria das vezes, esse grupo faz uso da arqueologia tão somente para legitimar o texto bíblico. O objetivo não estaria na História em si, mas em comprovar aquilo que a Bíblia diz: “Pode-se dizer que o arqueólogo pertencente a essa escola [maximalista], quando se dirige a um sítio arqueológico, tem numa mão a Bíblia e noutra a picareta” (KAEFER, 2015a, p. 12). Isso se dá, muitas vezes, pelo fato de alguns maximalistas pertencerem a uma determinada tradição

religiosa cristã ou judaica e desejarem, a partir da arqueologia e da História, comprovar aquilo que o texto sagrado da sua religião diz. Porém, isso é problemático, pois uma boa parte daquilo que a Bíblia Hebraica escreve é um produto ideológico e teológico (cf. REIMER, 2013, p. 68), e os autores bíblicos, ao escreverem, não estavam preocupados em narrar os fatos que poderiam ser historicamente verificados⁴⁹. Por isso, os maximalistas acabam por carregar a História Antiga de Israel e Judá com “os valores ideológicos pertinentes à elaboração posterior, tornando-a, portanto, um tanto anormal e anacrônica” (LIVERANI, 2008, p. 442). Em suma, portanto, a História Antiga de Israel e Judá não deveria ser confundida com a História Bíblica. Esta última foi construída a partir de pressupostos ideológicos e teológicos ao longo do tempo e nem sempre coincide com a realidade histórica vivenciada por Israel e Judá na antiguidade (cf. LIVERANI, 2008).

Mário Liverani (2008, p. 15-16), buscando salientar a diferenciação entre a História Bíblica e a História Antiga de Israel e Judá, cunhou os termos “história normal” – para se referir à História da Antiguidade de Israel e Judá que pode ser historicamente verificada – e “história inventada”, para falar da construção literária bíblica⁵⁰. Por mais que a “história inventada não esteja desprovida de historicidade e nem a história normal desprovida de referências autênticas” (LIVERANI, 2008, p. 442), a história normal se preocupa em falar da duração dos reinos, dos processos políticos, sociais, econômicos e religiosos, das mudanças e continuidades e de todo o processo histórico que fez parte de Israel e Judá durante seus séculos de existência a partir da “normalidade” de dois pequenos reinos levantinos. A história inventada não tem essa preocupação, pois sua função é falar sobre a forma como os povos, ou melhor, as elites dos povos, na maioria das vezes, olhavam para o próprio passado, bem como sobre a relação que

⁴⁹ “Apesar de seu caráter ficcional de influência teológica, os textos bíblicos contêm informações confiáveis. Uma série de acontecimentos desde a época da monarquia é atestada por fontes extrabíblicas. Há coincidências não somente nos dados gerais, mas surpreendentemente também em muitos aspectos singulares quando se analisam os textos bíblicos e extrabíblicos de forma crítica” (KESSLER, 2010, p. 35).

⁵⁰ “A História ‘normal’ é muito banal [...] um par de reinos da área da palestina, não dessemelhantes de tantos outros reinos que seguiram análogo desenvolvimento e acabaram depois todos aniquilados pela conquista imperial, antes assíria e depois babilônica, com suas deportações, devastações e processos de desaculturação [...] Essa primeira parte não é expressiva nem de particular interesse nem de consequências futuras [...] ela nada tem a dizer senão ao especialista [...] Num caso, porém, verificou-se um evento particular, preparado pelo projeto de um rei de Judá (Josias) de dar vida a um reino unido Judá-Israel, nos decênios entre o colapso da Assíria e a afirmação da Babilônia, e de substanciar sua tentativa nos planos religioso e historiográfico. A rápida volta à Palestina de exilados judeus não assimilados ao mundo imperial, sua tentativa de dar vida a uma cidade-templo (Jerusalém) com base no modelo babilônico e de reunir em volta dela uma nação (Israel, agora sim no sentido mais amplo) comportaram a realização de uma variada reescrita da história anterior (que fora totalmente ‘normal’) de modo a nela situar os arquétipos fundantes que se pretendia então revitalizar sob o signo da predestinação total e excepcional” (LIVERANI, 2008, p. 15).

tinham com a(s) sua(s) divindade(s)⁵¹. Muitas vezes, o processo redacional desse tipo de história era feito de modo fantasioso, mítico e mesmo ideológico. As duas são importantes; cabe ao historiador saber lidar com ambas de forma crítica e harmônica, sem que haja a troca de uma pela outra em nome de uma pretensa “defesa” da Bíblia: “[Na historiografia] é preciso tratar a Bíblia como um ‘documento normal’. Nem mais, nem menos” (REDE, 2021 [s.p.]). Tanto a “história normal” quanto a “história inventada” de Israel e Judá devem ser historicizadas.

Outra crítica que pode ser feita aos maximalistas paira na questão da datação textual e no entendimento da Bíblia Hebraica como fonte primária. Sabemos, pela arqueologia, que a escrita só surgiu em Israel e Judá em meados do século VIII a.C. (cf. FINKELSTEIN, 2015a). Então, diferentemente do que se supunha no passado, textos como o Livro de Samuel e o Livro dos Reis não poderiam ser fontes primárias para o período davídico-salomônico. Ou seja, nesse caso, os textos bíblicos que trazem informações sobre esse período histórico devem ser entendidos como fontes secundárias.

Já a crítica aos minimalistas se concentra na questão da colocação que muitos deles fazem de que os textos bíblicos pouco, ou nada, serviriam para a análise histórica do chamado período do Primeiro Templo. Existem fontes extrabíblicas que confirmam alguns relatos de textos bíblicos. Por exemplo, a estela do soberano assírio Salmanassar III (858-824) fala de uma coalizão antiassíria de diversos reinos levantinos no século IX a.C. Essa estela também menciona que o rei israelita Acab foi um dos principais líderes da referida coalizão, liderando cerca de dez mil soldados com duas mil bigas. Como aponta Kaefer (2015a, p. 15), “essas informações têm grande paralelo em 1Rs 16-2Rs 12, evidentemente apresentadas com outro enfoque, mas que não poderiam simplesmente ter sido inventadas do nada pelo redator”. Existem ainda outras informações extrabíblicas que confirmam certas passagens bíblicas, como as inscrições de Senaquerib (704-681), que versam sobre o ataque assírio em Judá durante o reinado de Ezequias, de modo compatível com o descrito em 2Reis 18,13ss. Por isso, afirma Kaefer (2015a, p. 16), “no nosso entender, as provas da historicidade dos fatos relatados em muitos textos bíblicos são inúmeras”.

⁵¹ “A invenção de um passado que se apresenta como propriamente histórico é a matriz da memória cultural bíblica, que cria e mantém a coesão e a identidade da comunidade: a fuga espetacular do Egito, a conquista heroica de Canaã, uma monarquia unificada e esplendorosa sob David e Salomão. Ao mesmo tempo, essa construção memorial comporta reflexões sobre o sofrimento presente e sinaliza possibilidades e limites de projetos para um futuro melhor, tanto para os retornados quanto para os que restarão na diáspora, primeiro à sombra do Império Persa, depois em um universo profundamente marcado pela cultura grega e pelo domínio das monarquias helenísticas” (REDE, 2021[s.p.]).

Tudo isso demonstra que algumas informações bíblicas podem ser confirmadas por fontes extrabíblicas, que não foram escritas nos séculos posteriores ao chamado Exílio Babilônico. E mesmo que muitos textos tenham sido escritos *a posteriori*, os minimalistas parecem desconsiderar a tradição oral⁵², que pode, mesmo que de forma tênue, ter preservado algumas informações históricas: “o erro ou limite dos inovadores [minimalistas] está em se esquecer de quanto a reelaboração posterior finca diretamente suas raízes nos episódios anteriores” (LIVERANI, 2008, p. 442).

Por fim, outra crítica que pode ser feita aos minimalistas é o entendimento de que a Bíblia Hebraica deve ser vista unicamente como fonte secundária para a História de Israel e Judá. Faz-se necessário estabelecer uma distinção entre tempo da narrativa e tempo do narrado. Tempo da narrativa faz referência ao momento histórico em que um texto foi escrito. Já o tempo do narrado faz referência ao tempo em que os supostos acontecimentos narrados pelo texto se passaram. A partir dessa distinção, podemos compreender que um determinado texto escrito, por exemplo, no século VII a.C., vai trazer muitas informações sobre o contexto histórico em que ele foi produzido, por mais que esteja se referindo, em sua narrativa, a um período histórico precedente (cf. KESSLER, 2010, p. 37-38). Como documentação para o período em que foi escrito, tal texto se constituirá como uma fonte primária. Já para o período a que faz referência ele constituirá uma fonte secundária. Porém, uma coisa deve ser considerada: por mais que um texto tenha sido escrito séculos depois do suposto acontecimento, o que dificulta a adoção integral do seu conteúdo como fonte para aquele momento, ele ainda pode conter memórias sobre o referido acontecimento de maneira implícita, cabendo ao historiador detectá-las.

Nesse sentido, por mais que um texto bíblico seja uma fonte secundária para a narrativa que propõe contar, ele ainda é uma fonte primária para o momento em que foi escrito. Para o estudioso da Antiguidade de Israel e Judá, tal dicotomia deve ser considerada. Nem todos os textos bíblicos foram escritos no período pós-exílico (cf. KESSLER, 2010, p. 43). Alguns foram escritos no século VII a.C., em Judá, como a primeira parte da historiografia deuteronomista (cf. RÖMER, 2008), e outros no final do século VIII a.C., em Israel, como alguns fragmentos da tradição de Jacó⁵³, entre outros textos (cf. KAEFER, 2017). Nesse sentido, os textos escritos

⁵² Júlio Zabatiero (2013, p. 39-40) critica o maximalismo e o minimalismo pelo fato de ambas as correntes de pensamento desconsiderarem o paradigma da oralidade em suas elocubrações teóricas. De acordo com Zabatiero (2013), os textos devem ser entendidos também pelo seu aspecto oral, uma vez que nas sociedades antigas a oralidade tinha muita importância cultural.

⁵³ De forma recorrente, na presente dissertação, usamos o termo “tradição”. Por “tradição”, entendemos: “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da

em tais temporalidades podem servir como fontes primárias para os momentos de sua confecção, por mais que narrem eventos precedentes. Cabe ao historiador analisar o texto que está estudando para identificar se foi escrito no período do Primeiro ou do Segundo Templo e assim determinar o contexto histórico de sua produção. A partir daí, poderá extrair dele informações importantes para a sua pesquisa. Um determinado texto pode conter referências às estruturas sociais, políticas, religiosas e culturais do momento que foi escrito (tempo da narrativa), mesmo que de maneira implícita. O historiador deve, por meio do estudo minucioso das fontes bíblicas, extrair esse tipo de informação “oculta” nos textos.

Hans Barstad (1998) também contribuiu para o debate sobre as possibilidades metodológicas de uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica, criticando tanto as premissas maximalistas quanto as minimalistas. Segundo Barstad (1998, p. 120), durante o já discutido Primeiro Seminário Europeu de Metodologia Histórica, alguns pesquisadores que estavam na reunião ficaram receosos quanto à possibilidade de enxergar a Bíblia Hebraica como documentação histórica. Mas o uso da Bíblia Hebraica como fonte histórica não é menos problemático que qualquer outro documento da Antiguidade:

If someone wants to claim that the Hebrew Bible is less suitable as a basis for historical reconstruction than (say) Herodotus's *Historiae* or the 'Sumerian King List', I have no problems with this (even if I do not hold this view myself). I should, however, need to know the grounds for such a claim. No such grounds have sufficiently been put forward in our discussions so far. (BARSTAD, 1998, p. 121)⁵⁴

Alguns autores minimalistas presentes no Seminário Europeu argumentam que a Bíblia Hebraica não poderia ser usada como fonte por três motivos principais: (i) ela seria ideológica;

repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWM e RANGER, 1997, p. 9). De acordo com a definição de Hobsbawn e Ranger, as tradições são práticas que ganham uma natureza ritual e acabam por cristalizar valores rituais. Ademais, as tradições podem, e na maioria das vezes fazem, referência direta a um evento do passado, seja ele histórico ou mítico. Em Israel e Judá, havia várias tradições populares e reinóis, tais como: Tradição do Êxodo, da Conquista, de Jacó, de Abraão etc. Tais tradições poderiam ser usadas pelo aparato reinol para legitimar suas ações em um determinado período. Vale destacar que essas tradições eram conhecidas e celebradas, em diversos santuários espalhados ao longo do território israelita e judaíta, pelo aparato reinol e também pela população de modo geral. Os santuários israelitas e judaítas eram construídos, via de regra, para celebrar uma ou mais tradições autóctones daquele povo.

⁵⁴ “Se alguém quiser afirmar que a Bíblia Hebraica é menos adequada como base para a reconstrução histórica do que (digamos) as *Historiae* de Heródoto ou a ‘Lista de Reis Sumérios’, não tenho problemas com isso (mesmo que eu mesmo não tenha essa opinião). Eu deveria, no entanto, precisar conhecer os fundamentos para tal reivindicação. Eu deveria, no entanto, saber os fundamentos para tal alegação. Nenhum desses fundamentos foi suficientemente apresentado em nossas discussões até agora.”

(ii) o texto bíblico seria tardio; (iii) a preocupação dos autores não seria “historiográfica”. Mas os mesmos questionamentos podem ser facilmente aplicados a outros textos da Antiguidade que são usados de forma pacífica pelos historiadores: “Se esses fundamentos por si só deveriam ser a razão por trás da afirmação de que não podemos usar a Bíblia para reconstrução histórica, não deveríamos, conseqüentemente, ter nenhuma história antiga” (BARSTAD, 1998, p. 121). Em termos gerais, se não há uma cobrança tão intensa sobre outras fontes da antiguidade, por qual motivo há sobre a Bíblia Hebraica? Tratando-se de Heródoto, por exemplo, estudiosos da sua obra identificam problemas quanto à historicidade de algumas informações. Isso não resultou em um abandono de Heródoto, mas na formulação de metodologias de análise para que sua obra seja estudada de maneira adequada.

A crítica de Barstad (1998, p. 127) aos minimalistas e aos maximalistas, enfim, é a seguinte: os acadêmicos já haviam decidido, de antemão e sem estudos aprofundados, qual era a natureza da historicidade da Bíblia Hebraica. Os minimalistas já haviam decidido que o texto bíblico não era histórico e buscavam provar tal premissa; os maximalistas já haviam decidido que o texto bíblico era historicamente correto e de igual modo buscam provar tal posição. Os dois argumentos, na visão do autor, não são compatíveis com o debate acadêmico. A partir disso, Barstad (1998) defende que a Bíblia Hebraica pode, sim, ser usada como documentação histórica para a História Antiga de Israel e Judá e que, para tal, são necessárias metodologias de análise próprias, assim como para qualquer outra fonte antiga.

A partir das colocações discutidas, restam-nos algumas questões. Em primeiro lugar, pode a Bíblia Hebraica ser usada como documentação histórica? E, caso a resposta seja positiva, como devemos usar o texto bíblico como fonte de pesquisa sobre a Antiguidade de Israel e Judá? Buscaremos, a princípio, responder ao primeiro questionamento. Para começar, deve-se pontuar que, tal como dito anteriormente, a Bíblia Hebraica é, sem dúvida, o local onde mais dispomos de textos relativos ao antigo Israel e ao antigo Judá. Naturalmente, existem fontes extrabíblicas que trazem informações importantes sobre os reinos de Israel e Judá⁵⁵. Porém, as informações contidas em tais documentos extrabíblicos são escassas demais para que se possa empreender uma reconstrução da História de Israel e Judá apenas por eles. Em decorrência disso, o historiador deverá recorrer à Bíblia Hebraica em sua pesquisa.

⁵⁵ Podemos citar como exemplo a Estela de Mesha, escrita no século IX a.C., pelo rei Mesha de Moab, que conta como, depois de um longo período de dominação israelita imposto pelo rei Omri, Moab conseguiu recuperar os territórios outrora perdidos. Essa estela demonstra o poderio israelita nos dias da dinastia omrida, sobretudo com Omri e Acab: “Omri era rei sobre Israel e humilhou Moab por muitos dias, pois Camos estava encolerizado com sua terra. Seu filho [Acab] o sucedeu, e também ele disse: ‘Eu humilharei Moab’” (ESTELA DE DÃ *apud* KAEFER, 2012, p. 42).

Como discutido anteriormente, existe um certo receio por parte de alguns pesquisadores em lançar mão dos textos bíblicos, uma vez que seu texto é tido como sagrado para algumas tradições religiosas⁵⁶. Mas, em se tratando de História, a Bíblia Hebraica deve ser tratada como qualquer outra fonte da Antiguidade: “Em geral, a pesquisa histórico-crítica tende a lidar positivamente com o texto bíblico, tratado como um documento histórico de idêntico valor aos outros textos da antiguidade” (ZABATIERO, 2013, p. 35)⁵⁷. Nadav Na’aman (2010a) também contribuiu de forma crítica para o debate em torno da utilização do texto bíblico como documentação histórica, sobretudo no que tange à relação entre texto bíblico e a arqueologia. Segundo Na’aman, a arqueologia foi empregada no final do século XIX e no início do século XX como uma forma de “comprovar” a factibilidade do relato bíblico, contra uma tendência da “alta crítica” de desconsiderar o texto bíblico como documentação histórica. Ou seja, na medida que a arqueologia “confirmava” algumas coisas que a Bíblia Hebraica dizia, parecia atestar a autenticidade do texto bíblico:

Since archaeology is an external, ‘objective’ scientific tool, it was believed that it could disprove the modern literary critical approach. These hopes were shared by fundamentalist Christians and orthodox Jews, and so archaeology gained a highly favoured place in the early biblical historical research.⁵⁸ (NA’AMAN, 2010b, p. 165)

⁵⁶ “Desse modo, embora afirmem [alguns historiadores] tratar a Bíblia como qualquer outra fonte, na maior parte dos casos tratam-na com uma maior dose de desconfiança do que a empregada no trato de fontes judaico-cristãs. Por exemplo, assume-se, sem problematização, o princípio interpretativo de que uma afirmação constante no texto bíblico só tem validade corroborada por evidência não bíblica. Princípio válido desde que aplicado igualmente aos textos não bíblicos, aos achados epigráficos ou ‘aos restos materiais’, algo, porém, que quase nunca se faz, dado que a fidedignidade dos textos não bíblicos é aceita com muito mais facilidade” (ZABATIERO, 2013, p. 35). A crítica proposta por Zabatiero (2013) é muito pertinente, pois, muitas vezes, há uma carga crítica demasiada sobre as informações bíblicas, enquanto os achados epigráficos são tidos como verdades absolutas. Mas os textos produzidos por outras sociedades do Oriente Próximo Antigo são, tal como a Bíblia Hebraica, por vezes fortemente ideológicos. Um exemplo é a Estela de Kurh de Salmaneser III, na qual o rei assírio se vangloria de ter vencido a coalizão antiassíria encabeçada por Israel e Damasco (cf. MENDONÇA, 2017, p. 18), porque, “embora o grande Salmanasar tenha clamado vitória, o resultado prático dessa confrontação fala mais alto que a gabolice real [...] Salmanasar regressou, de imediato, à Assíria e, pelo menos o avanço das tropas para oeste foi bloqueado durante algum tempo”. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 247). Isso demonstra que mesmo os demais documentos contêm imprecisões, e o historiador, ao lidar com eles, deve sempre recorrer a um aparato metodológico crítico.

⁵⁷ “[A Bíblia Hebraica] é objeto de interpretação histórico-crítica da mesma forma como outros documentos da Antiguidade” (DONNER, 2017, p. 18). Para a História, o texto bíblico não pode ser entendido como “sagrado”, “revelado” ou “inerrante”.

⁵⁸ “Como a arqueologia é uma ferramenta científica externa e “objetiva”, acreditava-se que ela poderia refutar a abordagem crítica literária moderna. Essas esperanças eram compartilhadas por cristãos fundamentalistas e judeus ortodoxos, e assim a arqueologia ganhou um lugar altamente favorecido nas primeiras pesquisas históricas bíblicas.”

Ao longo do tempo, a arqueologia foi adquirindo um profundo refinamento nas suas técnicas de pesquisa e datação, o que lhe garantiu uma “aura de ciência exata” (NA’AMAN, 2010b, p. 166) e fez com que os resultados por ela obtidos fossem considerados muito dignos de confiabilidade. Se, por um lado, a pesquisa arqueológica ganhou espaço, a Bíblia Hebraica passou a ser desconsiderada, por muitos pesquisadores, sobretudo de vertente mais minimalista, como documentação histórica confiável, em detrimento dos dados arqueológicos, uma vez que, em muitas situações, a arqueologia desmentia o texto bíblico:

Scholars also grew more aware of the many other difficulties of treating the Bible as historical source – such as its literary nature, its marked ideological and theological nature, and the central part played by God in the events described.⁵⁹ (NA’AMAN, 2010b, p. 166)

Ou seja, a arqueologia, que se constituiu como uma “aliada” do texto bíblico no final do século XIX e início do XX, passou a ser a principal ferramenta de rejeição desse mesmo texto como documentação histórica posteriormente. O principal argumento para isso seria o fato de as documentações arqueológicas serem precisas e as narrativas bíblicas serem “em grande parte tendenciosas, incompletas e abertas a diferentes interpretações” (USSISHKIN, 2006, p. 148). Mas a crítica feita por Na’aman (2010b, p. 167) a essa premissa é a de que os dados arqueológicos também necessitam de interpretação, e tais interpretações podem ser duvidosas e imprecisas. Tal como as fontes históricas em geral, os dados arqueológicos não falam sozinhos, mas precisam ser interpretados pelos arqueólogos. Uma fonte arqueológica pode ser interpretada de maneiras diversas por arqueólogos diversos.

Com isso, muitas vezes, o conteúdo obtido nas pesquisas arqueológicas é melhor interpretado e compreendido a partir das informações trazidas pelos textos bíblicos. Um exemplo disso foram os achados arqueológicos em Kiriath-Jearim, que, com a ajuda do texto bíblico, foram relacionados ao Templo da Arca da Aliança no período de Jeroboão II (cf. FINKELSTEIN, NICOLLE & RÖMER, 2020). A partir disso, Na’aman conclui que texto bíblico e dados arqueológicos devem ser analisados de maneira conjunta, pois assim será possível desenvolver uma percepção mais profunda sobre as sociedades israelitas e judaítas na Antiguidade, na medida que um pode lançar luz ao outro: “A confiança exclusiva em apenas um deles [arqueologia e texto bíblico] pode produzir uma imagem distorcida. Somente o uso

⁵⁹ “Estudiosos também ficaram mais conscientes das muitas outras dificuldades de se tratar a Bíblia como fonte histórica – tais como sua natureza literária, sua marcada natureza ideológica e teológica e o papel central desempenhado por Deus nos eventos descritos.”

hábil de ambos pode levar a uma avaliação equilibrada da realidade antiga” (NA’AMAN, 2010b, p. 183).

Sob essa perspectiva, a Bíblia Hebraica, dentro da pesquisa histórica, perde seu caráter sagrado⁶⁰ e incontestável para ser considerada um texto como tantos outros, passível de ser questionado e analisado criticamente de forma comparativa com outras fontes do período: “Para o historiador profissional a Bíblia não pode ser vista como um documento especial, dotado da revelação de Deus. Todas as fontes envolvidas no fazer historiográfico devem sempre ser vistas como um relato parcial e limitado do passado” (BERLESI, 2018, p. 48-49). O conteúdo trazido por suas páginas não deve ser considerado pelo historiador como verdades absolutas e incontestes, mas antes, deve ser, sempre que possível, posto em comparação com outras fontes para averiguar se as informações são ou não factíveis (cf. ZABATIERO, 2013, p. 35).

Seria plausível escrever uma História de Israel e Judá sem fazer uso da Bíblia Hebraica? A título de exercício especulativo, essa pergunta é muito interessante (cf. KESSLER, 2010, p. 33). Na prática, contudo, seria muito difícil conceber uma História de Israel e Judá sem o uso da Bíblia, pois, além das poucas referências a esses reinos em fontes extrabíblicas, seria epistemologicamente equivocado ignorar as informações trazidas pelo texto bíblico sobre essas sociedades:

Mesmo que fosse possível escrever uma história (social) de Israel sem referência à Bíblia Hebraica, isso não seria fundamentável a partir de um ponto de vista histórico-metodológico. Pois nenhuma historiografia pode prescindir por completo de uma parte de suas fontes. Ela deve analisá-las criticamente. E sobre os resultados das análises pode-se discutir os casos concretos. Mas não há motivo para excluir de forma geral os textos do Antigo Testamento da reconstrução da história social de Israel. Deve-se, obviamente, analisar o caráter teológico, o tipo de respectivos textos e o seu surgimento histórico. (KESSLER, 2010, p. 46)

Doravante, chegamos ao pressuposto de que a Bíblia Hebraica não pode ser excluída da pesquisa acadêmica sobre a Antiguidade de Israel e Judá⁶¹. Como devemos, então, tratar os

⁶⁰ “Não há nesta profissão [historiador] fontes que possam ser consideradas ‘divinas’, ‘sagradas’, ‘infalíveis’, ‘verdade absoluta’. Quando se trata de documentos escritos sabe-se sempre que eles são limitados, parciais, frutos de um determinado contexto e é com essas características que a Bíblia deve ser vista ao se decidir usá-la como fonte para o estudo do Israel antigo”. (BERLESI, 2015, p. 45)

⁶¹ “Para concluir: como uma fonte histórica, a Bíblia Hebraica é da ‘mesma’ natureza e qualidade que quaisquer outros textos do antigo Oriente Próximo. Isso tem a consequência drástica de que, se renunciarmos ao uso da Bíblia Hebraica com base no fato de que ela é tardia e ficcional, teremos que fazer o mesmo com a maioria das fontes antigas. Se não queremos fazer isso, teremos que aceitar, para o bem ou para o mal, a Bíblia Hebraica não somente como uma fonte necessária, mas também como a

textos bíblicos como documentação?⁶² Devemos levar em conta a cautela e sempre amparar o texto bíblico, se possível for, em outras fontes do período, fornecidas pela arqueologia⁶³, pois os conteúdos bíblicos e arqueológicos devem andar juntos na pesquisa sobre Israel e Judá na Antiguidade. Essa relação não deve ser de submissão, mas de equiparação, uma vez que o historiador deve fazer um verdadeiro confronto de informações entre os textos bíblicos e as

mais importante fonte para o nosso conhecimento da história da Palestina na Idade do Ferro. Negar isso não somente é ser indevidamente hipercrítico, mas é também baseado em uma visão positivista da história que atualmente está deploravelmente ultrapassada.” (BARSTAD, 1998, p. 127)

⁶² Jacques Le Goff, em seu livro *História e Memória*, faz uma retrospectiva sobre o entendimento que a História tinha, desde o século XIX, sobre o que era um documento. A historiografia positivista fez o documento textual triunfar (cf. LE GOFF, 1996, p. 537). O documento escrito seria, dentro dessa perspectiva, uma espécie de prova histórica daquilo que “realmente havia acontecido” (cf. LE GOFF, 1996, p. 539). Malgrado a isso, a escola dos Annales, fundada em 1929, advogou pela ampliação da concepção sobre o que seriam documentos: “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 [...] Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entreajuda que supre a ausência do documento escrito?” (FEBVRE, 1949, p. 438). A ampliação trazida pelos Annales também atuou no sentido de dar protagonismo ao historiador: ele deve ser o agente que faz o documento fornecer informações que ele não “falaria sozinho”, por meio da sua análise. Cabe ao historiador questionar o seu documento e buscar nele respostas para suas perguntas, bem como referências pertinentes para sua pesquisa: “O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa” (LE GOFF, 1996, p. 545). O historiador deve questionar o seu documento de forma crítica (cf. FOUCAUT e KREMER-MARIETTI, 1969, p. 13) e não o tratar como se fosse uma verdade absoluta ou um retrato fidedigno do momento estudado. Esse questionamento deve partir da consciência de que o documento é fruto da sociedade que o produziu, para que ele não se deixe enganar ou convencer pelas ideologias ou cosmovisões que formaram o documento: “Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo [...] É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos” (LE GOFF, 1996, p. 548-549). Ao encararmos a Bíblia Hebraica como fonte histórica, devemos partir do questionamento que o historiador deve ter para com o seu documento e do entendimento de que ele é produto de uma época. Nesse sentido, a recomendação de Davies, trazida por Grabbe (GRABBE, 1997, p. 122), sobre o ceticismo do historiador que se debruça sobre a história de Israel e Judá deve ser aplicado. Não apenas por ser tratar da Bíblia Hebraica, mas por fazer parte do *ethos* do historiador. O historiador não deve apenas excluir os ditos miraculosos e, a partir daí, parafrasear o texto bíblico, como tentaram alguns maximalistas. O documento deve ser questionado em seu conteúdo e, quando possível, analisado comparativamente com outras fontes. A partir disso, o historiador poderá extrair dos textos bíblicos informações sobre a economia, sociedade, cultura e religião do momento histórico desejado, mesmo que o texto usado para tal não se refira diretamente a isso. Ou seja, o historiador deve fazer o documento falar, exercendo o seu protagonismo metodológico.

⁶³ “Um uso não ‘secularista’, mas ‘laico ou pós-secular’ (ZABATIERO, 2013, p. 42), equilibrado e crítico, tanto dos textos bíblicos, o ‘livro de papel’, quanto do chamado ‘livro de pedra’ (as informações fornecidas pelas escavações arqueológicas geralmente são retidas dos estudos arquiteturais, dos objetos de pedra, cerâmica, metais, e outros materiais – atualmente crescem em importância as amostras orgânicas – encontrados em ruínas antigas), parece ser o caminho mais frutuoso para a construção da história de Israel” (DIETRICH, 2022, p. 27-28).

fontes extrabíblicas. Isso abre ao historiador um arcabouço documental muito importante para a sua pesquisa⁶⁴. Ademais, o pesquisador deve estar sempre atento ao contexto histórico que originou os textos a serem utilizados por ele, sobretudo se pretende aplicar a Bíblia Hebraica como fonte primária.

O Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica gerou um livro denominado *Pode uma história de Israel ser escrita?* (GRABBE, 1997), no qual os questionamentos e avanços das pesquisas debatidas no seminário foram expostos. Os vários pesquisadores presentes propuseram metodologias a fim de empregar o texto bíblico como fonte histórica. A proposta que, a nosso ver, é a mais pertinente é a de Philip R. Davies⁶⁵ (*apud* GRABBE, 1997), que defende ser possível, a partir dos textos bíblicos, extrair informações importantes sobre os momentos históricos em que foram escritos: “A primeira tarefa do historiador é descobrir (ou determinar) o contexto histórico destes escritos, baseado no princípio de que o testemunho histórico de qualquer obra será relevante, em primeira mão, para a época na qual ela foi escrita” (GRABBE, 1997, p. 104). Para que tal pesquisa seja bem-sucedida, é necessário recorrer à exegese⁶⁶ bíblica, objetivando mapear a data de escrita dos textos e determinar como eles se

⁶⁴ A Bíblia Hebraica não pode ser tratada como um bloco homogêneo. Logicamente, há informações contidas nela que são lendárias e a-históricas. Porém, a pesquisa bíblica “não exige uma atitude de ‘ame-o ou deixe-o’. Dois séculos de erudição bíblica nos mostraram que o material bíblico deve ser avaliado capítulo por capítulo e, às vezes, versículo por versículo. A Bíblia inclui materiais não históricos, quase históricos e históricos que ocasionalmente aparecem muito perto um do outro” (FINKELSTEN e SILBERMAN, 2003, p. 458).

⁶⁵ Em um outro texto em que Davies discute a forma como o historiador deve proceder diante do estudo da História Antiga de Israel e Judá e a forma como a Bíblia Hebraica deve ser entendida e empregada como fonte histórica, o autor autodenomina sua posição epistemológica como materialista, uma vez que ele entende que o pesquisador deve considerar o contexto histórico de produção dos textos bíblicos em sua pesquisa assim como os recentes achados arqueológicos, para que não se sobressaia uma corrente ideológica de pensamento profundamente teísta: “Suponho que uma abordagem materialista seja mais ou menos aceita por aqueles que se interessam pela história bíblica, bem como pela arqueologia bíblica, *supondo que as configurações históricas e culturais de alguma forma esclarecem os produtos ideológicos*. No entanto, permanece uma corrente idealista muito forte em muitos estudos bíblicos, derivando de raízes filosóficas ocidentais ou (mais provavelmente) de crenças teístas. A história bíblica como disciplina sempre foi metodologicamente fraca, mas filosoficamente talvez ainda mais fraca, e um debate sobre os pressupostos filosóficos subjacentes às abordagens modernas da história do antigo Israel e Judá está muito atrasado” (DAVIES, 1998, p. 133, grifo nosso).

⁶⁶ José Ademar Kaefer formulou uma metodologia de aproximação entre exegese bíblica e análise histórica a partir da exegese regressiva: “Diferente do enfoque fundamentalista, que faz uma leitura cronológica, o grupo alternativo pratica a leitura regressiva dos textos bíblicos. O método regressivo parte do contexto em que o texto foi escrito e se projeta para trás numa tentativa de reconstruir a história do conteúdo e a história da redação” (KAEFER, 2015b, p. 47). A importância desse método está na valorização da historicidade do texto, sobretudo no que tange à extração de conteúdo a partir do momento em que ele foi escrito: “Isto mostra que os textos possuem valor histórico, e em muitos casos, podem fornecer muitas informações sobre a sociedade, a política dos seus escritores e sobre o tempo neles descrito” (MENDONÇA, 2015, p. 29). Ou seja, caberia à exegese mapear o momento histórico

relacionam com o período estudado, além da já citada arqueologia, para confirmar, ou não, as informações trazidas pela Bíblia Hebraica – uma vez que “a arqueologia traz à luz heranças daquelas sociedades que as [fontes, textos, artefatos] produziram e com isso abre uma janela para o passado” (KESSLER, 2010, p. 30).

Os textos produzidos na Antiguidade são terrenos férteis para a percepção e análise da cultura da época em que foram produzidos, pois as situações históricas do período da escrita estão presentes neles. Isso não é diferente nos textos bíblicos, pois “não há nenhum texto da Bíblia Hebraica que possa ser levantado fora de seus contextos sociais e formas literárias, sem perda irreparável tanto de seu significado original como de sua potência para falar de maneira significativa para nós” (GOTTWALD, 1988, p. 421). Assim, deve-se sempre levar em conta o *Sitz im Leben*, ou seja, o contexto vital, o período em que o texto foi escrito, os grupos que o compuseram e os objetivos e interesses ideológicos que fundamentaram a sua produção, tudo isso para que a compreensão histórica dos textos não seja prejudicada e para que possamos dele extrair o máximo possível de informações históricas. A exegese bíblica é uma forte ferramenta para esse processo de datação textual e nos permite compreender aspectos relevantes sobre a sociedade que produziu os textos, bem como suas ideologias e construções sociais: “[o] fato de a Bíblia ter se aproximado muito da literatura não a torna, necessariamente, menos ‘histórica’, menos representativa da realidade passada” (BARSTAD, 2008, p. 22).

É preciso empreender não apenas um movimento de inclusão da Bíblia Hebraica na História, no sentido de ela ser entendida como uma documentação pertinente para o historiador, mas também de inclusão da História na Bíblia Hebraica – isto é, é imprescindível que os textos bíblicos sejam entendidos a partir do contexto histórico em que foram produzidos e não como um “dado revelado” (cf. REDE, 2021). O historiador deve exercer seu papel crítico, o de aquele que extrai da documentação as informações do período histórico por ele estudado. A produção de qualquer documento deve ser entendida como uma obra humana, e as causas que levaram a cabo sua produção devem ser levadas em conta na pesquisa acadêmica (cf. BLOCH, 1949, p. 43). Assim, a pesquisa histórica, tendo como base os textos bíblicos, poderá ser muito frutífera para o entendimento social, político, econômico e religioso dos antigos Israel e Judá se os historiadores entenderem o lugar social e histórico de produção dos seus textos e, assim, será possível extrair deles informações pertinentes.

em que um determinado texto bíblico foi escrito, além de determinar o grupo político e social que o compôs. Em seguida, a análise histórica avaliaria as formas como as percepções históricas próprias do período em que o texto está contido são refletidas no texto bíblico.

Com base nisso, concluímos que, mesmo de textos folclóricos, mitológicos e a-históricos, o historiador, por meio de análises exegéticas, históricas e arqueológicas críticas, pode extrair referências preciosas – particularmente sobre o momento histórico em que ele foi produzido, mas até mesmo, por mais que o grau de dificuldade seja mais elevado, informações históricas sobre o episódio narrado. Daí o protagonismo do historiador, desde que esteja munido de uma metodologia de pesquisa apropriada. Ou seja, esse pesquisador busca o fundo histórico que levou à produção do material por ele estudado, bem como os objetivos que levaram os redatores a produzirem o texto e o contexto daqueles a quem ele se destinava.

É assim que se estabelece a distinção no entendimento da Bíblia Hebraica como fonte secundária e/ou primária. Em muitas situações, ela se constitui como fonte secundária, sobretudo nos textos em que são abordados temas como os patriarcas ou o Êxodo. Isso se dá porque a data de escrita desses relatos é muito posterior ao seu suposto acontecimento. “Quanto maior a distância temporal entre um conjunto de episódios e sua reelaboração histórica, tanto maior será a necessidade de indagar e identificar os eventuais casos de ligação, de fazê-lo caso a caso” (LIVERANI, 2008, p. 441). Então, por mais que o texto, escrito posteriormente, possa conservar memórias do tempo em que a história se desenvolveu, ele será ainda mais útil ao historiador para descrever o momento em que foi escrito.

Por fim, ressalta-se a segunda possibilidade, a de que a Bíblia Hebraica tem potencial para, em algumas situações, servir como fonte primária. Se, por exemplo, o historiador tem como objetivo estudar o reino de Judá no período do rei Josias (641-609 a.C.), a literatura deuteronomista composta no período josiânico (cf. RÖMER, 2008, p. 71) será um documento privilegiado de análise. Por mais que o historiador não deva tomar todos os relatos contidos nessa edição da literatura deuteronomista como verossímeis, eles sem dúvida constituem um importante material para se reconstruir o ideal legitimatório monárquico vigente nesse período, ou até mesmo a forma como a influência ideológica assíria era presente em Judá (cf. RÖMER, 2008, p. 77). O emprego da Bíblia como fonte primária ou secundária vai depender de o que o historiador pesquisa, e o estudo de cada caso deve ser considerado em suas particularidades, para que não ocorram equívocos metodológicos.

3 PAN-ISRAELISMO EM ISRAEL

3.1 REALIDADE POLÍTICA DO ISRAEL PRÉ-OMRIDA

Uma vez contestada a hipótese do Reino Unido entre Israel e Judá, a pesquisa histórica e arqueológica sobre a Antiguidade de Israel compreendeu que ambos os reinos foram, em sua origem, distintos e que, apesar de conservarem traços religiosos comuns, eram diferentes não só em sua geografia, mas também em sua cultura (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003). A partir disso, a crítica bíblica mostrou que os textos da Bíblia Hebraica que relatam realidades do Reino de Israel são profundamente negativos e depreciativos, uma vez que Israel é visto por Judá como cismático e idólatra:

Violência, idolatria e ganância foram as marcas de Israel, o Reino do Norte, como descrito, com detalhes sangrentos, no Livro dos Reis. Isso fez com que as realidades políticas, sociais e religiosas próprias do Reino de Israel Norte fossem negligenciadas e desqualificadas por Judá em seus escritos, como, por exemplo, a historiografia deuteronomista (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 234).

A maior parte da Bíblia Hebraica tal como temos hoje foi escrita por Judá, num momento em que o Reino de Israel já não existia mais – ou seja, após 722 a.C. Adicionalmente, como veremos adiante, os textos bíblicos sofreram grande influência da historiografia deuteronomista, que tinha como objetivo legitimar um projeto tardio, do final do século VII a.C., de criar uma “ortodoxia” cültica monolátrica em Judá, baseada na centralidade da dinastia davídica, no culto no Templo de Jerusalém e na veneração a Iahweh. Ao fazê-lo, os judaítas passaram a olhar para Israel como protótipo de práticas tidas como erradas e idólatras. Um dos pontos mais criticados por Judá, quando se trata de Israel, é a não submissão dos israelitas ao culto no Templo de Jerusalém. Tal animosidade pode ser vista claramente na descrição bíblica a respeito da queda do Reino de Israel perante a Assíria:

Isso aconteceu [o exílio de Israel] porque os israelitas pecaram contra Iahweh seu Deus, que os fizera subir do Egito. Adoraram outros deuses e seguiram os costumes das nações que Iahweh havia expulsado diante deles, e os costumes estabelecidos pelos reis de Israel [...] até que finalmente Iahweh baniu Israel da sua presença, como havia anunciado por meio de seus profetas e servos; deportou Israel para longe da sua terra, para a Assíria, onde está até os dias de hoje. (2REIS, 17, 7-8)

A partir disso, podemos considerar que a maioria dos textos que se referem direta ou indiretamente a Israel, com raras exceções, fazem um juízo negativo sobre o reino. Durante muito tempo, essa visão negativa, imposta ideologicamente nos textos bíblicos por Judá, foi reproduzida pela academia. Porém, quando os exegetas, historiadores e arqueólogos perceberam a pesada carga ideológica presente nos textos que falavam sobre Israel, esse quadro mudou. A historiografia passou a considerar que o Reino de Israel foi, durante sua existência, muito mais próspero e desenvolvido que Judá, fato este que está encoberto nas páginas da Bíblia Hebraica. Isso é explorado por Finkelstein (1999, p. 48), que afirma:

This dichotomy stemmed from their contrasting history in the second millennium BCE. Israel was characterized by significant continuity in Bronze Age cultural traits, by heterogeneous population and by strong contacts with its neighbors. Judah was characterized by isolation and by local, Iron Age cultural features, as evidenced by the layout of its provincial administrative towns. Israel emerged as a full-blown state in the early 9th century BCE, together with Moab, Ammon and Aram Damascus, while Judah (and Edom) emerged about a century and a half later, in the second half of the 8th century. (FINKELSTEIN, 1999, p. 48)⁶⁷

A partir dessa mudança epistemológica em relação a Israel, abriu-se caminho para a leitura e a pesquisa das suas instituições de uma maneira diferente. Tornou-se possível que a análise histórica contemporânea produzisse uma série de estudos sobre as estruturas políticas, sociais e culturais de Israel e sobre a forma como elas, após o exílio de Israel em 722 a.C., foram levadas para Judá e ali reinterpretadas. Exemplos disso são as tradições de Jacó, Saul e do Êxodo.

Enquanto Judá era um reino basicamente homogêneo, sobretudo até o final do século VIII a.C., Israel era um reino heterogêneo, “com suas montanhas e planícies” (DONNER, 2017, p. 293). Além disso, Israel contava com uma população “mista”, de pessoas que viviam nas montanhas e pessoas que viviam na planície do Levante. Isso fez com que a diversificação populacional e a complexidade social fossem muito mais intensas em Israel do que em Judá. Ademais, Israel usufruía de “riquezas naturais e extensas relações comerciais, destacando-se de outros reinos prósperos da região” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 235).

⁶⁷ “Essa dicotomia tem origem nas suas diferentes condições ambientais e na sua história contrastante no segundo milênio A.E.C. Israel era caracterizado por significativa continuidade em traços culturais da Idade do Bronze, por uma população heterogênea e por fortes contatos com seus vizinhos. Judá era caracterizado por isolamento e características culturais da Idade do Ferro, como evidenciado pela disposição das suas cidades administrativas provincianas. Israel emergiu como um estado pleno no início do século IX A.E.C., junto com Moab, Amon and Aram-Damasco, enquanto Judá (e Edom) emergiram cerca de um século e meio depois, na segunda metade do século VIII.”

Como veremos a seguir, um ponto alto na história de Israel foi o surgimento da dinastia omrida, uma vez que, com ela, o reino passou a ser um Estado desenvolvido, conquistando diversos territórios no Levante e se tornando uma importante potência regional. Porém, já no período pré-omrida, podemos ver uma certa “vocação” para a grandeza por parte de Israel, e isso se detecta, sobretudo, no reinado do rei Baasa⁶⁸. Antes de tratarmos dessa problemática, vale ressaltar que abordar a monarquia israelita pr -omrida   complexo, uma vez que dispomos de pouco material bíblico e extrabíblico sobre o período (cf. FINKELSTEIN e KLEIMAN, 2019, p. 278). Não obstante, a historiografia classificou que, no reinado do rei Baasa, Israel apresentou “os primeiros sinais de arquitetura monumental” (FINKELSTEIN e KLEIMAN, 2019, p. 291). Ou seja, vemos que, no reinado de Baasa, Israel já dava os primeiros passos em dire o a se tornar um reino organizado. O fato de Baasa ter sido o rei israelita pr -omrida a governar por mais tempo, de 908 a 885 a.C., pode ter facilitado “a estabilidade e, portanto, promovido avanços na cultura material e possivelmente esforços de expansão territorial” (FINKELSTEIN e KLEIMAN, 2019, p. 293). Ademais, no reinado de Baasa, a arqueologia testificou que Israel já tinha fortes liga oes com a costa e que havia importa oes de produtos (cf. FINKELSTEIN, 2021a).

Em rela o   expansão territorial de Israel nos dias de Baasa, a Bíblia traz uma informa o relevante no que tange ao contato histórico entre Israel e Judá: “houve uma guerra entre Asa e Baasa, rei de Israel, enquanto viveram. Baasa, rei de Israel, atacou Judá e fortificou Ram  para impedir as comunica oes com Asa, rei de Judá” (1REIS 15,16-17). A informa o que a Bíblia apresenta   a de que Baasa guerreou contra Judá. Por mais que o texto traga em si uma série de problemas históricos, como a men o do pedido de ajuda do rei Asa ao Rei Bem-Adad, que teria governado s  cerca de 150 anos depois do acontecimento sugerido, a passagem pode conter uma memória histórica da tentativa de Israel, já nos primeiros dias, de exercer uma domina o sobre Judá (cf. FINKELSTEIN e KLEIMAN, 2019, p. 294). Isso reforça ainda mais a percep o de que, durante a história dos reinos de Israel e Judá, este último foi sempre submisso e menos desenvolvido que o primeiro. Além disso, em diversos momentos, como veremos com os omridas e com Jeroboão II, Judá foi dominado por Israel. Isso pode ter sido a

⁶⁸ Outro rei pr -omrida a se destacar em Israel foi o “fundador” do reino, Jeroboão I. “O reino de Jeroboão não parece se estender, pelo menos inicialmente, além da ‘casa de José’, com um modesto apêndice em Gile’ad: ele   originário de Efraim, sua capital   Tirsa, o lugar de culto mais importante   Bet-El, o lugar da reunião da assembleia popular   Siquém [...] os profetas com quem o rei está em contato gravitam em Shilo” (LIVERANI, 2008, p. 142). A partir da referência de Mario Liverani, podemos dizer que no reinado de Jeroboão I havia três centros importantes em Israel: Tirsa, capital política; Siquém, local de reunião da assembleia popular; e Betel, centro religioso.

base para fundamentar o surgimento da ideologia pan-israelita no reinado de Jeroboão II, quando se criou uma concepção de unidade entre Israel e Judá, mas a partir do governo de Israel.

3.2 DINASTIA OMRIDA

Uma redescoberta importante das pesquisas arqueológicas e históricas foi a importância da dinastia omrida para a constituição de Israel enquanto um reino organizado na segunda metade do século IX a.C., uma vez que essa foi a primeira experiência dinástica de Israel. Os omridas trouxeram o primeiro período de estabilidade política e social para Israel, e isso é reconhecido pela denominação “Casa de Omri”, que está presente nos textos assírios do século VIII a.C. como referência a Israel, mesmo em um momento em que a dinastia omrida não mais existia. Isso deixa clara a sua importância (SOUZA, 2016, p. 18), como vimos anteriormente. Durante o reinado dessa dinastia, Israel passou a ser uma potência regional no Levante, conquistando extensas regiões no extremo norte e na Transjordânia.

Antes da ascensão dos omridas, o planalto de Canaã era governado por entidades políticas e territoriais modestas, que não apresentavam uma burocracia avançada e grandes obras arquitetônicas (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 107). Esse quadro muda com a ascensão dos omridas em Israel, porque eles conseguiram formar um reino forte e bem-estruturado. Foram os omridas que transferiram a capital de Israel de Tirsa para a Samaria (cf. 1Rs 16,23-24). Um dos motivos que podem ter levado Omri, fundador da dinastia, a mudar a capital de Israel seria o desejo de “estabelecer maior ligação com a planície costeira e o importante porto de Dor” (MENDONÇA, 2017, p. 112)⁶⁹. Ou seja, Omri teria se preocupado com fazer sua capital se integrar às diversas partes do reino. A nova capital, Samaria, “não se tratava de uma simples residência real, mas de um específico e ambicioso programa de construção” (LIVERANI, 2008, p. 147)⁷⁰. Concluímos, assim, que, antes de Samaria, as antigas capitais de Israel (Gibeon,

⁶⁹ “Um dos feitos que parece ter sedimentado o reinado omrida [omrida] foi a mudança da capital de Tirsa para a Samaria, uma montanha que fica no coração de Israel Norte. Do seu topo, se tem uma impressionante vista de 360 graus do vale ao seu redor. É praticamente impossível um exército se aproximar da cidade sem ser visto. Assim, a capital ficava bem protegida, principalmente de Aram, seu adversário maior nesse tempo. De Samaria se podia controlar melhor a importante rota internacional Caminho do Mar (Via Maris) e o vale de Jezreel, maior área agrícola de Israel” (KAEFER e DIETRICH, 2022, p. 119).

⁷⁰ Podemos usar como exemplo o palácio de Samaria: “o Palácio de Samaria é um dos maiores edifícios da Idade do Ferro conhecidos no Levante; em escala de esplendor, ele se compara aos palácios do norte da Síria e do Ferro II. O palácio estava cercado por diversos edifícios auxiliares de natureza administrativa a oeste e nordeste” (FINKELSTEIN, 2017, p. 116).

Siquém e Tirza) não possuíam construções monumentais, mas Samaria já fora construída com o objetivo de ser “a capital do grande estado de Israel Norte” (MENDONÇA, 2017, p. 214). Com isso, podemos ver que, já nos primeiros dias da dinastia omrida, havia uma preocupação estrutural com fazer Israel prosperar.

Outro ponto importante sobre Israel durante a dinastia omrida é que, nesse período, ocorreram as primeiras construções monumentais de obras públicas e palácios. Além disso, nesse momento histórico Israel conheceu “seu primeiro período de prosperidade e poder territorial” (FINKELSTEIN, 2017, p. 108). A expansão territorial dos omridas e o seu poderio militar estão atestados na Inscrição de Mesa, composta pelo rei de Moab no século IX a.C.: “Amri [Omri] rei de Israel, humilhou Moab muitos dias [...] Amri tinha ocupado toda a terra de Madaba e habitou nela” (FINKELSTEIN, 2017, p. 108). Podemos, então, perceber que, durante a dinastia omrida, Israel não só se manteve independente dos demais reinos do Levante, como também se converteu em uma potência regional, chegando a conquistar territorialmente alguns pequenos reinos próximos.

Durante o reinado omrida, ocorreram relações entre Israel e Judá. Cabe lembrar, contudo, que, enquanto Israel havia se tornado uma forte potência regional durante os reinados de Omri e de seus sucessores, Judá ainda era rural e marginal. Com Omri, Israel havia se expandido para as regiões norte, leste e oeste do Levante. Durante o reinado de Acab, filho de Omri, Israel se expandiu para o Sul e dominou a região de Judá (cf. MENDONÇA, 2017, p. 2010). Provavelmente, esse foi o início da relação política entre Israel e Judá, e essa relação já se iniciou com a dominação de Judá por parte de Israel. Com Baasa já havia ocorrido uma tentativa de dominação, mas que não foi levada a cabo. Com os omridas, por outro lado, Israel tinha plenas condições de dominar Judá e fazer-lhe seu vassalo. Vale observar que a arqueologia atesta que, nos primeiros contatos entre israelitas e judaítas, Judá se colocou como fiel vassalo de Israel. Isso se deu pelo fato de Israel ter se tornado um Estado desenvolvido, enquanto Judá era um pequeno reino, circunscrito a Jerusalém e sua periferia.

Enquanto Israel prosperava, “Judá permaneceu uma entidade marginal⁷¹ – uma espécie de estado cliente [de Israel] ao sul” (FINKELSTEIN, 2001, p. 105). O Reino de Judá era uma entidade periférica, um pequeno reino que, naquele momento, não tinha qualquer importância no cenário regional levantino. A historiografia especializada classifica que, durante o século X

⁷¹ Como discutido, nos séculos X a.C. e IX a.C., Judá era marginal. Tinha poucas cidades e vilas, suas fazendas eram minúsculas e o reino era bastante isolado (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 312). A própria Bíblia Hebraica, ao comparar Israel e Judá, afirma que o primeiro é como um cedro, árvore grande e majestosa, enquanto o segundo é um cardo, ou seja, uma planta minúscula (2Rs 14,9).

a.C. e boa parte do século IX a.C., Judá não era ainda um Estado, mas sim uma “chefia dimórfica”, como veremos de forma mais aprofundada posteriormente.

Judá tinha uma elite sedentária, caracterizada como a dinastia davídica, que governava uma população mista de sedentários e nômades a partir de Jerusalém, à época uma pequena fortaleza com um número limitado de habitantes fixos (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 44). Podemos conceber que Judá, em oposição a Israel, ainda era uma chefia, ou um Estado primitivo. Por estar nesse estágio ainda inicial de seu desenvolvimento estatal, Judá não gozava de construções monumentais, nem de um corpo burocrático administrativo. Sua situação política, então, era muito distinta da existente em Israel. A principal zona de influência dos daviditas, tal como abordado anteriormente, era Jerusalém e seu entorno. Isso quebra, de forma definitiva, qualquer hipótese que tente sustentar que Judá foi a sede de um grande império no século X a.C.

Somada a essa questão, é razoável supor que, durante o reinado de Acab, rei de Israel, Judá foi seu fiel vassalo⁷². Sobre essa posição de subserviência de Judá para com Israel, a Bíblia Hebraica traz um grande aporte documental. Por exemplo, na expedição para conquistar a região de Ramot de Gileade, o rei Acab, de Israel, estava acompanhado de seu vassalo Josafá, rei de Judá (cf. 1Rs 22ss): “na expedição de conquista de Ramot de Gile’ad, Acab estava

⁷² O arqueólogo Nadav Na’aman (2013) tem uma visão contrastante sobre a vassalagem de Judá para com Israel durante os anos da dinastia omrida. Para ele, não existem evidências arqueológicas e textuais suficientes para sustentar a vassalagem de Judá para com Israel no século IX a.C.: “Ao contrário de Moabe, que pagou tributo a Israel e depois se rebelou (2Rs 1:1; 3:3 a 4) [...] nenhuma alusão é feita no Livro dos Reis à vassalagem de Judá [para com Israel] (NA’AMAN, 2013, p. 260). Ainda, segundo Na’aman, aqueles que defendem uma submissão de Judá para com Israel se baseiam nos seguintes argumentos: 1) O registro histórico da presença de reis judaítas em campanhas empreendidas por soberanos omridas na Síria (1 Rs 22:1–37; 2 Rs 8:28–29; 9 :1-15) e Moabe (2 Reis 3:4-27); e 2) O casamento diplomático entre Jorão de Judá e Atália de Israel. Mas tais argumentos, na visão de Na’aman, não se sustentam. O fato de os reis judaítas estarem acompanhando os reis omridas em campo de batalha não fundamentaria a subserviência dos primeiros sobre os segundos, sobretudo pelo fato de na Antiguidade existirem diversos exemplos de reinos mais fortes serem acompanhados por seus aliados, tidos como mais fracos em campo de batalha, sem que isso implicasse na dominação de um sobre o outro. Ademais, o casamento diplomático entre Jorão e Atalia demonstraria que os dois reinos tinham uma aliança e não um status de suserania e vassalagem (cf. NA’AMAN, 2013, p. 260-261). Com base nisso, Na’aman conclui que Israel e Judá, no século IX, eram aliados. Israel era o reino mais forte nessa aliança, mas não teria subjugado Judá, que era um reino independente: “Em suma, não existe nenhuma indicação direta ou indireta de que no tempo da dinastia Omrida, Judá era um reino vassalo. A evidência textual disponível mostra que os governantes de Judá eram independentes e tinham mãos livres para seguir sua própria política, desde que suas operações não entrassem em conflito com os interesses de seu forte aliado, o Reino do Norte” (NA’AMAN, 2013, p. 261).

acompanhado pelo rei de Judá Josafat [...] claramente seu vassalo” (LIVERANI, 2008, p. 151)⁷³.

Outro exemplo da interferência omrida em Judá foi o casamento da filha de Acab, Atália, com o rei Jeorão de Judá. Após a morte dele, Atália tomou o trono de Judá, constituindo-se, assim, o único período governamental de Judá que não foi encabeçado pelos daviditas (cf. 2REIS 11, 1-3). Por fim, observamos que, durante a campanha do último rei omrida, Jorão, à região de Ramoth-Gileade, o rei judaíta Ocazias o acompanhou como vassalo (cf. 2Rs 9ss) (cf. FINKELSTEIN, 2017):

There can be no doubt that in the south the Omrides had the power to take over the marginal, demographically depleted kingdom of Judah. [...] Both the biblical text and the Dan Inscription tell us that in the next decades the Judahite kings served the military ambitions of the Omrides. In a way, these were the true days of a United Monarchy, one which was ruled from Samaria, not from Jerusalem. (FINKELSTEIN, 2001, p. 110)⁷⁴

A influência omrida sobre Judá fez com que o pequeno reino começasse, mesmo que lentamente, a caminhar em direção ao desenvolvimento de um Estado organizado no século IX a.C. Os judaítas estabeleceram grande contato com a administração reinol omrida, sobretudo nos anos em que Judá foi governado pela rainha israelita Atália (cf. FINKELSTEIN, 2001).

De certa forma, podemos conjecturar que até mesmo o crescimento momentâneo de Judá, num primeiro momento, se deu graças à interferência omrida, uma vez que Judá era seu vassalo. Por mais que, teoricamente, não possamos caracterizar que durante a existência da dinastia omrida houvesse um sentimento pan-israelita de formação de um só povo entre Israel e Judá, podemos supor que a forte dominação israelita sobre Judá durante esse período foi a antessala para o desenvolvimento dessa ideologia política que vigorou em Israel e em Judá posteriormente. A dominação de Israel por Judá se acentuou durante a dinastia de Jeú, sobretudo no reinado de Jeroboão II.

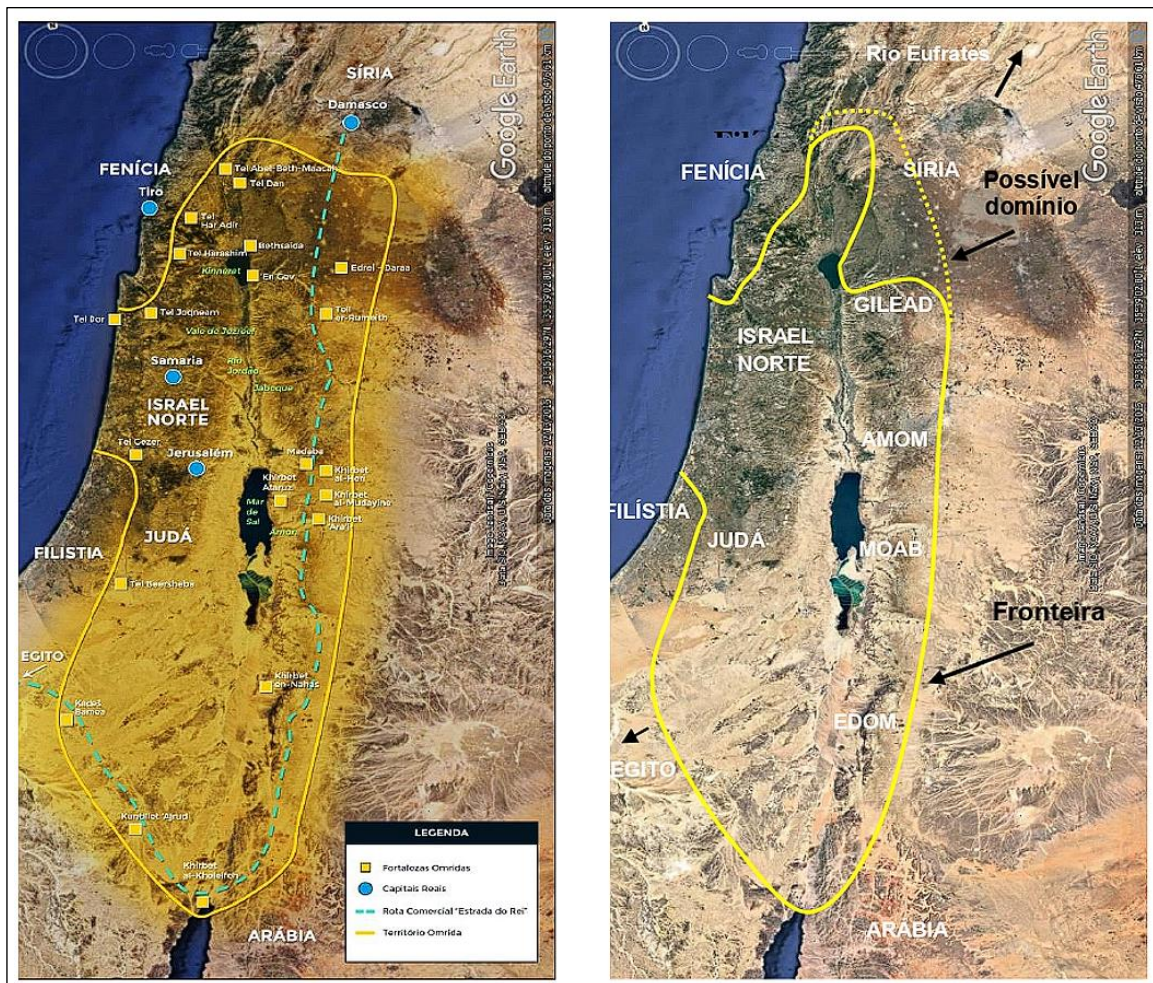
⁷³ “[...] parece haver indícios de submissão por parte de Josafá, rei de Judá, com relação a Acab. Josafá prontamente se dispõe a ir à guerra com Acab em Ramot-Gilead (1Rs 22.1-4), e se dispôs ainda a correr risco de morte, ao aceitar ir para a guerra com vestes reais (1Rs 22.29-30). Por que ele faria isso se não fosse subordinado a Acab? O texto diz que Josafá viveu em paz com Israel (1Rs 22.45). O verbo traduzido por ‘viveu em paz’ [...] pode ser traduzido como ‘viveu em paz’, ‘fez a paz’, ‘estabeleceu a paz’ ou ‘entregou-se completamente’” (MENDONÇA, 2017, p. 162; cf. também HOLLADAY, 2010).

⁷⁴ “Não pode haver dúvida de que no Sul os omridas tinham o poder de dominar o reino de Judá, marginal e demograficamente empobrecido [...] Tanto o texto bíblico quanto a Inscrição de Dã nos dizem que nas décadas seguintes os reis judaítas serviram às ambições militares dos omridas. De certa forma, esses foram os verdadeiros dias de uma Monarquia Unida, uma que foi governada de Samaria e não de Jerusalém.”

Devemos salientar, ainda, que a dinastia omrida contribui significativamente para o debate em torno do pan-israelismo e do surgimento do mito político⁷⁵ da monarquia unida de Israel e Judá. Se compararmos os territórios governados pelo Israel omrida aos territórios que a Bíblia Hebraica classifica como parte do Reino Unido (Figura 3), veremos que há uma grande semelhança entre os territórios. A partir disso, conjecturamos que a memória em torno do esplendor dos omridas e do contato entre Israel e Judá durante a existência da dita dinastia podem ter servido como base para a construção das memórias relativas a uma grande monarquia que governava os territórios e populações de ambas as localidades (cf. MENDONÇA, 2017, p. 288).

⁷⁵ “Os mitos políticos [...] são constituídos por meio de mecanismos da memória que fazem surgir no inconsciente coletivo ideologias pautadas na imaginação social, independente da veracidade ou da correspondência histórica. Os mecanismos de memória podem remeter a tempos melhores vividos, grandes feitos de uma personalidade, mas também a aspectos negativos ou a situações de perigo a serem evitados” (DAEFIOL, 2020, p. 221).

Figura 3 – Comparação entre a extensão territorial do Israel omrída (esquerda) e o território governado pela monarquia unida (direita)



Fonte: MENDONÇA (2017, p. 287).

A memória criada em torno do esplendor vivido durante o reinado dos omrídas estava muito presente em Israel até mesmo depois do fim da dinastia. Logo, seria razoável supor que após 722 a.C., quando Israel caiu nas mãos da Assíria e alguns refugiados israelitas foram para Judá, essa memória do período omrída, quando Israel e Judá estavam “unidos” (ainda que a partir da dominação do primeiro sobre o segundo), serviria como base para fomentar a união entre os dois povos. Mas agora a união não seria a partir da égide de Israel, mas sim da de Judá⁷⁶.

⁷⁶ Diferentemente da visão geral expressa pelo texto bíblico, houve, sim, uma monarquia unida por meio da qual Israel e Judá foram governados juntos. Isso aconteceu, possivelmente, duas vezes ao longo da história. A primeira vez foi quando Judá estava sob a dominação omrída no século IX a.C., sobretudo quando Atália, filha de Acab, sentou-se no trono de Judá. O segundo momento foi quando Joás, pai de Jeroboão II, venceu Amazias de Judá e fez dele seu vassalo. Essa dominação foi ainda mais efetiva durante o reinado de Jeroboão II (cf. FINKELSTEIN, 2021b).

3.3 DINASTIA DE JEÚ

Como vimos anteriormente, os reis omridas eram muito fortes e influentes. Não só em Israel, mas em todo o Levante. Levando isso em consideração, historicamente falando, explicar os motivos que levaram ao ocaso da dinastia omrida é difícil, sobretudo pela falta de fontes que tratam desse momento histórico. Entretanto, podemos considerar que as construções monumentais, assim como o crescimento econômico, afetaram a população reinol não só positivamente, mas também negativamente, pois “muitas vezes, quando um setor prospera e acumula riqueza, os outros setores pagam o preço” (NA’AMAN, 2007, p. 404). Ademais, por mais que não tenhamos como classificar com precisão o tamanho do círculo de oposição ao culto fenício instaurado em Israel, podemos conjecturar que havia um grupo, representado pelos profetas, que se opunha a ele. Essas e outras questões políticas e sociais podem ter contribuído para o enfraquecimento dos omridas no âmbito interno em Israel (cf. NA’AMAN, 2007, p. 406)

No âmbito externo, certamente, um dos principais fatos históricos que colaboraram com o fim da dinastia foi o advento de Hazael em Damasco. Nos anos finais do reinado da dinastia omrida e, principalmente, nos primeiros dias da dinastia de Jeú (também chamada de dinastia nimshida)⁷⁷, o reino dominante no Levante era o Reino de Aram-Damasco⁷⁸. Essa dominação cresceu principalmente a partir da ascensão do rei Hazael ao poder, em 842 a.C., e teve consequências consideráveis em Israel. Hazael conseguiu concretizar suas ambições expansionistas, “como resultado do declínio do interesse assírio no Oeste” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 147). Isso fez de Hazael um dos reis mais poderosos do Levante no período. Quando Hazael sobe ao trono de Damasco (seu reinado durou de 843 a 796 a.C.), a dinastia omrida conhece a ruína, graças a uma série de assaltos militares, internos e externos, empreendidos pelos arameus contra Israel: “imediatamente depois de sua ascensão ao trono, Hazael atacou o Reino do Norte” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 147).

No ano de 853 a.C., Salmanasar III marcha em direção ao Levante, buscando estabelecer sua hegemonia no Oeste. Porém, uma aliança antiassíria⁷⁹ é formada entre os reinos do Levante

⁷⁷ A dinastia ficou assim conhecida porque o avô de Jeú se chamava Nimsi. Os nimshidas eram uma poderosa família de Israel (cf. 2REIS 9,2.14).

⁷⁸ O Reino de Damasco, desde o século XI a.C., estava em constante ascensão na Palestina e conheceu o auge de seu poderio entre 950 e 800 a.C. (cf. SOUZA, 2016). Israel conseguiu resistir à sua hegemonia durante o reinado dos omridas, e cidades pertencentes ao reino de Damasco foram conquistadas por Israel no período de reinado do Rei Acab (cf. KAEFER, 2012, p. 36). Porém, o poder político e militar de Israel foi momentâneo; depois da morte de Acab, seu filho Jorão não conseguiu escapar da ruína.

⁷⁹ A investida de Salmanasar no Levante constitui uma fonte histórica valiosa para que possamos ver o poderio da dinastia omrida, sobretudo durante o reinado de Acab. Essa fonte ficou conhecida como

– sendo os reinos de Damasco e Israel os mais fortes – e o Império Assírio é, momentaneamente, rechaçado. Com a tentativa fracassada de dominação (somada à derrocada omrida), a Assíria abriu espaço para que os arameus crescessem como grande potência regional do final do século IX a.C. e início do século VIII a.C., uma vez que o único rival imediato de Damasco, a saber, Israel, estava enfraquecido.

Depois de 837, Salmaneser III não apareceu mais na Síria, e agora Hazael tinha as mãos livres para consolidar e ampliar o poder de seu Estado arameu e também voltar-se imediatamente contra Israel. [...] Por muito tempo, Hazael ainda permaneceu na consciência de Israel como inimigo especialmente perigoso e temido (2Rs 8, 11s) (DONNER, 2017, p. 337).

A hegemonia damascena se relaciona diretamente com a derrocada dos omridas e a ascensão da dinastia nimshida. Para a historiografia deuteronomista, o fim da dinastia omrida se dá pela investida do general javista Jeú (que reinou de 842 a 814 a.C.). Ele, ao ser ungido pelo profeta Eliseu (2Rs 9, 1-10), empreende uma revolta contra Jorão, filho de Acab, por conta da idolatria conduzida pelos omridas, que adotaram o deus Baal como divindade tutelar de Israel ao lado de Iahweh.

Jeú era um militar que fazia parte do grupo, muito bem representado pelos profetas, de israelitas insatisfeitos com a política omrida de abertura à influência cultural e religiosa fenícia (cf. LIVERANI, 2008). Além das motivações religiosas javistas, a revolta de Jeú tinha, no âmbito político, a ambição de trocar a influência oriunda da Fenícia pela influência dos arameus de Damasco – ou seja, uma investida mediterrânea marítima dos omridas é substituída por uma proposta mais interiorana e pastoril (cf. LIVERANI, 2008).

A revolta de Jeú contra os omridas, tal como narrada em 2Rs 9, 28-29, apresenta traços de restauração da fidelidade cúltica a Iahweh, já que ele mata os adoradores de Baal e destrói seu templo em Samaria (2Rs 10, 18-27). Entretanto, existem fortes indícios arqueológicos de que a revolta de Jeú foi impulsionada pela ambição do rei damasceno Hazael de solidificar sua hegemonia no corredor siro-palestino: a partir da supressão dos omridas, ele poderia formar o reino mais forte da história do Período do Ferro no Levante (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 153).

Estela de Kurkh de Salmanasar III, encontrada em 1861 (cf. MENDONÇA, 2017, p. 18). Por mais que Salmanasar se gabasse de ter sido vitorioso na batalha contra a coalizão antiassíria, não conseguiu estender seus domínios para o Levante naquele momento. De acordo com a inscrição de Salmanasar, Acab enviou para a coalizão dois mil carros de guerra e dez mil soldados a pé (cf. MENDONÇA, 2017, p. 54). Se levarmos em conta o contexto histórico em que a inscrição está inserida, podemos considerar que Acab contava com um grande poderio bélico. Isso apenas corrobora o quanto Israel era um reino poderoso sob os omridas.

Nesse intuito, teria alimentado a revolta de Jeú contra o último omrida, Jorão. Tal possibilidade está registrada numa inscrição real aramaica do rei Hazael, datada do século IX a.C., chamada de Estela de Tel Dã. O objetivo dessa estela era comemorar a vitória sobre Israel e a ocupação da cidade de Dã. Sua parte central fala sobre a derrocada dos omridas:

[Quando] meu pai ficou doente e foi ao encontro dos seus [antepassados], o rei de Israel veio a terra do meu pai. Mas Hadad me fez rei, e Hadad veio até mim e eu parti dos sete [...] do meu reino eu matei set[enta r]eis que tinham preparado mi[lhares de ca]rros e milhares de cavalos. [E eu matei Tho]ram, filho [de Acab], rei de Israel e eu matei [Ahaz]yahu, filho [de Yohoram r]ei da estirpe de Davi. Eu levei [à ruína a cidade deles e] a terra deles à [desolação...]. (LIVERANI, 2008, p. 151)

A inscrição acima citada se relaciona com a narrativa presente em 2Rs 9, 28-29; porém, um adicional da inscrição é que, nela, o rei de Damasco reivindica a morte dos reis de Israel e de Judá – ao passo que o texto bíblico afirma que foram mortos ao longo da revolta de Jeú. Isso demonstra que o rei Jeú foi colocado no trono por influência direta de Hazael de Damasco, fazendo de Israel seu vassalo⁸⁰ (cf. SOUZA, 2016, p. 63). Ou seja, a dinastia omrida, que foi amplamente criticada pelo culto prestado a Baal pela historiografia deuteronomista, constituiu Israel como uma forte potência regional, ampliando seus territórios, enquanto a dinastia nimshida, apesar de ser louvada como javista, teve os territórios de Israel reduzidos, era politicamente fraca e submissa aos arameus de Damasco (cf. LIVERANI, 2008, p. 154)⁸¹. Vale

⁸⁰ “A tradição de Jeú disposta em 2 Reis, nos capítulos 9 e 10, é um tanto quanto complexa. Se é levado ao entendimento, a partir da perspectiva deuteronomista, de que Jeú foi um rei que deteve como único compromisso estabelecer o domínio de Javé sobre Baal. Desse ponto de vista, ele é apenas uma ferramenta de purgação nas mãos de Javé. No entanto, dadas as circunstâncias apresentadas, chega-se a uma conclusão contrária a esta perspectiva. Mais do que uma revolução, que tinha por objetivo solidificar o culto a Javé em Israel e Judá – conforme nos apresenta a redação deuteronomista – o genocídio empreendido por Jeú, à luz do que traz a Estela de Dã – parece ter se tratado de um golpe militar – que tinha como força maior o rei Hazael de Damasco. Hazael parece ser também o autor do conteúdo da Estela de Dã” (SOUZA, 2016, p. 66-67).

⁸¹ Há um debate historiográfico intenso a esse respeito. Se, por um lado, autores como William Schniedewind (1996) e Mario Liverani (2008) defendem que Jeú estava agindo sob a tutela de Hazael, outros estudiosos, como Nadav Na’aman (2006a), propõem outras respostas. Para Na’aman, não há nenhum registro histórico que fundamente que a revolta de Jeú foi impulsionada por Hazael: “[a] cooperação militar entre Hazael e Jeú, no decurso da qual este último operado como agente do primeiro, não é suportada pelas fontes disponíveis” (NA’AMAN, 2006a, p. 162). A proposta de Na’aman para essa questão é que o texto que narra a revolta de Jeú em 2Reis 9-10 foi composto a partir de duas fontes diferentes: a primeira, mais curta, seria uma crônica judaíta; a segunda, maior seria uma literatura propagandística, que tinha como objetivo legitimar a dinastia nimshida. Por isso, o texto não seria uma fonte histórica no que tange à ascensão da dinastia nimshida. A reconstrução histórica da derrocada dos omridas e do início da dinastia nimshida proposta por Na’aman é a seguinte: o rei omrida Jorão e seu vassalo Ocazias de Judá tentaram dominar a região de Ramoth-Gileade, ocupada pelos arameus, mas

destacar que não apenas Israel se tornou vassalo de Damasco durante o reinado de Hazael, mas também Judá foi feito vassalo dos arameus (cf. KAEFER, 2012, p. 44). Isso significa dizer que o Reino de Judá, que anteriormente era submisso a Israel, com a sujeição do seu suserano aos arameus acaba por se tornar também vassalo de Aram-Damasco: “Joás, rei de Judá, tomou todos os objetos que havia consagrado os reis de Judá, seus pais Josafá, Jorão e Ocazias e também ele próprio havia consagrado [...] e enviou tudo isso para Hazael, rei de Aram, o qual se retirou de Jerusalém” (2REIS 12,29).

Quando houve a revolta de Jeú, não apenas o rei omrida Jorão foi morto, mas também o seu vassalo Ocazias de Judá (cf. 2Rs 9, 27-29). Ocazias era um rei fiel aos omridas, pois era filho de Jorão, rei de Judá, e de Atália, filha de Acab (cf. 2Rs 8,27). O casamento de Jorão e Atália simbolizou o auge da interferência omrida em Judá. Por ocasião da morte de Jorão de Judá e a ascensão de Ocazias, Atália exercia uma forte influência na política de Judá, já que era a “rainha-mãe”⁸². Eliminando Ocazias, Jeú pretendia fazer cessar o prestígio omrida em Judá, para que a vassalagem judaíta se submetesse a ele. Contudo, esse objetivo é frustrado quando Judá se coloca em estado de submissão aos arameus, que acabam por garantir não só a continuidade dos daviditas, mas também do curto reinado de Atália em Judá. Com isso, concluímos que Israel e Judá se tornaram vassalos dos arameus com a derrocada omrida.

É importante ressaltar que o Reino de Judá se beneficiou com a nova ordem regional estabelecida por Hazael. Nessa nova ordem, não era mais o Israel omrida o principal reino do Levante, mas o Aram-Damasco de Hazael. Judá viu suas fronteiras se expandirem com a submissão aos arameus, nas direções norte, sul e oeste: “enquanto os omridas pressionavam e dominavam Judá, Damasco usou do Reino do Sul, a fim de promover seus interesses na região” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 154). A partir disso, é correto dizer que o Reino de Judá, durante o estágio de vassalagem para com os arameus, viveu um período de prosperidade. Judá também se aproveitou da destruição que Hazael causou em Gate para intensificar e ampliar sua presença na região de Safelá, o que levou às “primeiras atividades de construção monumental em Laquis e Bet-Sames” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 154). A derrocada omrida permitiu a Judá, ainda,

morreram em batalha; por isso, Hazael reivindica a morte de ambos na Estela de Tel Dã. Jeú, então, se aproveitou do vácuo de poder e se tornou rei de Israel, matando todos os descendentes omridas (cf. NA'AMAN, 2006a, p. 164).

⁸² Por mais que seja difícil reconstruir historicamente a função da rainha-mãe em Judá, podemos dizer que ela era importante no reino. Era tida, no mínimo, como conselheira do rei, obtendo grande influência sobre ele (cf. LÓ, 2006, p. 50). Apesar de o texto bíblico não classificar Atália como rainha-mãe, é muito provável que ela tenha assumido esse título após a morte de Jorão e a ascensão de Ocazias ao poder em Judá (cf. LÓ, 2006, p. 51).

conquistar as regiões de Ramallah e fortificar a região de Mispa (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 154).

Levando em conta tais considerações, podemos verificar que os maiores interessados na derrocada omrida eram os arameus. A revolta de Jeú foi usada como um elemento interno dos interesses de Hazael, como demonstrou William Schniedewind (1996) a partir da comparação entre o texto de Reis e o da Estela de Tel Dã. Jeú pode ter efetuado sua investida em nome dos interesses de Hazael, uma vez que o texto deuteronomista teria mascarado tal realidade no intuito de exaltar os pressupostos religiosos da revolta (cf. KAEFER, 2016).

O reinado de Jeú pode ser caracterizado a partir de alguns pontos. O primeiro deles é que a única mudança considerável no governo de Israel na passagem da dinastia omrida para a dele foi o fato de que Israel ficou fraco e se tornou vassalo dos arameus: “a revolta javista do general Jeú provoca a mudança da dinastia reinante, mas não a linha política anterior” (cf. LIVERANI, 2020, p. 551). Um segundo ponto é que as pessoas que se colocaram como favoráveis à revolta não receberam nenhuma compensação política por isso. Isso corrobora ainda mais a constatação de que a forma de governar, na passagem de uma dinastia para a outra, não mudou muito. Em terceiro lugar, podemos considerar que, ainda mais do que nos dias da dinastia nimshida, Israel foi “golpeado por Hazael” (2 REIS 10,32), pois seu território foi drasticamente reduzido pela iniciativa dos arameus (cf. SOUZA, 2016, p. 64).

Malgrado aos fatos acima mencionados, a dinastia nimshida ainda garantiu uma certa estabilidade e crescimento econômico a Israel, que passou a viver à sombra dos arameus, alternando entre colaboração e conflito. A submissão aos arameus garantiu, portanto, a sobrevivência de Israel. O auge da dinastia nimshida foi o governo de Jeroboão II, que, aproveitando o fim da hegemonia damascena, fez Israel voltar a ser um reino de destaque a partir da reconquista de vários territórios outrora pertencentes aos omridas e da expansão para novos territórios (cf. LIVERANI, 2008, p. 148).

3.4 REINADO DE JEROBOÃO II

Jeroboão II⁸³ governou Israel durante 40 anos, de 793 a 753 a.C. Ele teve o reinado mais longo dos reis de Israel e formou um reino de prosperidade política e econômica, naquilo que

⁸³ Com Jeroboão II, Israel alcançou o seu nível máximo de extensão territorial. Ideologicamente, o reinado de Jeroboão II também foi muito importante para a história de Israel, uma vez que foi nesse período histórico que as tradições de Jacó e do Êxodo ganharam um caráter oficial em Israel (cf. RÖMER, 2017a, p. 374). A passagem de 1 Reis 12,26-33 que narra a cisma religiosa entre Israel e Judá,

ficou conhecido como “glória jeroboâmica” (FERNÁNDEZ, 1998 *apud* SOUZA, 2016). A historiografia assim classifica o governo de Jeroboão II por conta do prestígio “internacional” de que Israel gozava no período, bem como o forte desenvolvimento econômico vivenciado pelo reino nesse momento histórico. Alguns autores advogam que o reinado de Jeroboão II foi o mais próspero da história de Israel, suplantando até mesmo os omridas.

Por mais que os textos referentes a Jeroboão II na Bíblia Hebraica não expressem a importância que ele teve para a história de Israel e Judá, a arqueologia e a historiografia têm, nos últimos anos, cada vez mais exaltado a sua notabilidade. O Livro dos Reis dedica apenas seis versículos ao reinado de Jeroboão II (cf. 1REIS 14, 23-29), mas, mesmo que de forma sucinta, o texto bíblico revela que seu governo conseguiu restituir as fronteiras de Israel: “[Jeroboão II] restabeleceu as fronteiras de Israel, desde a entrada de Emat até o mar de Arabá [...] Iahweh não havia decidido apagar o nome de Israel sob o céu e o salvou pela mão de Jeroboão, filho de Joás” (2REIS 14,25.27). O escritor deuteronomista que colocou a história de Jeroboão II por escrito não podia negar que ele havia sido um grande rei. Ademais, no momento em que o texto foi escrito em Judá, possivelmente no século VII a.C., havia diversos israelitas refugiados no Sul devido à investida assíria contra Israel. Tendo isso em mente, o escritor sabia que a memória em torno do reinado de Jeroboão II entre os israelitas, que agora faziam parte de Judá, era muito forte.

Podemos dizer que a característica principal do governo de Jeroboão II, segundo o próprio texto bíblico, foi a expansão do território de Israel⁸⁴: “avaliações típicas do reinado de Jeroboão extrapolam essa nota de expansão do norte para incluir glória, riqueza e prosperidade sem precedentes para a nação de Israel” (BOLEN, 2002, p. 3)⁸⁵. Para melhor compreender esse momento vivido por Israel no século VII a.C., devemos olhar para a política “internacional” no período histórico em que ele está inserido. Durante grande parte da dinastia nimshida, Israel

quando Jeroboão I instituiu dois santuários em Israel (um em Dã e o outro em Betel), pode, na verdade, ser uma referência não ao século IX a.C., período de governo de Jeroboão I, mas sim ao século VIII a.C., quando governou Jeroboão II (cf. TOSELI, 2016). Um dos principais motivos para essa interpretação é que Dã só foi governada por Israel durante o reinado de Jeroboão II (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 98).

⁸⁴ “O próspero reinado de Jeroboão II é registrado em termos padrão de crítica religiosa, mesmo quando ele é creditado por estender as fronteiras de Israel ao norte e ao sul (2 Reis 14:23-9). Este pequeno texto trata o rei como realizando tudo por sua autoridade individual, sem referência nem mesmo a um exército” (FLEMING, 2012, p. 164).

⁸⁵ “E a expansão de Israel aparentemente continuou sob o governo de Jeroboão II (2 Reis 14,25,28), de quem se conta que expandiu as fronteiras do reino até os antigos territórios de Aram. Quando analisamos os registros arqueológicos, há uma clara confirmação sobre o filho de Joás, Jeroboão II, cujo governo foi o mais longo da história do reino do norte, o qual dirigiu num período de incomparável prosperidade em Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 188).

viveu sob o jugo de Damasco, que tinha ampla liberdade de ação depois da retirada assíria. Porém, tal situação muda quando o rei Hazael morre em 796 a.C., e seu filho Haddad III sobe ao trono. O reino arameu começa a apresentar desgastes internos, o que beneficia Israel (cf. BOLEN, 2002, p. 61). O texto bíblico preservou a memória histórica de quando o poderio arameu se desfalece e Israel ressurgiu como potência regional:

Então, a ira de Iahweh se inflamou contra Israel e o entregou a Hazael, rei de Aram, e a Bem-Adad, filho de Hazael, por todo aquele período. Mas, Jeoacaz procurou aplacar a ira de Iahweh e Iahweh o atendeu, porque viu a tirania com que o rei de Aram oprimia Israel. Iahweh deu a Israel um libertador; eles se libertaram do poder de Aram, e os israelitas puderam de novo morar em suas tendas como antes. (2REIS 13,3-5)

O texto acima tem em seu cerne uma forte linguagem deuteronomista, uma vez que atribui a Iahweh a desgraça e o ressurgimento de Israel. Porém, ele conserva a referência histórica da opressão vivida por Israel nas mãos dos arameus, assim como o momento em que essa submissão acabou. A historiografia classifica que o “libertador” de Israel não foi Jeoacaz, mas sim Jeroboão II, que foi responsável por um dos períodos de maior prosperidade de Israel (cf. KAEFER, 2015a, p. 85).

A interferência assíria no Levante também foi um fator importante para o desgaste de Damasco e a ascensão de Israel. Entre o final do século IX a.C. e o início do século VIII a.C., Adadnarari III, rei da Assíria (de 810 a 782 a.C.), marchou várias vezes em direção ao Levante (805, 804, 802, 796 a.C.). Na última campanha, a capital do Reino de Damasco foi sitiada e o rei Haddad III foi forçado ao pagamento de pesados tributos ao soberano assírio. A partir desse momento, o reino arameu se constituiu como um vassalo do Império Assírio e, o que beneficiou Israel: “enquanto a Assíria mantivesse uma forte presença no Oeste, seus leais vassalos [entre eles Israel] colheram os benefícios de uma estabilização renovada” (ARNOLD e WILLIAMSON, 2005, p. 466). A Estela de Adadnarari III confirma isso numa homenagem prestada pelo rei Joás de Samaria (cf. DONNER, 2017, p. 338). Assim, sob a submissão assíria, Israel não apenas conseguiu se recuperar, mas também se tornou novamente, tal como nos dias da dinastia omíada, uma potência regional no Levante (cf. KRATZ, 2015, p. 23).

Juntamente com a ascensão de Jeroboão II em 793 a.C., o reino arameu sofre várias crises internas, desencadeadas pela campanha de Adadnarari III. A principal delas é que Damasco fica sem sua capital, abrindo espaço para que o Reino de Israel possa reascender politicamente (cf. SOUZA, 2016, p. 69). Um dos primeiros feitos de Jeroboão II foi reestabelecer inteiramente os territórios outrora pertencentes ao Reino de Israel que haviam

sido perdidos para Hazael em 842 a.C. Durante o reinado de Jeroboão II, o Reino de Israel não só reestabeleceu suas antigas fronteiras, mas se expandiu consideravelmente. Ele se apropriou dos antigos territórios pertencentes à dinastia omrida na Transjordânia e também de regiões novas, como o vale do rio Jordão. Jeroboão II era rei de um reino que gozava do enfraquecimento do seu principal adversário, o Reino de Aram-Damasco, e, simultaneamente, de um equilíbrio interno fortalecido, o que possibilitou sua ambição expansionista: “Jeroboão II teve sob seu controle um domínio maior que o de qualquer de seus antecessores” (SCHULTZ, 1977, p. 362).

Ademais, ao curso do reinado de Jeroboão II, Israel lucrou consideravelmente com a “produção de azeite e vinho nas terras altas, fortes relações comerciais com a Fenícia, e comércio de cavalos treinados para a guerra”⁸⁶ (FINKELSTEIN, 2015a, p. 161). A arqueologia indica, ainda, que Jeroboão II controlava, adicionalmente, uma rota comercial desértica que se localizava na região de Dha el-Ghazza (Figura 4). Através dela, o Reino de Israel tinha acesso a portos no mar Mediterrâneo.

Em relação à produção de azeite e vinho, os próprios óstracos de Samaria⁸⁷ atestam sua importância. Tais óstracos atestam que havia uma grande produção “industrial” de azeite e vinho em Israel, o que é corroborado pela descoberta de assentamentos nas terras altas de Israel que eram propícias para a produção (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 161): “não faltavam mercados potenciais [de azeite e vinho]: o óleo de oliva das regiões montanhosas de Israel podia ser exportado com lucro para a Assíria e embarcado para o Egito, pois este país e o Egito não dispunham de boas regiões para o cultivo de oliveira” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 284)⁸⁸.

No que tange ao comércio com a Fenícia, Israel se aproveitou do porto de Dor para estabelecer essa forte atividade comercial e para ter acesso às rotas marítimas, o que era muito lucrativo para o reino. Desde o século IX a.C., Israel era conhecido pela forte indústria de cavalos, e esse quadro não mudou no século VIII a.C. Durante o reinado de Jeroboão II, a cidade

⁸⁶ “Após a queda da Samaria em 722, uma unidade especial de bigas israelita foi incorporada ao exército assírio, mantendo, inclusive, sua identidade nacional. Sobre ela, Sargão II afirma: ‘Formei uma unidade com duzentas das suas bigas para a minha força real’ (KAEFER, 2015a, p. 86).

⁸⁷ “63 óstracos foram encontrados nas escavações de Samaria, em 1910. Estes óstracos registram a existência de um sofisticado sistema de cobrança de tributo destinado a Samaria e pago pelos donos de terras, cujos nomes constam nos referidos óstracos” (KAEFER, 2020, p. 395).

⁸⁸ “Jeroboão II necessitava do produto agrícola não só para manter seu estado expansionista, mas também para participar ativamente do comércio internacional que circulava pela planície de Jezrael e pela via transjordânica” (SCHWANTES, 2004, p. 19). Agricultura, comércio árabe, cavalos especializados para o mercado “internacional” e alto índice populacional foram marcas registradas do governo de Jeroboão II. Isso possibilitou a Israel viver uma profunda prosperidade.

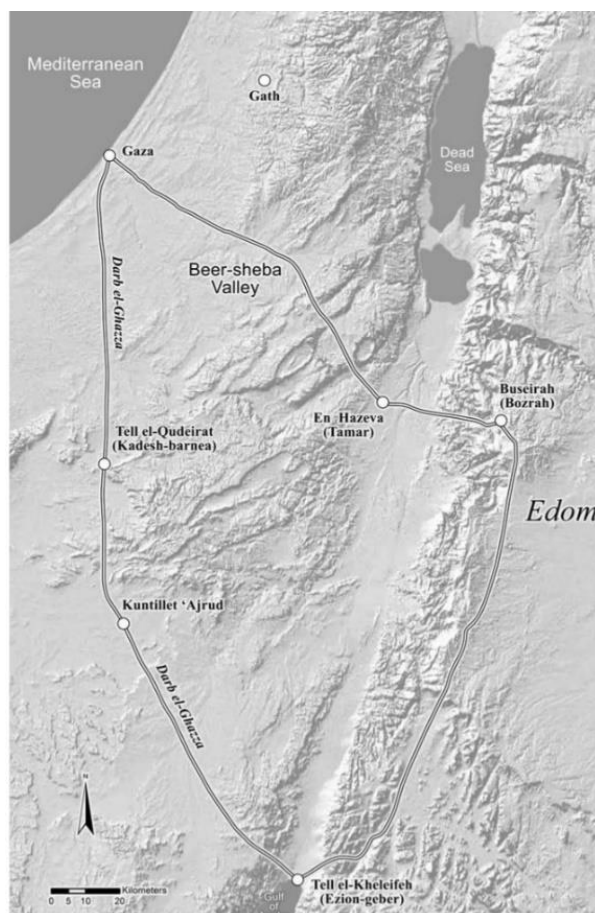
de Meguido era usada como local de treinamento e criação de cavalos egípcios. Dali, eles eram “vendidos para a Assíria e outros reinos do Norte [...] a indústria de cavalos foi provavelmente um dos empreendimentos econômicos mais importantes de Israel no século VIII a.C.” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 164) A especialidade do Israel de Jeroboão II era o treinamento de cavalos especializados e também a fabricação de bigas⁸⁹.

Por fim, podemos dizer que Israel, no século VIII a.C., graças à intervenção assíria, conseguiu dominar o comércio árabe que anteriormente pertencia a Gate, que havia sido destruída por Hazael. A presença de Israel em Dar el-Ghazza é corroborada pela arqueologia, sobretudo com os importantes achados na região de Kuntillet ‘Ajrud⁹⁰. Lá existem inscrições que fazem referência a um “Iahweh de Samaria”, o que pode ser associado ao domínio de Israel sobre a região. Em outras palavras, o comércio árabe que passava por Dar el-Ghazza foi essencialmente controlado por Israel, o que gerou grandes riquezas para o reino.

⁸⁹ A partir das evidências arqueológicas que testificam a forte atividade econômica de Jeroboão II na importação de cavalos vindo do Egito, seu treinamento e venda, podemos conjecturar que a memória bíblica em torno de Salomão como grande comerciante de cavalos seja uma retroprojeção de uma realidade vivida no Reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II: “importava-se para Salomão cavalos de Musur e da Cilícia” (1Reis 10,28).

⁹⁰ O sítio arqueológico de Kuntillet ‘Ajrud é muito importante no estudo histórico de Israel, por dois motivos: 1) inscrições ali encontradas demonstram um estágio avançado de escrita em Israel; 2) essa região pode conter memórias referente à tradição do Êxodo e da caminhada no deserto (cf. TOSELI, 2016, p. 113-118).

Figura 4 – Região de Dar el-Ghazza no sul do Levante



Fonte: FINKELSTEIN (2015a, p. 166).

Em adição a isso, podemos supor que as próprias condições geográficas, territoriais e populacionais internas de Israel fomentavam essa prosperidade econômica, cabendo a Jeroboão II apenas explorá-las e potencializá-las para que o reino pudesse lucrar de maneira consistente. Israel contava com uma força de trabalho vasta, uma vez que era um reino fortemente povoado, favorecido por diversas fontes de água, que facilitavam o assentamento da população⁹¹ (cf. TOSELI, 2016). Também dispunha de diversos vales férteis, onde cereais eram cultivados. Nas encostas, havia plantações de videiras. Não menos importante, “o desenvolvimento da região norte também se beneficiou do entroncamento de estradas cujo controle abria oportunidades de lucro no comércio inter-regional” (TOSELI, 2016, p. 110). No que tange à política de alianças, Jeroboão II buscou a Assíria e o Egito como aliados.

⁹¹ Como previamente apontado, um fator importante na composição populacional de Israel era o fato de a sociedade israelita ser heterogênea: “[Israel contava com uma] população heterogênea, formada por grupos cananeus locais, grupos que vieram das montanhas para a planície, arameus, fenícios e moabitas, entre outros” (TOSELI, 2016, p. 110).

Com Joás e, sobretudo, Jeroboão II, Israel conseguiu recuperar a dominação exercida sobre Judá nos dias dos omridas e fez dos reis judaítas seus vassalos: “no Sul, Judá foi subjugado após a vitória de Joás sobre Amazias na Batalha de Bete-Semes (2 Reis 14:12-13)” (FINKELSTEIN, 2020a, p. 250). O texto bíblico diz que Joás fez de Amazias seu prisioneiro, destruiu as muralhas de Jerusalém, apoderou-se dos tesouros do Templo de Jerusalém e, por fim, levou reféns e prisioneiros para Samaria (cf. 2Reis 14,13-14)⁹². Tendo como base a referência bíblica, podemos conjecturar que Joás fez de Judá vassalo de Israel. Isso foi um fator determinante para a formação da ideologia pan-israelita em Israel durante o reinado de Jeroboão II, pois, nesse momento histórico, houve uma verdadeira “monarquia unida”, na medida em que Israel e Judá estavam juntos, ainda que governados a partir de Israel.

Outra referência bíblica para a conquista de Judá por parte de Israel e a união entre os dois reinos se encontra em 2Reis 14,28: “o restante da história de Jeroboão, seus atos e façanhas guerreiras, o modo como reconquistou Damasco e Emat para Judá e Israel, tudo isso se acha consignado no Livro das Crônicas dos reis de Israel”. Nesse sentido, haveria, durante o reinado de Jeroboão II, uma constante reivindicação do território de Judá por parte de Israel (cf. PROVAN, LONG e LONGMAN, 2003, p. 375). Indo nessa direção, nos textos bíblicos vemos a menção de que Jeroboão II conquistava territórios para Israel e Judá “juntos”. Até a morte de Jeroboão II, Judá permaneceu sob a dominação de Israel, e isso foi a base para a formação da ideologia pan-israelita, como veremos posteriormente.

A Bíblia Hebraica narra que Judá se expandiu para a região do vale do Sal, em Edom, durante o reinado de Amazias (cf. 2REIS 14,7), ou seja, no século VIII a.C. (cf. KAEFER, 2015a, p. 85). Historicamente, porém, tal expansão não pode ser verificada, porque, nesse período, o reino era um vassalo de Israel, não tendo condições militares de empreender uma investida como essa. Não obstante, tal como vimos, Israel era muito presente no comércio árabe no sul do Levante. Nesse sentido, podemos sugerir que a expansão de Judá na região de Edom ocorreu, na verdade, para suprir os interesses de Israel, seu suserano. Para esse propósito, Israel pode ter oferecido recursos para que Judá tenha conseguido concretizar a investida (cf.

⁹² Arnold e Williamson (2005) abordam a questão da dominação de Judá por Israel nos dias de Joás de uma forma um pouco distinta: “2 Reis 14:8-14 observa que Amazias desafiou Joás de Israel para um confronto. Este movimento é estranho, a menos que seja visto como outra indicação de que Israel há muito dominou Judá, e Amazias estava tentando ficar livre dessa situação. Em resposta a este desafio, Joás capturou Amazias, destruiu parte do muro de Jerusalém, saqueou o templo e fez prisioneiros da Judéia, estabelecendo assim, se não restabelecendo de fato, a superioridade israelita sobre Judá” (ARNOLD e WILLIAMSON, 2005, p. 466).

FINKELSTEIN, 2021b)⁹³. Considerando as conquistas de Israel, sobretudo no que tange ao Norte (região de Dã) e ao Sul (Judá), conjecturamos que a expressão muito presente na Bíblia Hebraica, “de Dã a Bersabeia” (1 SAMUEL 3,20), usada para fazer referência à totalidade do Reino Unido governado por Davi, expressa, na verdade, uma realidade política vivenciada por Israel no reinado de Jeroboão II, sobretudo pelo fato de Judá estar sob o seu domínio.

No que se refere ao culto, Israel viveu, nos dias de Jeroboão II, o que Israel Finkelstein (2015a, p. 168) chama de reorganização do culto israelita. Não foi propriamente um processo de centralização, mas o *status* de organização governamental que Israel experimentou durante o governo de Jeroboão II pode também ter afetado o culto: “a razão para a reorganização do culto (embora não completa centralização) poderia ter sido o avanço de um reino mais organizado e o desejo do rei de dominar o culto econômica e ideologicamente” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 169). O ponto principal dessa reorganização cúltica foi o fato de que provavelmente ela serviu de modelo para o processo de centralização religiosa vivenciada por Judá nos dias de Josias, tal como veremos a seguir. A concepção da necessidade de uma reorganização do culto pode ter sido transportada para Judá com os refugiados israelitas que foram em direção ao Sul com o objetivo de fugir dos assírios. Isso parece mostrar o poder ideológico que Israel exercia sobre Judá.

A historiografia classifica que havia três tipos de templos em Israel durante o século VIII a.C.: (i) templos de demarcação de fronteiras; (ii) o Templo de Samaria, capital de Israel; e (iii) templos espalhados ao entorno do território israelita que celebravam tradições caras para Israel, tais como a do Êxodo, a de Jacó, a da conquista da terra e da Arca da Aliança (cf. FINKELSTEIN, 2020a). O primeiro tipo faz referência aos limites principais do reino de Jeroboão II. Como recém-discutido, a expressão “de Dã a Bersabeia” exprime, na verdade, não uma realidade do Reino Unido, mas sim os limites territoriais de Israel no período de Jeroboão II: Dã faz referência à fronteira norte, e Bersabeia, à fronteira sul, considerando-se, assim, Judá como parte de Israel (Figura 5). Nesse sentido, as inscrições encontradas em Kuntillet ‘Ajrud parecem oferecer uma luz para esse debate. Além da referência a um “Iahweh de Samaria”, que indica a existência, na capital de Israel, de um templo⁹⁴ dedicado a um Iahweh que era, provavelmente, o deus da dinastia nimshida, há também a menção a um “Iahweh de Teman”,

⁹³ “Durante quase meio século, Samaria retoma sua supremacia, desde o final do reinado de Joás e no tempo do longo reinado de Jeroboão II [...] Tendo reduzido Judá a vassalo, Jeroboão fez que ele construísse Elat às custas de Edom, dando a Judá, ao que parece, até algumas compensações na Síria” (CAZELLES, 2008, p. 168).

⁹⁴ Provavelmente, o Templo de Samaria era ligado à tradição do Êxodo, tida como uma tradição “oficial” de Israel (cf. FINKELSTEIN, 2020a, p. 258).

que Nadav Na'aman (2017) classifica como sendo um templo em Bersabeia, no limite sul. Porquanto, haveria um templo em Dã e outro em Bersabeia (cf. FINKELSTEIN, 2020a, p. 259):

The temple of YHWH of Teman was located in Beer-sheba. The traders who participated in the international trade, as well as other North Israelite people, visited the place, offered sacrifices there, and made vows to the local god. For this reason Amos, who prophesied during the era of prosperity of the international southern trade, included the temple of Beer-sheba in his criticism of the cult centres of Bethel, Gilgal, and Dan – the three major cult centres of the Northern Kingdom. (NA'AMAN, 2017, p. 90)⁹⁵

Figura 5 – Reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II



Fonte: FINKELSTEIN (2015a, p. 166).

⁹⁵ “O templo de YHWH de Temã estava localizado em Beer-sheba. Os comerciantes que participavam do comércio internacional, bem como outros israelitas do norte, visitavam o local, ofereciam sacrifícios lá e faziam votos ao deus local. Por isso, Amós, que profetizou durante a era de prosperidade do comércio internacional sulista, incluiu o templo de Beer-sheba em sua crítica aos centros de culto de Betel, Gilgal e Dã – os três grandes centros de culto do reino do norte.”

Finkelstein (2020a, p. 261) argumenta que os santuários de Dã e Bersabeia tinham um papel muito importante para a formação da ideologia pan-israelita de união entre Israel e Judá. Isso se devia ao fato de que os dois santuários demarcavam as fronteiras norte e sul de Israel. Se Jeroboão II incluiu Bersabeia, que ficava no extremo sul de Judá, como região fronteira de Israel, estava querendo dizer que Judá lhe pertencia e que Israel e Judá eram um só. Essa é justamente a principal base do pan-israelismo. Podemos, assim, perceber que a ideologia pan-israelita estava em andamento durante o reinado de Jeroboão II, sobretudo no que tange à reorganização e à distribuição dos templos no território de Israel.

Havia outros templos, como o santuário real de Betel, ligado à tradição de Jacó; Fuael, na Transjordânia, também ligado à tradição de Jacó; Gilgal, relacionado à tradição da conquista da terra; Siloh, que era um templo relacionado à tradição da Arca da Aliança; Siquém, que se relacionava à memória de cerimônias tribais de renovação de aliança (cf. FINKELSTEIN, 2020a, p. 256); e Kiriath-Jearim, na fronteira entre Israel e Judá, outro templo ligado à tradição da Arca da Aliança (cf. FINKELSTEIN, 2020a, p. 258). Veremos mais adiante como o templo em Kiriath-Jearim foi importante para o desenvolvimento da ideologia pan-israelita durante o reinado de Jeroboão II. Além do templo central de Samaria, temos os templos de fronteira, Dã e Bersabeia, e os templos que estavam no interior de Israel, vinculados a tradições próprias como o Êxodo, a Conquista, a Arca da Aliança e a Aliança Tribal⁹⁶. Essa organização templária e a interferência do Estado no culto mostram o quão centralizado e organizado era o Reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II.

Ademais, podemos classificar que Israel experimentou, durante o reinado de Jeroboão II, um considerável aumento populacional, que deve estar relacionado à participação do reino na economia mundial e à ausência de uma ameaça militar séria. Israel gozava de uma densa população em seu seio (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 285); estima-se que eram cerca de 350 mil habitantes durante o século VIII a.C. A título de comparação, Judá contava, no mesmo período, com cerca de 100 mil pessoas no máximo, e as populações de Amon e Moab unidas não chegavam a um terço da população de Israel (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 286). O poderio populacional de Israel acabava por afetar também sua prosperidade econômica, militar e arquitetônica. Jeroboão II empreendeu grandes obras, como a reconstrução de Hasor e Gezer (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 287):

⁹⁶ “O padrão dos templos do Norte na primeira metade do século VIII parece ser ligado a dois pilares da ideologia norte-israelita da época: os conceitos de Israel e Israel Unido. Os templos de Samaria, Betel, Penuel, Siquém, Gilgal e possivelmente Gibeão estavam relacionados com o primeiro e ligados a tradições israelitas chaves. Os templos de Dan, Beer-sheba e talvez Kiriath-jearim estavam associados a este último” (FINKELSTEIN, 2020a, p. 261).

E com ele [Jeroboão II] uma nova estrutura burocrática mais complexa: por um lado, famílias poderosas ligadas à corte ou que faziam parte dela; do outro lado, camponeses e pequenos proprietários que eram expropriados de seu trabalho e de suas terras. As escavações arqueológicas de Samaria, capital de Israel Norte, revelaram que, já no reinado dos omridas, obras magníficas, como palácios e muralhas, foram construídas na cidade à custa do trabalho camponês. Porém, nada comparável à opulência em que vivia a elite de Samaria no reinado de Jeroboão II, como mostram as várias placas de marfim com desenhos fenícios e egípcios, encontradas junto às ruínas do palácio de Jeroboão II. Ou seja, o progresso só foi favorável para uma pequena parcela da população, a que era formada por grandes proprietários de terras, famílias poderosas ligadas à corte, administradores, oficiais do exército, sacerdotes, grandes comerciantes, um corpo de juízes corruptos etc. (KAEFER, 2015a, p. 91)

O nível de centralização e organização⁹⁷ política de Israel durante o reinado de Jeroboão II era tão intenso que foi encontrado na cidade de Meguido um selo oficial do reino que dizia: “Pertence a Shema, o servo [funcionário] de Jeroboão” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 286). Isso leva a historiografia a postular que a memória em torno de Jeroboão II era tão forte que fez os escritores judaítas posteriores retroprojetarem a grandeza do seu reinado para Salomão ou até mesmo Davi.

Tais vestígios arqueológicos também corroboram com a defesa historiográfica de que foi no reinado de Jeroboão II que a atividade escrita se desenvolveu com mais força (cf. KAEFER, 2017, p. 141): “[no reinado de Jeroboão II] é a primeira vez que são encontradas inscrições em hebraico em Hazor e em Samaria” (KAEFER, 2017, p. 140). Os óstracos de Samaria, as inscrições de Kuntillet ‘Ajrud e alguns textos dos livros de Oséias e Amós parecem indicar que a escrita foi amplamente usada no reinado de Jeroboão II, constituindo-se como mais um meio pelo qual o aparato reinol organizou a administração de Israel no século VIII a.C. (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 169).

A arqueologia também atesta que, durante o reinado de Jeroboão II, a capital de Israel, Samaria, foi, provavelmente, a maior cidade do Levante Sul e uma das mais influentes e prósperas (cf. FINKELSTEIN 2021b): “a estrutura, com palácios e imensas muralhas, encontrada pelas escavações da capital Samaria, é testemunha viva do poderio econômico de Israel Norte” (KAEFER, 2017, p. 140). Samaria, nesse período histórico, não estava mais condicionada apenas ao tradicional cume do morro onde se situava desde os dias dos omridas,

⁹⁷ “É no auge da prosperidade do reino do norte, sob o governo de Jeroboão II, que nós podemos identificar, afinal, a totalidade dos critérios para um Estado organizado: alfabetização, administração burocrática, produção econômica especializada e um exército profissional” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 291).

tendo também se expandido para a encosta. E, como dito, a importância de Samaria também é atestada pelo seu templo. As inscrições de Kuntillet 'Ajrud parecem atestar a existência de um santuário central na capital. Outra possível referência a um santuário em Samaria está em Amós 8,14, que diz: “aqueles que juram pelo pecado de Samaria e aqueles que dizem: ‘Viva o teu Deus, Dã’ e ‘Viva o caminho de Bersabeia’ cairão e não mais se levantarão”. Alguns exegetas classificam a referência bíblica ao “pecado” de Samaria com um possível templo na capital de Israel. O termo “pecado” para se referir ao templo pode estar relacionado à ideologia judaíta de condenação a todos os templos, sobretudo os israelitas, que não fossem o de Jerusalém. Com base nisso, podemos concluir que “deve ter havido um templo em Samaria, como é mostrado na inscrição do rei assírio Sargão, que fala da deportação de estátuas de Samaria” (RÖMER, 2016, p. 111). Na passagem de Amós 8,14, também há clara referência aos santuários israelitas de Dã e de Bersabeia, o que salienta sua importância.

As muralhas de Samaria foram reforçadas e alargadas durante o reinado de Jeroboão II: “as fortificações foram tão bem construídas que cerca de meio século mais tarde os assírios despenderam três anos para conquistar a cidade” (SCHULTZ, 1977, p. 188). Depois de Jeroboão II, nenhum outro rei de Israel teve estabilidade e força suficiente para dar a Samaria muralhas reforçadas. Por isso, é plausível argumentar que os empreendimentos de Jeroboão II em Samaria, sobretudo nas muralhas, foram duradouros.

A prosperidade vivenciada por Israel nos dias de Jeroboão II ficou na memória dos israelitas, até mesmo entre aqueles que, após 722 a.C., foram para Judá em busca de refúgio. Por isso, é razoável supor que o reinado de Jeroboão II tenha servido como uma das bases para a criação do mito do Reino Unido de Israel nos dias de Davi e Salomão (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 191). Mas a prosperidade vivenciada por Israel nos dias de Jeroboão II não era experimentada de forma igualitária por toda a população. O Reino de Israel do século VIII a.C. viu em seu meio um grande crescimento da desigualdade social: “o brilho do reinado de Jeroboão II encobriu só imperfeitamente os males sociais, a corrupção na administração e no exercício da Justiça” (DONNER, 2017, p. 340). A aristocracia de Israel gozava de uma profunda riqueza, o que é atestado pela arqueologia: placas de marfim, com detalhes egípcios, eram usadas para ornamentar casas e palácios em Israel (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 287). Isso gerou uma forte resistência ao reinado de Jeroboão II, já que ele se ancorava na figura de Iahweh, entendido como aquele que deveria garantir o direito e a justiça. Essa

resistência ao luxo dos ricos e à desgraça dos pobres está muito bem representada nas profecias de Oséias e Amós⁹⁸:

Eles [os mais ricos] se deitam em camas de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novilhos do curral, improvisam ao som da harpa como Davi, inventam para si instrumentos de música, bebem crateras de vinho e se ungem com o melhor dos óleos, mas não se preocupam com a ruína de José. (AMÓS, 6,4-6)

Com base no texto citado, podemos constatar o forte teor crítico com que os profetas tratavam a sociedade israelita durante o reinado de Jeroboão II. Isso se deu pelo fato de a prosperidade vivenciada pelos grupos dominantes não ser experimentada de igual modo pelos segmentos subalternos da sociedade. O sistema econômico vigente em Israel no século VIII a.C. privilegiava a concentração fundiária nas mãos das famílias mais ricas, criando, assim, uma “lacuna entre ricos proprietários de terras e dependentes fazendeiros arrendatários” (ARNOLD e WILLIAMSON, 2005, p. 467). Posteriormente, com a queda de Israel, os textos de Oséias e Amós foram levados para Judá e serviram para fomentar ainda mais a impressão negativa que se tinha sobre Israel.

Malgrado a isso, tais textos servem como referência histórica para atestar a opulência da aristocracia israelita nos dias de Jeroboão II, deixando claro que o Reino de Israel viveu nesse período um grande momento de prosperidade, oriundo de expansões territoriais, aumento populacional e construções arquitetônicas. Israel voltou a ser uma potência regional muito forte. Naturalmente, os assírios desejaram usufruir de tamanha prosperidade e, por essa razão, o Reino de Israel foi um dos primeiros alvos dos assírios na segunda metade do século VIII a.C., enquanto Judá foi deixado para o segundo plano, pois não despertava tanto interesse.

3.5 PAN-ISRAELISMO SOB JEROBOÃO II

Como vimos anteriormente, o Reino de Israel, diferentemente do que os textos bíblicos tentam passar, não era só mais forte e importante no cenário regional que Judá, mas também podemos conjecturar que, durante a maior parte do tempo em que Israel e Judá conviveram,

⁹⁸ “A crítica profética, que, desde os dias de Amós, nos meados do século VIII, jamais silenciou, mostra que o desenvolvimento social em Israel e Judá, marcado por crises, não foi aceito sem resistências. Podemos supor que aqueles que foram diretamente afetados pelo débito escorchante não se submeteram voluntariamente ao seu destino, e essa suposição é favorecida pela crítica social profética que, repetidamente, denuncia os atos de violência dos membros da classe alta” (KESSLER, 2010, p. 114).

Israel era o suserano de Judá. Então, dissemelhante da visão tradicional proposta pela Bíblia Hebraica, segundo a qual Judá governou Israel durante a monarquia unida, a arqueologia e a historiografia vêm classificando que, na verdade, foi o oposto. Isso pode ser verificado no reinado dos omridas, sobretudo com Acab, e também com a dinastia nimshida, principalmente com Joás e Jeroboão II. A dominação de Judá por Israel foi muito intensa e duradoura: “o reino de Judá é [...] pequeno e marginal, mantendo uma relação de subordinação e proteção para com Israel” (LIVERANI, 2020, p. 550). Nos dias de Jeroboão II, como vimos, a influência e a presença de Israel no sul do Levante foram tão intensas que Israel dominou a região de Kuntillet ‘Ajrud. Isso fez Judá ficar cercado por Israel a partir do Norte, Oeste e Sul, corroborando ainda mais seu *status* de dominação.

Com a expansão territorial de Israel no século VIII a.C., debates em torno da identidade reinol começaram a surgir. Nesse âmbito veio a seguinte questão: quem faz parte de Israel? Surge então a necessidade de formar uma determinação ideológica, com o objetivo de responder a essa questão territorial. Entendemos que a ideologia pan-israelita nasceu em Israel no século VIII a.C. Tal ideologia não tinha o intuito apenas de afirmar que a população de Judá era parte de Israel, mas também de determinar ideologicamente que os dois reinos eram um, governados a partir de Samaria. Vemos aqui que uma realidade política estava se configurando, também, ideologicamente.

Tendo como base essa profunda influência exercida por Israel no território judaíta, o arqueólogo Israel Finkelstein (2019) argumenta que a ideologia pan-israelita de uma monarquia unida entre Israel e Judá nasceu originalmente no território de Israel Norte. Especificamente, isso ocorreu nos dias de reinado de Joás e, sobretudo, de Jeroboão II, quando Judá estava submetido a Israel, que compreendia seus domínios de “Dã até Bersabeia”, como descrito em 2Sm 3, 10; 24, 5-12 (cf. FINKELSTEIN, 2017). Levando isso em conta, a necessidade de se criar uma ideologia que corroborasse a conquista de Judá por Israel nasce no governo de Jeroboão II, o qual, segundo Finkelstein, tinha a preocupação de validar ideologicamente a conquista de novos territórios, sobretudo Judá.

A escrita local, que começou a se desenvolver mais ativamente a partir do século VIII a.C., serviu como ferramenta na legitimação da ambição de formar uma grande monarquia unida entre Israel e Judá governada por Samaria, fruto da aquisição de novos territórios. A produção de textos durante a Antiguidade Oriental foi, em grande escala, proveniente dos ambientes reinóis e, por isso, refletia categoricamente a ideologia e as ambições objetivas do reino, como mostra Thomas Römer (2008) ao abordar a historiografia deuteronomista:

Evidentemente, um número maior de pessoas era capaz de escrever seu nome e talvez algumas palavras ou até cartas básicas; mas a capacidade de escrever rolos limitava-se a um pequeno grupo de funcionários superiores: sacerdotes e escribas [...] não há indícios de um sistema educacional difundido [...] nem uma atividade literária como “atividade de lazer” ou ocupação não institucional. (RÖMER, 2008, p. 50).

O quadro trazido por Römer ao se referir a Judá pode ser aplicado, em certa medida, também, a Israel. Ou seja, a escrita que começou a se difundir de forma mais eficiente no governo de Jeroboão II era usada para salientar e legitimar as pretensões ideológicas do reino. A partir disso, os territórios conquistados por Israel durante o reinado de Joás e de Jeroboão II, por não fazerem parte originalmente dos territórios israelitas, precisaram ser reivindicados por meio de um recurso que autenticasse suas conquistas. Isso pode estar registrado nos textos presentes na OHDt que conservam as memórias do Reino de Israel.

Um exemplo do quadro acima apresentado pode ser extraído da passagem contida no Livro de Josué, capítulo 10, na qual um herói de Israel, a saber, Josué⁹⁹, conquista algumas regiões de Judá, como Jerusalém, Hebron e Laquis. Isso pode representar uma legitimação da conquista de Judá por Israel, tal como fora empreendido nos dias de Joás, já que “a mensagem poderia ser, o ‘nosso’ herói Josué conquistou a terra onde ‘vocês’ (judaítas) mais tarde estabeleceram seu reino” (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 285):

Disse então Josué: “abri a entrada da caverna, e fazei sair dela os cinco reis e trazei-mo.” Fizeram, pois, assim e trouxeram-lhe da caverna os cinco reis: o rei de Jerusalém, o rei de Hebron, o rei de Jarmut, o rei de Laquis e o rei de Eglon. [...] Depois disso, Josué os feriu e os matou, e os fez suspender em cinco árvores, nas quais ficaram suspensos, até a tarde. (JOSUÉ, 10, 22-23. 26)

As regiões retratadas pelo Livro de Josué refletem as terras altas de Judá (Hebron e Jerusalém) e a região da Safelá (Laquis, Eglon e Jarmut), ou seja, as regiões mais povoadas e importantes para Judá. Hebron foi a primeira capital de Judá e, segundo o mito, foi ali que Davi governou primeiro antes de entrar em Jerusalém. A cidade de Jerusalém era a capital de Judá, sede da monarquia e do templo. A região da Safelá era muito importante no âmbito econômico para Judá, e a principal cidade da região era Laquis, tal como veremos posteriormente. O recado que Israel queria passar com isso era muito claro: salientar de forma efetiva que o coração de Judá pertencia, “por direito”, a Israel – uma vez que tais terras teriam sido conquistadas por Josué enquanto ele levava a cabo o processo de conquista territorial de Canaã.

⁹⁹ Josué é associado à tribo de Efraim (cf. Números 13,9), uma importante tribo do Reino de Israel.

A forma como Finkelstein apresenta o uso da tradição da conquista de Canaã por Josué, que era muito cara a Israel, como forma de legitimar¹⁰⁰ a dominação de Judá está de acordo com a apresentação weberiana de fundamentação e legitimação do poder político. Marx Weber, em seu livro *Estado e Sociedade* (1991), classifica que o poder pode se fundamentar a partir de regras racionais, através da tradição e por meio do carisma (WEBER, 1991, p. 198). A legitimação a partir da tradição pode ser identificada quando Israel busca fundamentar suas pretensões territoriais sobre Judá fazendo referência à “história”, isto é, ao “passado tradicional” dos israelitas: “na tradição sagrada, isto é, no habitual, no que tem sido assim desde sempre, tradição que prescreve a obediência a determinadas pessoas” (WEBER, 1991, p. 198). Em outras palavras, ao apresentar Josué em conquista das principais regiões de Judá, Israel queria salientar que, desde o passado longínquo, Judá pertenceu a Israel. O movimento atual seria apenas a reivindicação de algo que era seu por direito.

Outra referência está presente no Livro dos Juízes, uma vez que o texto, tal como está descrito na Bíblia Hebraica, foi formado a partir de uma “coleção de relatos acerca de salvadores israelitas originários do reino do Norte” (RÖMER, 2008, p. 94). Uma amostra clara que o Livro dos Juízes tem como pano de fundo histórico Israel está no fato de que a maioria dos juízes retratados exercem sua atividade em territórios israelitas. Podemos citar os exemplos de Gedeão, que está alocado na região de Manassés, e Jefté, situado na região de Gileade. Por isso, é razoável supor que o Livro dos Juízes, ou ao menos sua maior parte, é um texto originalmente produzido em Israel, durante o reinado de Jeroboão II. Deparamo-nos com a descrição desses salvadores do capítulo 3 ao capítulo 12 do livro, e sua principal missão seria salvar Israel de povos vizinhos: “então, os israelitas fizeram o que é mau aos olhos de Iahweh [...] Em tudo o que empreendiam, a mão de Iahweh era contra eles [...] Então, Iahweh suscitou Juízes que os livrassem das mãos dos que os pilhavam” (JUIZES, 2,11.15.16.). No Livro dos Juízes, sobretudo quando são explorados os salvadores, vemos o seguinte ciclo: (i) o povo de

¹⁰⁰ De acordo com Jürgen Habermas (1983, p. 219-220), o conceito de legitimidade significa que um determinado ordenamento político ou social é digno de reconhecimento. A religião tem um papel fundamental no processo de construção de legitimidade: “A religião tem sido, historicamente, a mais efetiva e amplamente utilizada instrumentalidade de legitimação. Toda a legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima tão efetivamente porque ela se relaciona com a realidade precária das construções das sociedades empíricas com a realidade última. As realidades tênues do mundo social são fundadas no sagrado realíssimo que, por definição, está além das contingências dos sentidos e das atividades humanas” (BERGER, 1985, p. 45). A partir do debate teórico empreendido por Berger, podemos perceber a forma como a religião é fortemente usada como forma de legitimar a ambição dos grupos governantes. Nas sociedades antigas, dentre elas Israel e Judá, isso se torna evidente a partir da análise da documentação histórica. As tradições autóctones israelitas e judaítas foram usadas pelo aparato reinol e seus apoiadores para fundamentar suas pretensões políticas e sociais.

Israel peca, adorando outros deuses; (ii) Iahweh se ira e pune o povo com o advento dos povos circunvizinhos, que os atacam; (iii) Israel se arrepende e clama pelo auxílio de Deus; (iv) este, por fim, suscita um juiz para que salve seu povo.

Apesar da reelaboração efetuada pelos deuteronomistas, o Livro dos Juízes preserva importantes tradições de heróis do Reino de Israel, bem como das suas regiões de origem deles, que são usadas para aludir aos territórios conquistados pelos israelitas. E isso ocorre principalmente com os juízes menores, uma vez que as regiões dos juízes maiores se concentram mais ao centro do território de Canaã, ou seja, no território original de Israel (cf. FINKELSTEIN, 2019). Podemos dizer, então, que um dos principais objetivos do Livro dos Juízes, no século VIII a.C., foi tentar fundamentar a ideologia territorial de Jeroboão II. Isso fica ainda mais evidente ao se considerar que, no período em que o livro foi editado, não havia nenhum juiz nas regiões anexadas com a conquista territorial de Jeroboão II. Por isso, provavelmente, foram inseridas listas de juízes adicionais para suprir essas regiões recém-conquistadas (cf. FINKELSTEIN, 2019). Nesse sentido, a historiografia classifica que o Livro dos Juízes é importante para compreendermos como os israelitas do século VIII a.C. compreendiam a si mesmos. A seguir (Figura 6), apresentamos um mapa da distribuição dos juízes de Israel nesse período:

Figura 6 – Localização dos juízes de Israel



Fonte: MAP OF THE JUDGES OF ANCIENT ISRAEL (s.d.).

Politicamente, para a dinastia nimshida de Jeroboão II, era importante essa ampliação da compreensão cultural dos territórios que compreendiam a Israel. Os omridas eram das terras altas em torno de Samaria, ou seja, de uma região tradicionalmente israelita. Mas a dinastia nimshida se originou na parte leste do vale de Jezrael, na cidade de Rehov, na região do Vale de Betsã (cf. KAEFER e DIETRICH, 2022, p. 120). Então, enquanto a casa de Nimsi era proveniente da planície de Israel, a casa de Omri era proveniente do planalto (cf. KAEFER e DIETRICH, 2022, p. 121)¹⁰¹. Devido a isso e à disputa entre a dinastia nimshida e a dinastia omrida, poder-se-ia questionar se os filhos de Jeú eram, de fato, israelitas – afinal, seu território de origem não compreendia o núcleo original de Israel. Nesse sentido, ao ampliar a

¹⁰¹ “Por razões geográficas baseadas em clãs – o antigo confronto entre os habitantes das terras baixas e os das terras altas – os Nimshides eram hostis aos Omrides. Essa hostilidade pode ter se originado não apenas do simples fato de um clã ter substituído o outro em um golpe sangrento, mas também da pergunta ‘Quem é um verdadeiro israelita?’ e de debates sobre qual clã presidiu o período de pico na história do reino. Estas são provavelmente as razões pelas quais nenhuma tradição real omrida foi incluída entre os textos israelitas do norte e, conseqüentemente, por que nenhuma tradição real omrida é preservada na Bíblia. Memórias positivas para os Omrides poderiam ter sido excluídas (ou suprimidas) do texto iniciado por Nimshide” (FINKELSTEIN, 2020b, p. 121).

compreensão territorial daquilo que forma Israel, a dinastia nimshida queria se firmar como israelita “de verdade”, por assim dizer (cf. FINKELSTEIN, 2019): “[Jeroboão II tinha o objetivo de] mostrar que a terra dos Nimshides era terra genuinamente israelita” (FINKELSTEIN, 2020b, p. 120).

Os juízes maiores Aod, na região de Benjamin (Jz 2, 12-30), Gedeão, que era da tribo de Manassés (Jz 6, 1ss), e Jefté, no território mais ao sul de Gileade (Jz 10, 6ss), estão alocados em tradicionais regiões israelitas. Os juízes menores cobrem as partes provenientes da conquista territorial e outras regiões, como o coração da colina de Efraim, por Abdon (Jz 13, 12-15), e o território do vale de Jezrael Oriental, a partir da menção a Tola e a seu pertencimento à tribo de Issacar (Jz 10, 1-2) (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 274).

A menção a Abesã, presente em Juízes 12, 8-10, é emblemática nesse contexto, pois ele é identificado em Belém. Alguns estudiosos buscaram ver na menção a Belém de Juízes não a conhecida cidade judaíta, mas uma Belém israelita. Israel Finkelstein (2019), porém, não vê como inconcebível a identificação com a Belém judaíta, e mostra que a menção de Abesã em tal cidade salienta as pretensões pan-israelitas de Israel de legitimar a conquista de Judá:

This ideology may find also expression in the Northern tales in the book of Judges. The fifth minor judge is Ibzan of Bethlehem. Most scholars opted to identify this place with northern Bethlehem, but Bethlehem of Judah is a no less attractive as an option. Instead of being seen as a Deuteronomistic [...] this could have been an original reference to Judah, voicing expansionist, pan-Israelite ideas in the North. (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 285)¹⁰²

Desse modo, entendemos que Israel transmite uma ideologia quando coloca um herói israelita na cidade natal do fundador da dinastia judaíta, pois isso lhe permite reivindicá-la como pertencente ao seu território e afirmar que até mesmo a dinastia davídica tem elos com o Norte. Vale lembrar que, em Judá, a questão dinástica era muito forte nos âmbitos político, cultural e religioso. Assim, não bastava Israel conquistar cidades importantes de Judá como fez em Josué 10; era necessário ter autoridade ideológica sobre a própria cidade natal de Davi, fundador da dinastia. Podemos perceber, a partir dessa análise, que a construção ideológica israelita para fundamentar o domínio sobre Judá era consciente e organizada.

¹⁰² “Essa ideologia [pan-israelismo] também pode encontrar expressão nos contos do Norte no livro de Juízes. O quinto juiz menor é Ibzan [Abesã], de Belém. A maioria dos estudiosos optou por identificar esse lugar com a Belém nortista, mas a Belém de Judá é uma opção não menos atraente. Em vez de ser visto como um texto deuteronomista [...] esta poderia ter sido uma referência original a Judá, expressando ideias expansionistas, pan-israelitas, no Norte.”

Podemos apontar ainda um terceiro texto que visava a legitimar as pretensões de Israel sobre Judá: 1Reis 4, que fala sobre os “distritos de Salomão”. Por mais que o texto bíblico, tal como está organizado, pareça refletir uma realidade política do tempo de Salomão, ele “provavelmente retrata a organização administrativa de Israel nos dias de Jeroboão II” (FINKELSTEIN, 2017, p. 285). Os distritos descritos nos textos bíblicos relacionados ao rei Salomão se encaixam melhor na extensão territorial de Israel no século VIII a.C.: Efraim, Aser, Tanac, Meguido, Galaad, Dor, Benjamin, Issacar (cf. 1Rs 4,7-19). A referência a um “prefeito que permanecia na terra”, ou seja, em Judá, expressa que Judá era tido como um “distrito” governado por Israel (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 286):

Indeed, there are other themes in the description of the golden age of Solomon, which seem to portray the situation in Israel in the first half of the 8th century. These include the following: 1) the reference in 1 Kgs 9:15 to Hazor, Megiddo and Gezer, which were the main administrative centers of the North in the lowlands; 2) the repeated references to Solomon’s horses and chariots (1Kgs 4:26–28; 9:19, 22; 10:26–29), which are most likely based on the memory of the Megiddo horse industry in the days of Jeroboam II; 101 and 3) the reference to the delineation of the border with Tyre; the earliest Hiram in extra-biblical texts is the one mentioned in the days of Tiglath-Pileser III. (FINKELSTEIN, 2017, p. 287)¹⁰³

Vale também apontar que a histórica relação entre Judá e Israel, que se estabeleceu desde os dias da dinastia omrida, fundamentada na submissão de Judá frente a Israel, mostra que existia um forte contato entre os dois reinos, cujo ápice foi nos dias de Jeroboão II, com a conquista do território judaíta. A fim de legitimar o domínio sobre o território de Judá, usou-se a lenda da conquista efetuada por Josué, a referência a Abesã e as listas de Salomão. Foi essa a base ideológica pan-israelita de um reino unido entre Israel e Judá governado por Samaria, que tinha uma clara pretensão de conquista territorial. Ou seja, o desenvolvimento do pan-israelismo em Israel tinha um compromisso velado com a validação de pretensões territoriais por parte de Israel (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 267).

Outra pista em torno do pan-israelismo durante o reinado de Jeroboão II parece estar no “santuário da Arca da Aliança” presente em Kiriath-Jearim. Segundo o texto bíblico, depois

¹⁰³ “De fato, há outros temas na descrição da idade de ouro de Salomão que parecem retratar a situação em Israel na primeira metade do século VIII. Eles incluem o seguinte: 1) a referência em 1 Rs 9:15 a Hasor, Meguido e Gezer, que eram os principais centros administrativos do Norte nas planícies; 2) as repetidas referências aos cavalos e bigas de Salomão (1Rs 4:26-28; 9:19, 22; 10:26-29), que provavelmente se baseiam na memória da indústria de cavalos de Meguido nos dias de Jeroboão II; 101 e 3) a referência à delimitação da fronteira com Tiro; o Hiram mais antigo em textos extrabíblicos é o mencionado nos dias de Tiglath-Pileser III.”

que a Arca da Aliança passou por Azoto, Gat e Acaron (cidades filisteias), seguiu para a cidade judaíta de Bet-Sames¹⁰⁴. Mesmo assim, todas essas cidades foram castigadas pelo deus de Israel. A Arca só encontrou “descanso” em Kiriath-Jearim: “os habitantes de Cariat-Iarim vieram e fizeram subir a Arca de Iahweh. Conduziram-na à casa de Abinabad, outeiro, e consagraram Eleazar, seu filho, para guardar a arca de Iahweh” (1SAMUEL 7,1).

O conto bíblico é uma lenda etiológica que tem a função de estabelecer como se deu a “fundação” do Templo da Arca em Kiriath-Jearim. Esse lugar foi muito importante, segundo a historiografia, não apenas para a consolidação da ideologia pan-israelita, mas também para o domínio e o controle de Judá por parte de Israel no século VIII a.C. Num primeiro momento, a tradição em torno da Arca da Aliança era de Israel, e os dois principais locais de culto eram Siloh e Kiriath-Jearim. Durante o reinado de Jeroboão II, Kiriath-Jearim ganhou uma importância política e ideológica:

The sanctuary of the Ark was established in a monumental compound that could have had other functions, among them guarding the road to Jerusalem and hence dominating Judah’s capital. Placing the Ark on the border between the two Hebrew kingdoms could have also been related to a ‘United Monarchy’ ideology in Israel. (FINKELSTEIN, NICOLLE & RÖMER, 2020, p. 328)¹⁰⁵

Como Kiriath-Jearim tinha essa importância política, controlando-a Israel controlava também uma das principais estradas para Jerusalém. Além disso, podia bloquear as saídas que Jerusalém tinha para a planície e também para a costa (cf. FINKELSTEIN, 2021c). A presença israelita na região, então, apenas corrobora a dominação exercida sobre Judá. Outro ponto importante a ser destacado é que a região de Kiriath-Jearim fica exatamente na fronteira antiga entre os reinos de Israel e Judá. Jeroboão II, ao construir um templo para a Arca na fronteira entre Israel e Judá, almejava corroborar a ideologia de união entre Israel e Judá (a partir do governo de Samaria), salientando a união entre essas duas populações (cf. FINKELSTEIN,

¹⁰⁴ Por mais que a cidade de Bet-Sames faça parte, teoricamente, do “povo eleito”, no sentido de pertencer a Judá, a narrativa diz que os judaítas foram feridos pelo deus de Israel: “Deus feriu alguns dentre os homens de Bet-Sames [...] Ele feriu entre o povo setenta homens” (1SAMUEL 6,19). Essa narrativa queria expressar que os judaítas não sabiam como lidar com a Arca, que era um objeto de Israel. Por isso, a Arca só encontrou repouso quando foi para Kiriath-Jearim, que ficava em Israel (cf. FINKELSTEIN 2021c).

¹⁰⁵ “O santuário da arca foi estabelecido em um complexo monumental que poderia ter outras funções, entre elas proteger a estrada para Jerusalém e, portanto, dominar a capital de Judá. Colocar a arca na fronteira entre os dois reinos hebreus também pode estar relacionado a uma ideologia de ‘monarquia unida’ em Israel.”

NICOLLE e RÖMER, 2020, p. 327). Nesse sentido, Kiriath-Jearim funcionava como uma espécie de santuário pan-israelita, onde a união entre Israel e Judá era celebrada e ratificada.

Alguns exegetas também destacam que pode haver, na Bíblia Hebraica, sobretudo na literatura profética, vestígios de que Israel e Judá se consideravam como “um só povo” no século VIII a.C. Um dos principais defensores dessa teoria é Hugh G. M. Williamson (2011). Segundo o autor, o texto de Isaías 8,14 parece apontar que Judá, no século VIII a.C., considerava-se parte de Israel. Isso porque Isaías, que é um profeta de Judá, emprega o termo “duas casas de Israel” para se referir a Israel e Judá: “ele será santuário, pedra de tropeço e pedra de escândalo para ambas as casas de Israel” (ISAIAS 8,14). Assim como Finkelstein, Williamson defende que estava em voga, em Israel e Judá, no século VIII a.C., um projeto pan-israelita de união entre esses reinos:

If one concludes that such a view is a priori impossible, then the text may be considered later, yet the language and ideas are unique to this context, which explicitly addresses the reality of two kingdoms. If the text is later than the eighth century, it is through the eyes of someone looking back at Israel and Judah when they existed side by side. (FLEMING, 2012, p. 80)¹⁰⁶

Nesse sentido, o que se argumenta é que Israel e Judá eram constituídos de uma única realidade política, e isso se expressa no uso do nome Israel para se referir a ambos os reinos, ou melhor, a ambas as casas. Se, do lado de Israel, havia o desejo de reafirmar a dominação por parte de Judá, da parte deste último havia um desejo de “atrelar Judá à potência dominante do Norte, com base em nada mais do que um desejo atual de compartilhar esse prestígio” (FLEMING, 2012, p. 81). Assim sendo, o fraco e vassalo Judá queria salientar que também fazia parte do “grande e poderoso” Israel.

A partir desses pressupostos historiográficos, podemos conjecturar que houve, durante o reinado de Jeroboão II, um movimento ideológico para construir um sólido sentimento pan-israelita de união entre Israel e Judá, com o objetivo de formar uma verdadeira monarquia unida. Essa monarquia unida não seria governada a partir de Jerusalém, mas sim a partir de Jeroboão II. Diferentemente do período omrida, em que também houve uma “união” – no sentido de que Israel e Judá eram governados por um líder comum –, durante o reinado de Jeroboão II, houve não só um movimento político de dominação, mas também um processo de consolidação

¹⁰⁶ “Se se concluir que tal visão é *a priori* impossível, então o texto pode ser considerado tardio, mas a linguagem e as ideias são exclusivas desse contexto, que aborda explicitamente a realidade dos dois reinos. Se o texto é posterior ao século VIII, o é através dos olhos de alguém olhando para trás, para Israel e Judá quando existiam lado a lado.”

ideológica, que almejou legitimizar as pretensões de conquista de Israel, não só para com Judá, mas também para com outros territórios: “[Eu gostaria de] sugerir que a doutrina pan-israelita desenvolvida em Judá [posteriormente] foi uma reação ao – e reversão do – pensamento israelita no tempo de Jeroboão II” (FINKELSTEIN, 2020b, p. 125). Nesse sentido, a origem da ideologia pan-israelita, que posteriormente foi reinterpretada a partir de Judá, foi Israel.

Com a morte de Jeroboão II em 743 a.C., Israel entra em profunda decadência. Em 722 a.C., o reino cai nas mãos do Império Assírio, e seu território se torna parte da rede de províncias assírias. Porém, buscando escapar do domínio assírio, muitos israelitas, provenientes das regiões mais ao sul de Israel, fugiram para Judá, levando consigo suas tradições autóctones, que posteriormente seriam reinterpretadas sob uma ótica judaíta.

4 PAN-ISRAELISMO EM JUDÁ

4.1 PROCESSO DE CENTRALIZAÇÃO POLÍTICA NO REINO DE JUDÁ

Israel se desenvolveu como um Estado organizado ainda no século IX a.C., como já discutido nos capítulos anteriores. Alguns dos principais motivos desse desenvolvimento precoce foram a fertilidade própria das terras da região norte do planalto do Levante e a sua abertura para o contato com outras populações. Além disso, a principal via comercial do Levante passava por seu território. Foi sobretudo a dinastia omrida, principalmente com o rei Acab, que desenvolveu o Estado israelita e o tornou uma potência regional¹⁰⁷, cujo principal rival era o Reino de Aram-Damasco (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 107). Enquanto isso, Judá era pequeno e periférico, não se destacando no Levante. Como apontado anteriormente, a historiografia indica que, nesse período, Judá não se configurava como um Estado, mas sim uma “chefia dimórfica”¹⁰⁸. Esse termo representa:

[...] the double process of interaction between nomad and sedentary, between tribe and state. The hallmark of dimorphic structure is an autonomous chiefdom centered on a tow in tribal territory. From this base a local dynasty exerts a varying blend of rule and influence over the nomadic and sedentary tribes in the countryside. The population of the chiefdom includes both a nontribal and a tribal element. (ROWTON, 1973, p. 202)¹⁰⁹

Em suma, Judá detinha um *status* muito diferente do de Israel e, em verdade, atuava mesmo como seu vassalo. E foi essa relação que fomentou os primeiros passos para que Judá buscasse se tornar um Estado organizado, em particular quando os laços entre os dois reinos se

¹⁰⁷ “Os reinos de Omri e Acab [auge da dinastia omrida] caracterizaram-se por construções públicas, pela parentela com a casa real de Tiro, pelo envolvimento em atividades comerciais, pelo protetorado sob Judá, pela luta contra Damasco, pelo controle da importante região de Galaad, e depois contra os primeiros sinais de perigo assírio” (LIVERANI, 2020, p. 551).

¹⁰⁸ “Apesar da crítica, a teoria do Chiefdom [chefia] tem dois méritos que não devem ser negados. Por um lado, ela está inserida em uma série de trabalhos que tanto forte quanto justamente atuam na destruição da imagem de um império sob Davi e Salomão. Seu outro mérito consiste em que ela mostra que Israel a partir do século IX e Judá a partir do século VIII constituem Estados plenamente desenvolvidos, nos quais a monarquia está contraposta a uma sociedade que cada vez mais se estratifica como classe superior e inferior [...] na medida em que se falam de ‘estados primitivos’, esclarecem que se trata de uma forma social que deve ser situada entre a fase pré-estatal e o ‘estado desenvolvido ou maduro’” (KESSLER, 2010, p. 94-95).

¹⁰⁹ “O processo duplo de interação entre nômades e sedentários, entre tribo e estado. A marca mais característica da estrutura dimórfica é uma chefia autônoma centrada em uma cidade em território tribal. A partir dessa base, uma dinastia local exerce uma mistura variável de governo e influência sobre as tribos nômades e sedentárias do campo. A população da chefia inclui tanto um elemento não tribal quanto um elemento tribal.”

estreitaram, no governo da rainha Atália. Esse esforço de Judá de buscar se organizar internamente como um Estado pode ser percebido nas suas tentativas de dominar o vale de Bersabeia e as rotas comerciais que por ali passavam durante o reinado de Josafá (cf. FINKELSTEIN, 2001, p. 111).

O aporte documental parece confirmar essa ambição de Judá: “não havia rei em Edom, mas um prefeito era ali o rei. Josafá construiu navios de Társis para ir a Ofir em busca de ouro, mas não pôde ir, porque seus navios quebraram em Asiongaber. Então, Ocazias, filho de Acab, disse a Josafá: ‘meus servos podem ir com seus navios’” (1REIS 22,48-50). Nessa passagem do Livro dos Reis, nota-se que Judá tinha interesses econômicos na região de Edom (vale de Bersabeia) e, como não conseguiu empreender seus objetivos, angariou o apoio de Israel. Mesmo que de forma exagerada, o texto pode conter uma memória histórica dos empreendimentos judaítas na região, sob a tutela da dinastia omrida. O texto (2REIS 22,48-50) também demonstra o poderio omrida no que tange à produção de navios: “Quando o texto bíblico fala que Josafá dominou o comércio de ouro e da fabricação de navios em Ezion-Geber (1Rs 22.49; 2Cr 20.36), seria uma tentativa de esconder o domínio omrida no comércio de ouro e indústria naval” (MENDONÇA, 2017, p. 267)¹¹⁰.

A arqueologia também atesta que Judá exerceu seu domínio sobre a região do vale de Bersabeia ainda no século IX a.C., aumentando, assim, as suas zonas de influência. Sob a orientação dos omridas, Judá se expandiu para a região da alta Safelá, muito rica no setor agrícola e anteriormente dominada pelos filisteus. O ícone desse movimento foi a construção da cidade de Laquis (cf. FINKELSTEIN, 2001, p. 106), que depois se tornou a segunda cidade mais rica e importante de Judá, atrás somente de Jerusalém.

Judá, portanto, começou a se organizar a partir da intervenção omrida. Porém, com a queda dos omridas na revolução de Jeú, no final do século IX a.C. (cf. 2Reis 9-10), e a deposição da rainha Atália em Judá pelo rei Joás, também no final do século IX a.C. (cf. 2REIS 11,13-16), a aliança entre o Norte e o Sul se esfacelou e os dois reinos se tornaram vassalos dos arameus. Entretanto, o ocaso dos omridas e o enfraquecimento de Israel, de certa forma, foram bons para Judá, que então pôde usufruir de tudo que tinha “aprendido” com os omridas a seu favor, sem ter de prestar contas aos “irmãos do Norte”.

¹¹⁰ Israel Finkelstein argumentou que a dominação judaíta no vale de Bersabeia só ocorreu durante o período arameu (cf. FINKELSTEIN, 2015a). Isso teria sido fruto de uma série de iniciativas feitas por Damasco que acabaram por auxiliar o desenvolvimento de Judá. Então, por mais que Judá tenha tentado se expandir para a região do vale de Bersabeia durante o período omrida, a presença judaíta nessa região só foi efetivada durante a dominação dos arameus.

Mesmo assim, Judá ainda era um reino pequeno, e a vassalagem para com Israel foi apenas substituída pela vassalagem para com os arameus (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 154). Estes incentivaram ainda mais o desenvolvimento de Judá, sobretudo na já mencionada região de Safelá e também no Norte: “o declínio de Israel abriu caminho para Judá assumir a área de Ramallah e fortificar Mispa como seu principal centro nas terras altas ao norte de Jerusalém” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 155).

A situação de Judá não permaneceria assim, porém. Como visto anteriormente, durante o reinado de Joás e Jeroboão II, o reino voltou a ser vassalo de Israel. Foi então que começou o desenvolvimento de um sentimento pan-israelita – embora partindo de Israel. Quando Israel foi tomado pelos assírios em 722 a.C., alguns israelitas foram para Judá em busca de refúgio, o que fez o sentimento de união entre os dois povos se fortalecer. A partir disso, podemos conjecturar que, após o ocaso de Israel, o pan-israelismo foi vivenciado e incentivado por Judá, que soube se aproveitar da parcela israelita da sua população para formar esse senso de união. Ademais, como veremos, os israelitas fizeram a população de Judá crescer e, além disso, levaram consigo algumas técnicas de construção monumental que ajudaram o reino a se desenvolver no final do século VIII a.C. Essas contribuições auxiliaram ainda mais no desenvolvimento da ideologia pan-israelita em Judá.

4.2 REINADO DE EZEQUIAS

O quadro apresentado até o momento mostra que Judá conseguiu se desenvolver, ainda que de forma lenta, a partir da interferência externa de Israel, em maior medida, e também de Damasco, em menor medida. Na segunda metade do século VIII a.C., Judá conseguiu aquilo que Israel já havia conseguido no século IX a.C., ou seja, se tornou um Estado desenvolvido (cf. JAMIESON-DRAKE, 1991, p. 145). Como mostra Na’aman (1996, p. 25), “de acordo com os critérios socioarqueológicos modernos, Judá era uma chefia polimorfa no final do século X a.C. e IX a.C., e foi transformada em um estado [desenvolvido] apenas no século VIII a.C.” Porém, mais uma vez, Israel teve uma grande participação nesse processo de desenvolvimento.

Como abordado nos capítulos anteriores, em 722 a.C., o Reino de Israel chegou ao fim, porque foi conquistado militarmente pelo Império Assírio. Todavia, Judá já havia se colocado como vassalo assírio desde meados de 730 a.C.¹¹¹, pois sabia que não tinha forças para se rebelar

¹¹¹ Depois da morte de Jeroboão II em 743 a.C., o Reino de Israel enfrentou uma profunda disputa de poder. Zacarias, filho de Jeroboão II, não conseguiu manter a dinastia de Jeú e foi derrubado por Selum

contra esse grandioso império. Uma lista assíria de 729 a.C. mostra o rei judaíta Acaz submisso ao Império Assírio. Além dessa submissão, Acaz reforçou em Judá o culto astral assírio, com o intuito de reafirmar sua lealdade para com o império (cf. FOHRER, 2015, p. 173)¹¹²:

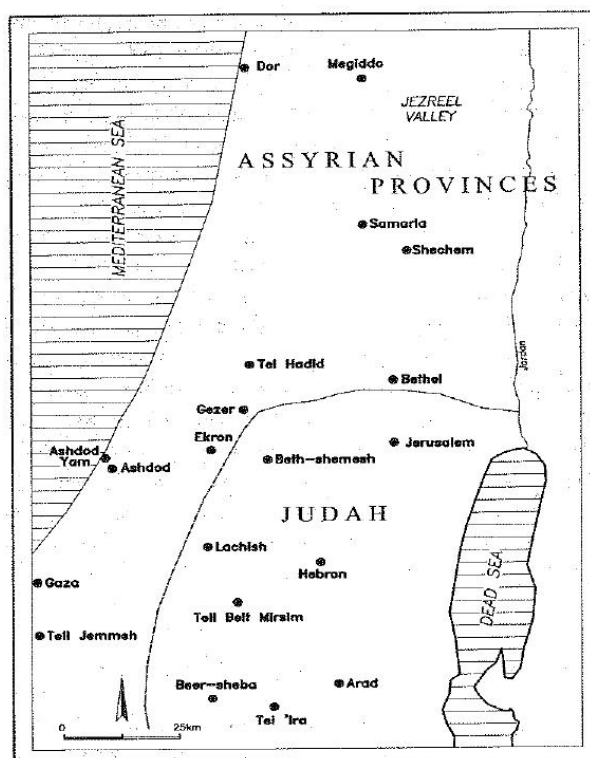
O rei Acaz foi para Damasco encontrar-se com Teglal-Falasar, rei da Assíria e viu o altar [assírio] que havia em Damasco. Então, o rei Acaz mandou ao sacerdote Urias o modelo do altar e o desenho de sua construção. O sacerdote Urias construiu o altar, executando todas as instruções que o rei Acaz havia mandado de Damasco [...] em consideração ao rei da Assíria, ele [Acaz] modificou o Templo de Iahweh. (2REIS 16,10-11.18).

Nunca houve, em Judá, uma religião javista pura, e o sincretismo entre Iahweh e outras divindades cananeias é evidente na história antiga de Judá. Entretanto, com a presença assíria sob Acaz o quadro se modifica, pois “os rituais assírios no culto judaíta representavam a dominação imperial de Judá” (LOWERY, 2004, p. 205). A submissão voluntária permitiu que Judá passasse ileso à destruição vivida por Israel em 722 a.C., e até mesmo lucrasse com ela, posto que “o reino de Judá ficou cercado de províncias assírias e vassalos assírios” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 329), como será possível visualizar na Figura 7, adiante. E assim, Judá, sob Ezequias (que reinou entre 714-686 a.C.), converteu-se de periférico a um importante reino no Levante, dividindo a fronteira entre a Assíria e o Egito (cf. KOTLER, 2009, p. 54). Por ter permanecido fiel à Assíria, Judá gozou de um grande momento de prosperidade durante os primeiros dias do rei Ezequias, chegando a ser a principal potência militar da região, descrita como “comparativamente grande, forte e próspera” (LOWERY, 2004, p. 211).

(2REIS 15,10). Selum, por sua vez, foi morto por Manaém, que era de Tersa, antiga capital de Israel, e Manaém assumiu como rei (2REIS 15,17). Com o objetivo de se firmar no poder, Manaém se tornou vassalo de Teglal-Falasar III, para que ele apoiasse sua perpetuação no poder (2REIS 15,19). O filho de Manaém, Faceías, sobe ao trono depois da morte do pai, mas é deposto por seu escudeiro, Faceia, que assume o trono com o amparo dos arameus (2REIS 15,25). Faceia formou uma aliança política com Aram-Damasco e outros reinos do Levante (edomitas e filisteus) contra o Império Assírio. O desejo de Israel e de Aram era que Judá, governado por Acaz, entrasse na coalizão, mas ele se nega, sabendo das possíveis consequências. Com o objetivo de obrigar Acaz, os arameus e os israelitas empreendem uma campanha contra Judá, que fica conhecida como “Guerra Siro-Efraimita” (735-733). Para se defender da coalizão, Acaz paga tributo à Assíria e se torna seu vassalo, “o que lhe permite guardar uma espécie de pseudoautonomia, evitando, assim, ser incorporado no sistema de províncias assírias” (RÖMER, 2016, p. 171).

¹¹² “Como o tratado que selou o acordo de vassalagem entre Teglal-Falasar e Acaz foi acompanhado pelo oferecimento de um sacrifício sírio-fenício em Damasco, esse altar tornou-se modelo para o Templo de Jerusalém, onde servia para lembrar a nova condição do povo como vassalo da Assíria” (JONES, 1984, p. 538).

Figura 7 – Judá e as províncias assírias ao norte no século VIII a.C.



Fonte: FINKELSTEIN e SILBERMAN (2006, p. 124).

Ademais, o Reino de Judá passou por um profundo aumento demográfico, fruto da já mencionada chegada de refugiados advindos da região mais ao sul de Israel, que buscavam escapar do assédio assírio¹¹³: “é provável que depois da conquista de Samaria, alguns grupos israelitas do Norte tenham encontrado refúgio em Judá, contribuindo para o crescimento demográfico, para a competência administrativa, para a elaboração religiosa” (LIVERANI, 2008, p. 195). A capital do Reino de Judá, Jerusalém, sofreu um profundo crescimento, passando de uma cidade modesta, com cerca de dez a doze acres, a uma área urbana considerável, de 150 acres (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 329-330). Com isso, tornou-se “a maior [cidade] da terra de Israel naquele tempo” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 184). Não só a capital de Judá, mas também as regiões circundantes sofreram um considerável inchaço populacional, e várias aldeias se converteram em cidades, adquirindo importância maior. Judá se tornou um reino plenamente desenvolvido nesse momento, porque começaram

¹¹³ Ao se falar da chegada de refugiados israelitas em Judá, é comum que se questione qual seria o motivo de as pessoas de Israel decidirem deixar suas terras para se mudar para lá. Vale lembrar que, segundo a historiografia, a maioria das pessoas que foi de Israel para Judá eram intelectuais, sacerdotes, escribas e militares. Caso esse grupo permanecesse em Israel, sofria um grande risco de ser deportado, devido ao sistema de deportações cruzadas assírias (cf. LIVERANI, 2008, p.189). Seria melhor se mudar para poucos quilômetros das suas terras do que ser deportado para uma região longínqua (cf. FINKELSTEIN, 2021b).

a surgir construções monumentais, selos e óstracos da administração real¹¹⁴. Além disso, também houve o aparecimento de cidades médias no Sul, que serviam como capitais regionais e centros do empreendimento da produção de vinho e azeite (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 331-332).

Judá foi incluído no “mercado mundial”¹¹⁵ assírio e, por consequência, as estruturas sociais e políticas internas do reino se modificaram. “O tradicional sistema de economia, baseada no clã, viu-se frente a frente com o poder estatal mais centralizado [...] A administração judaíta [...] tornou-se gradualmente mais organizada” (RÖMER, 2008, p. 74). Podemos concluir que as razões desse crescimento súbito do Reino de Judá estão relacionadas à vinda de refugiados do caído Reino de Israel e da inclusão de Judá na economia “internacional” assíria, pela sua cooperação voluntária:

[...] Judá repentinamente cooperou e mesmo se integrou na economia do Império Assírio. Embora o rei Acáz tenha começado a colaborar com a Assíria muito antes da queda de Israel, as mudanças mais dramáticas aconteceram indiscutivelmente após a queda de Israel. [...] A riqueza começou a se acumular em Jerusalém, onde as políticas diplomáticas e econômicas do reino eram determinantes e as instituições da nação, controladas. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 333)

Juntamente com essas questões, vale destacar que Judá estava em uma localização privilegiada dentro do Império Assírio. O território do reino estava próximo a dois importantes caminhos comerciais levantinos: o primeiro era o caminho que ia da Arábia até Damasco, chamado de “Caminho dos Reis”, e o segundo era o “Caminho do Mar”, que ligava Egito, Damasco e Ásia Menor (cf. KOTLER, 2009, p. 56). As caravanas que passavam pelo território assírio tinham de, necessariamente, passar também perto de Judá, que era naquele momento um dos principais reinos levantinos. Isso fez com que a coroa davídica pudesse cobrar impostos de

¹¹⁴ Retomando o discutido anteriormente, um dos sinais mais evidentes da emergência de um Estado desenvolvido é a emissão de selos, que na maioria das vezes são régios. Foram encontradas pelos arqueólogos jarras que datam do período do reinado de Ezequias, e muitas delas contêm na alça um selo com um emblema em forma de disco solar ou escaravelho ao qual se acrescenta a seguinte inscrição: *Lé lmlk* (“para o rei” ou “pertencente ao rei”) (cf. LIVERANI, 2008, p.197-198). A partir disso, podemos afirmar de forma mais categórica que Judá estava, nos dias de Ezequias, experimentando um processo de centralização política, e também religiosa, muito profunda, e isso pode ser testificado pela impressão de selos por meio de uma burocracia estatal.

¹¹⁵ “É provável que Judá tenha podido, enfim, se aproveitar de uma inserção sua nos ricos comércios de proveniência sul-arábica, que paralelamente marcaram o crescimento dos assentamentos e da sorte econômica de Edom e de outros estados deslocados sobre a chamada ‘via régia’ que se torna agora segura (depois de séculos de guerras violentas entre arameus, israelitas e moabitas), pela comum submissão, direta ou indireta ao império assírio” (LIVERANI, 2008, p. 199).

20 a 25% das mercadorias. Por fim, podemos classificar que o Reino de Judá desenvolveu, no final do século VIII a.C., e início do VII a.C., a agricultura, sobretudo óleo e trigo (cf. KOTLER, 2009, p. 57-58)¹¹⁶.

Em poucos anos, aproximadamente entre 732 a.C. e 700 a.C., o Reino de Judá passou por uma profunda mudança. Essa mudança atingiu não apenas a sua demografia, sociedade e economia, mas também a composição social do reino. Antes, Judá era uma sociedade homogênea e pouco diversificada, mas, com a presença dos israelitas, tornou-se um reino heterogêneo e complexo. Israel Finkelstein e Neil Silberman chamam isso de “grande salto para frente” (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 266). Judá também experimentou, nos dias de Ezequias, o início da atividade escrita, oriunda da burocracia estatal. Não obstante o início da alfabetização no século VIII a.C., a escrita só se expandiu em Judá de modo significativo no século VII a.C. (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 277).

Com a centralização política, Judá também experimentou uma tentativa de centralização cültica e religiosa (cf. 2REIS 18, 1-8)¹¹⁷. Até o final do século VIII a.C. e o início do século VII a.C., apesar de haver um culto real em Jerusalém, a religião predominante, sobretudo na zona rural, eram os cultos à fertilidade e aos ancestrais, e existia também um culto sincrético entre Iahweh e outros deuses cananeus (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 333). A centralização política levou à exaltação da divindade dinástica dos daviditas, a saber, Iahweh, em oposição aos outros cultos e práticas do interior de Judá: “pode-se muito bem imaginar como a aceitação da reforma possa ter sido difícil e dolorosa para a população habituada com seus cultos agrários” (LIVERANI, 2008, p. 1999). Por conta de suas reformas, Ezequias é louvado pelo escritor deuteronomista: “[Ezequias] fez o que agrada aos olhos de Javé, imitando o que fizera seu pai, Davi [...] não houve entre todos os reis de Judá, quem lhe pudesse comparar” (2REIS 18,3-5). Portanto, conseguimos entender o contexto geral em torno da dita

¹¹⁶ Ezequias dedicou muito à atividade construtora. Durante o seu reinado, várias fortalezas foram construídas, provavelmente como preparação para a invasão assíria: Khirbet Marjama, Rujum Abu Makhaur, Tell el-Hesi, Tell Judeide, Tell Zakariya e Khirbet Rabub (cf. LIVERANI, 2008, p. 197).

¹¹⁷ “Foi ele [Ezequias] que aboliu os lugares altos, quebrou as esteias, derrubou os postes sagrados, e reduziu a pedaços a serpente de bronze que Moisés havia feito, pois os filhos de Israel até então ofereciam-lhe incenso; chamavam na Noestã. Pôs sua confiança em Iahweh, Deus de Israel. Depois dele, não houve entre todos os reis de Judá quem se lhe pudesse comparar; e antes dele também não houve. Conservou-se fiel a Iahweh, sem jamais se afastar dele, e observou os mandamentos que Iahweh prescrevera a Moisés. Por isso, Iahweh esteve com ele e ele teve êxito em todos os seus empreendimentos” (2REIS 18,4-7). Com base no texto de 2Reis, podemos conjecturar que a centralização cültica de Ezequias está inserida dentro do vasto acervo de reformas e centralizações políticas por que o reino de Judá passou durante o seu reinado (cf. LOWERY, 2004, p. 221). “Ora, no antigo oriente próximo só artificialmente podemos separar política, religião e economia” (CARDOSO, 1990, p. 10). A religião e a política, no mundo antigo oriental, não podem ser pensadas de forma separada; por isso, a reforma religiosa deve ser entendida dentro do contexto político geral de Judá.

reforma de Ezequias a partir do ponto de vista da centralização política iniciada durante o final do século VIII a.C. e início do VII a.C.

4.3 REBELIÃO DE EZEQUIAS CONTRA A ASSÍRIA

Diante da prosperidade experimentada por Judá, Ezequias resolveu se rebelar contra seu suserano assírio¹¹⁸. Muito se debate, na historiografia especializada, sobre quais objetivos teria Ezequias para se rebelar contra os assírios. De modo sintético, podemos elencar quatro principais motivações: (i) Ezequias queria se libertar do jugo assírio e assegurar a independência de Judá; (ii) conquistar os territórios que pertenciam outrora a Israel¹¹⁹; (iii) fazer de Judá um Estado hegemônico, pois, sem a supremacia assíria, pensava-se que Judá poderia florescer ainda mais no Levante. (cf. KOTLER, 2009, p. 60); (iv) a presença de israelitas em Judá, ressentidos pela perda de seu reino, também seria um fator relevante (cf. KAEFER, 2020, p. 398). Ademais, o cenário “internacional” estar favorável a tal investida: em razão da repentina morte de Sargão II em 705 a.C., que causou certa inquietação interna no Império Assírio, alguns vassallos passaram a enxergar uma oportunidade de rebelião. Paralelamente, o fato de os assírios terem conquistado o litoral fenício era ruim para os egípcios, que prometeram apoiar os pequenos reinos levantinos caso eles se rebelassem (cf. KOTLER, 2009, p. 61).

A reforma cúltica empreendida por Ezequias também é vista por alguns historiadores como um braço de seu projeto antiassírio e “nacionalista”. Muitos dos objetos cúlticos banidos por Ezequias tinham procedência assíria e eram sinais vivos da influência mesopotâmica em Judá. Ao eliminar tais instrumentos de culto, Ezequias reafirmava sua postura emancipacionista em relação à Assíria, por meio da exaltação da divindade dinástica davídica, ou seja, Iahweh (cf. GOTTWALD, 1988, p. 267).

¹¹⁸ Lembrando que Judá gozava de um *status* de prosperidade no Levante durante o final do século VIII a.C. e início do século VII a.C. De acordo com a amostra documental, é razoável crer que Ezequias desempenhou um papel de liderança na revolta contra a Assíria: “segundo os textos assírios, o povo de Acaron tinha destituído o rei Padi, leal à Assíria, e o entregaram a Ezequias, o que mostra que o rei judaíta desempenhava um papel importante nessa revolta” (RÖMER, 2016, p. 179).

¹¹⁹ Finkelstein (2015a, p. 188) tem uma visão similar, defendendo que, durante o reinado de Ezequias, o Reino de Judá desempenhou um movimento ideológico de criar uma cultura homogênea que condensasse traços israelitas e judaítas, uma vez que Judá havia se tornado um Estado heterogêneo. É plausível considerar que, se os assírios se retirassem do Levante, Judá ambicionaria conquistar os territórios outrora pertencentes a Israel.

Ezequias se juntou com “as cidades filisteias de Ascalon e Ecron; as cidades fenícias de Arvade, Biblos e Sidom; e os Estados periféricos da Transjordânia: Amom, Moab e Edom”¹²⁰. (DONNER, 2017, p. 381). Esses pequenos Estados suspenderam, entre 705 e 704 a.C., de forma simultânea, o pagamento de tributos à Assíria, sendo apoiados pelo Egito (cf. 2Reis 18,21; 19,9). Ezequias sabia que a retaliação assíria seria violenta e, por isso, empreendeu uma série de construções, com o objetivo de reforçar o poderio defensivo de Judá. A muralha de Jerusalém foi reforçada especificamente para aguentar o cerco assírio.

Ezequias também se preocupou com fornecer água para Jerusalém: “outra grande intervenção foi a construção de uma grande bacia hidráulica alimentada por um túnel que levava para dentro dos muros a água da fonte de Gihon [que ficava fora da cidade de Jerusalém]” (cf. LIVERANI, 2008, p. 195). A Bíblia Hebraica, além da arqueologia, cita a forma como Ezequias fez esse grande empreendimento: “o resto da história de Ezequias, todas as suas façanhas, e como ele construiu o reservatório e o aqueduto para levar água para a cidade não estão nos anais dos reis de Judá?” (2REIS 20,20). A segunda maior cidade de Judá, Laquis, também teve a sua defesa reforçada por Ezequias, assim como as cidades do vale de Bersabeia (cf. RÖMER, 2016, p. 178). De acordo com José Ademar Kaefer (2020, p. 397-398), os israelitas que foram para Judá depois do ocaso assírio colaboraram para a construção da muralha de Jerusalém, visto que os engenheiros israelitas tinham experiência nesse tipo de empreendimento. Também atuaram na construção do reservatório de Ezequias e, por fim, no fortalecimento da cidade de Laquis. Nos preparativos de Ezequias para tentar conter os avanços assírios, podemos ver o quanto Judá se tornou um Estado organizado¹²¹. Uma chefia, ou um Estado primitivo, não teriam tanta eficiência na organização defensiva.

¹²⁰ O profeta Isaías advertiu a Ezequias que não se rebelasse contra a Assíria: “no mesmo ano em que o comandante enviado por Sargon, rei da Assíria, veio a Azoto, atacando-a e tomando-a, falou Iahweh por intermédio de Isaías, filho de Amós, e disse: ‘Eia, tira o pano de saco de sobre os teus lombos e descalça os sapatos dos teus pés’. Ele assim fez, andando nu e descalço. Então disse Iahweh: ‘Da mesma maneira que o meu servo Isaías andou nu e descalço durante três anos, sinal e presságio que diz respeito ao Egito e a Cuch, dessa mesma maneira o rei da Assíria levará os cativos do Egito e os exilados de Cuch, jovens e velhos nus e descalços, com as nádegas descobertas, vergonha do Egito’ Eles ficarão apavorados e envergonhados por causa de Cuch, a sua esperança, e por causa do Egito, o seu orgulho. Naquele dia dirão os habitantes destas costas: ‘Eis o que ficou da nossa esperança, à qual recorremos para o nosso socorro, a fim de nos livrarmos do rei da Assíria. Como havemos de nos salvar agora?’” (ISAIAS 20,1-6).

¹²¹ “[...] O poder é definido ora como uma relação de entre dois sujeitos, no qual um impõe ao outro a própria vontade, determinando o seu, malgrado o comportamento: mas como o domínio sobre os homens não é geralmente o fim em si mesmo, mas meio para se obter alguma vantagem, ou, mais exatamente, ‘os efeitos desejados’, de modo não distinto do domínio sobre a natureza, a definição de poder como tipo de relação entre sujeitos deve ser integrada à definição de poder como posse de meios (dos quais os dois principais são o domínio sobre os outros homens e o domínio sobre a natureza) que permitem obter,

Apesar de todos esses esforços, os assírios inviabilizaram totalmente o Reino de Judá: “quatro anos depois [da revolta de Ezequias], o rei Senaquerib marchou contra Judá com um exército poderoso” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 340). Primeiro, os assírios destruíram as ricas zonas agrícolas na região de Safelá, inclusive a importante cidade de Laquis, a segunda mais importante de Judá, que foi toda queimada. Isso prejudicou profundamente a economia do reino. Mesmo com o processo de recuperação política e econômica empreendido por Manassés, Judá nunca mais foi tão próspero quanto nos primeiros anos de Ezequias (cf. NA’AMAN, 1994, p. 248). Depois, os assírios marcharam em direção à capital, Jerusalém. “Senaquerib, rei da Assíria, subiu contra todas as cidades fortificadas de Judá e apoderou-se delas” (2REIS, 18,13).

Apesar de a maioria das cidades e vilas de Judá ter caído nas mãos assírias, Jerusalém não cedeu, mesmo após ser sitiada por Senaquerib: “ele próprio, Ezequias, prendi como um pássaro enjaulado em sua residência, Jerusalém. Abri trincheiras contra ele, impossibilitando-lhe a saída pelo portão da cidade” (Prisma de Taylor [col. III, 20-23] *apud* DONNER, 2017, p. 384). Ezequias estava isolado e se viu obrigado a se submeter novamente aos assírios, depois de pagar pesados tributos¹²². Ezequias foi mantido no poder, mas o território de Judá foi drasticamente reduzido a praticamente Jerusalém e seu entorno. Em adição, houve uma primeira deportação de judaítas da zona rural para o Império Assírio (cf. RÖMER, 2016, p. 180).

Um dos principais motivos para que a Assíria tenha mantido Ezequias no poder foi que Senaquerib “queria manter a estabilidade política sem manter forças assírias em Judá. Era uma estratégia mais barata e politicamente plausível, dado o claro arrependimento de Ezequias” (LOWERY, 2004, p. 214). O Reino de Judá, depois dos ataques de Senaquerib, deixou de existir de forma extensiva, permanecendo apenas a “cidade-estado”¹²³ de Jerusalém, como forma de

exatamente, ‘alguma vantagem’, ou os ‘efeitos desejados’[...]” (BOBBIO, 2020, p. 161). Em outras palavras, para que um Estado possa fazer valer o seu domínio, ou o seu poder, fazem-se necessários meios para que ele seja efetivo. Com a organização do Estado empreendido por Ezequias (cf. LIVERANI, 2020, p. 555), o Reino de Judá gozou de métodos, como uma burocracia especializada e um sistema organizado de impostos, para que a dominação estatal fosse mais presente em todos os campos da sociedade.

¹²² Em relação ao tributo pago por Ezequias, “as informações diferem: 30 talentos de ouro, 800 talentos de prata e muitas preciosidades segundo o prisma de Taylos, col III, 34ss; 300 talentos de prata e 30 talentos de ouro segundo 2Reis 18,14-16” (DONNER, 2017, p. 385).

¹²³ Apesar da derrota inquestionável de Judá diante dos assírios, o fato de Jerusalém não ter sido violada por Senaquerib fez com que os judaítas reforçassem sua confiança de que Iahweh protegia a cidade e seu templo (cf. RÖMER, 2016, p. 181). Do ponto de vista histórico, há dois motivos para que os assírios tenham se retirado de Jerusalém: primeiro, por conta do combate com os egípcios, os assírios estariam demasiadamente esgotados, considerando melhor se retirar (cf. AMIT, 2003). A segunda hipótese, mais coerente ao nosso ver, é a de que os assírios não queriam destruir Jerusalém; no máximo buscavam

punir Ezequias (cf. DONNER, 2017, p. 386)¹²⁴. Muitos dos territórios que pertenciam a Judá foram entregues aos filisteus, como a rica região de Safelá (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 356; DONNER, 2017, p. 384)¹²⁵.

4.4 REINADO DE MANASSÉS

Em 698 a.C., cerca de três anos depois da invasão de Senaquerib, o rei Ezequias morreu, e seu filho de 12 anos, Manassés, assumiu o trono (seu reinado foi de 698 a 643 a.C.). Ele tinha uma missão muito importante: reestruturar Judá. Caberia a Manassés manter viva a esperança de “ter Judá de volta” (DONNER, 2017, p. 386), isto é, fazer com que os assírios revogassem a punição imposta a Judá e devolvessem alguns territórios outrora perdidos: “A sobrevivência do reino estava nas mãos de Manassés e de seus assessores mais próximos, e eles estavam determinados a recuperar Judá” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 357).

As zonas rurais que ainda estavam sob o controle de Judá precisavam se alinhar com o centro, Jerusalém, para que a economia do reino voltasse a crescer. Sendo assim, para angariar cooperação da zona rural, os cultos agrários aos ancestrais e aos deuses cananeus, como Baal e Asherá, que tinham sido reprimidos durante o reinado de Ezequias, foram agora permitidos. Além disso, Manassés queria se mostrar como um fiel vassalo assírio, diferente de seu pai (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 358). Seu intuito era mostrar ao império que Judá tinha potencial econômico para fazer parte de novo da economia mundial assíria, que tanto tinha sido lucrativa para Judá nos primeiros anos de Ezequias. A estratégia de Manassés logrou êxito e, em um texto assírio do século VII a.C., o tributo cobrado a Judá pelo império já era menor

depor Ezequias, mantendo o ministado de Judá como um reino tampão entre Assíria e Egito (cf. HUSMANN, 1987). Vale destacar que mesmo a destruição de Judá não freou o processo de centralização vivido pelo reino: “não há dúvidas de que os acontecimentos de 701 estão na origem da importância simbólica de Jerusalém enquanto cidade de Yahweh. Em princípio, a intervenção dos assírios em Judá provocou, de fato, uma espécie de centralização do culto e da administração em Jerusalém, que restou como única cidade de Judá que os assírios não conquistaram” (RÖMER, 2016, p. 182).

¹²⁴ “Nos últimos dias de Ezequias e no reinado de Manassés, Judá passou por uma dolorosa transformação de um estado relativamente grande com um sistema econômico variado para uma pequena comunidade, na verdade não muito mais do que uma cidade-estado, com uma grande capital e uma pequena, mas densamente povoada, no interior. Mas os dias de Manassés também mostram os primeiros sinais de recuperação econômica e política” (FINKELSTEIN, 1994, p. 181).

¹²⁵ Ainda, segundo Carmila Kotler (2009, p. 94), o objetivo de Senaquerib ao dividir os territórios de Judá entre as cidades filisteias era equilibrar o poder em Canaã. Depois da queda de Israel e durante os primeiros anos de Ezequias, Judá se tornou a principal potência regional do Levante, fazendo inclusive com que Ezequias tivesse papel de liderança na revolta contra a Assíria. Ao reduzir os territórios judaítas e distribuí-los, Senaquerib buscava diminuir a importância de Judá em Canaã.

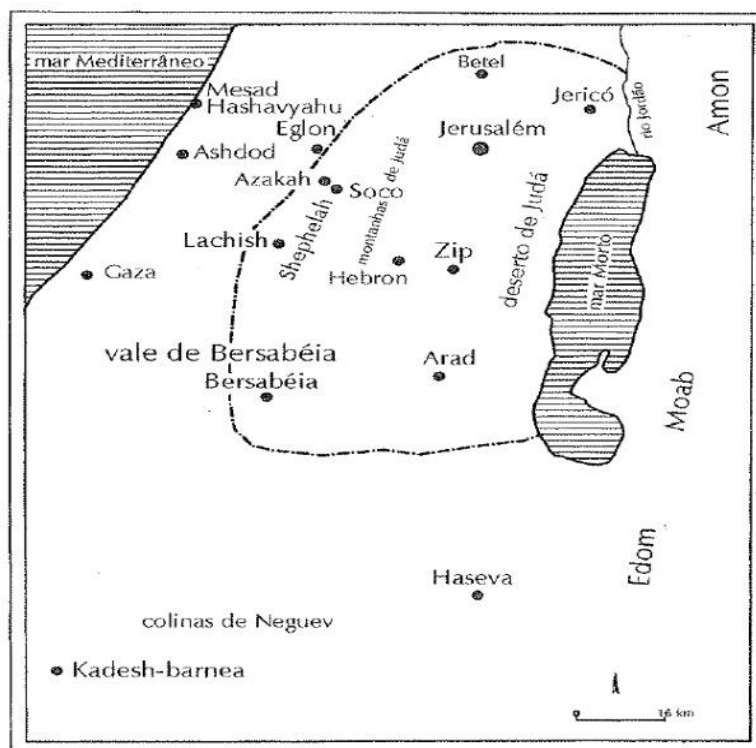
que o cobrado de outros pequenos reinos. Ademais, uma parte do território de Judá que fora outrora perdida na invasão de Senaquerib Ihe foi restituída, em retribuição pela lealdade e subserviência aos assírios (cf. LOWERY, 2004, p. 51). “Historicamente, sua [de Manassés] política de aceitação da dominação assíria garantiu a Judá um período de calma e de estabilidade” (RÖMER, 2016, p. 184).

Com a devastação da região da Safelá e sua entrega para os filisteus, a população local foi em direção às montanhas de Judá, o que resultou num período de prosperidade em torno de Jerusalém. Judá também experimentou, nos dias de Manassés, um grande desenvolvimento nas regiões leste e sul, mais áridas e desérticas, que começaram, a partir do século VII a.C., a contar com assentamentos populacionais mais intensos. O Reino de Judá patrocinou a instalação de judaítas nas regiões mais marginais do reino, com o objetivo de suprir a falta que Ihe fazia a região agrícola de Safelá. A região do vale de Bersabeia, mais desértica, se bem trabalhada, poderia suprir cerca de $\frac{1}{4}$ da necessidade de grãos de Judá, “mas isso não poderia ter sido realizado em grande escala sem a assistência do Estado” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 359). Vemos aqui que o Estado centralizado de Judá, já percebido de forma evidente no reinado de Ezequias, continua a operar durante o reinado de Manassés, agora com o objetivo de recuperar e reorganizar o reino.

Manassés por fim conseguiu recuperar parte da região de Safelá, provavelmente cedida por Assurbanipal para recompensar sua lealdade (cf. FINKELSTEIN e NA’AMAN, 2004)¹²⁶. Foi um passo importante para que Judá se regenerasse economicamente. A Manassés foi permitido até mesmo reconstruir a cidade de Laquis (cf. RÖMER, 2016, p. 184). A situação territorial do reino pode ser vista na Figura 8, a seguir:

¹²⁶ “No entanto, a pax Assíria e as novas oportunidades econômicas criadas pelo Império Assírio trouxeram prosperidade econômica para seus estados vassallos, e na luz do reinado longo e pacífico de Manassés, é lógico supor que ele tomou vantagem das novas condições para restaurar seu reino e expandir seu povoamento e atividade econômica. Isso significa que a recuperação parcial da Shephelah poderia ter começado não muito depois de sua ascensão, no início do século 7 a.C.” (cf. FINKELSTEIN e NA’AMAN, 2004, p. 71).

Figura 8 – Regiões do Reino de Judá



Fonte: FINKELSTEIN e SILBERMAN (2003, p. 347).

A partir desse momento, o Reino de Judá, tendo alguns dos seus territórios recuperados, passou a contar com quatro regiões muito bem definidas, socialmente e economicamente: o planalto, composto por Jerusalém e seu entorno; Safelá, que eram as terras baixas montanhosas; a região desértica; e o vale de Bersabeia. Cada uma dessas regiões tinha uma grande importância econômica. O planalto era conhecido pela produção de vinho, no oeste e no sul de Jerusalém; em Safelá predominavam as plantações de oliveiras e a produção de azeite; no deserto, com o estabelecimento de alguns assentamentos, fabricavam-se produtos de origem animal e também oriundos de oásis desérticos, como palmeiras e bálsamo; já o vale de Bersabeia participava de um empreendimento muito caro aos assírios, que era o transporte de mercadorias árabes do Sul até o litoral (cf. FINKELSTEIN, 2021b; FINKELSTEIN, GADOT e LANGGUT, 2021). Todos esses bens, fornecidos por diferentes áreas do reino, eram importantes para o Império Assírio. Sob o seu patrocínio, Judá especializou e centralizou ainda mais a sua economia, com o objetivo, por um lado, de fornecer esses bens para os assírios, e, por outro, de se reorganizar, via o bom uso de seu *status* de vassalo privilegiado:

A evidência arqueológica sustenta a hipótese do maior envolvimento do governo em todas as fases da vida de Judá – ao ponto de o número de selos, de impressão desses selos, de óstracos administrativos e de pesos oficiais nos

níveis de estratos de Judá no século VII a.C. excederem muitíssimo a quantidade antes encontrada. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 364)

Vê-se então que, com Manassés, o processo de centralização e organização política de Judá iniciado por Ezequias continua¹²⁷. O Reino de Judá nos dias de Manassés foi um Estado que conseguiu se (re)organizar internamente e prosperar: “À medida que Manassés reorganizava seu reino, os principais elementos de um plano real bem planejado de administração materializaram-se na paisagem e na vida dos funcionários, trabalhadores e colonos que foram organizados para executar seus comandos” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 158-59). Porém, diferentemente de seu pai, Manassés coloca o aparelho de Estado judaíta como subserviente aos interesses assírios, pois ele sabia que essa seria a única forma de salvaguardar Judá e recuperar o que fora perdido. Por conta de sua postura pró-assíria, Manassés é condenado pela historiografia deuteronomista, que diz: “ele [Manassés] fez mal aos olhos do Senhor, imitando as abominações que as nações das nações que Iahweh havia expulsado diante dos israelitas” (2REIS, 21,3). Mais ainda, segundo o Livro dos Reis, Manassés reforçou práticas consideradas pagãs, provavelmente de origem mesopotâmica, numa clara negação da política exclusivista de Ezequias: “[Manassés] construiu altares no Templo de Iahweh [...] edificou altares para o exército do céu nos pátios do Templo de Iahweh” (2REIS 21,5). O termo “exército do céu” empregado no texto faz referência direta às “divindades celestes e astrais assírio-babilônicas” (DONNER, 2017, p. 395). A religião assíria tinha um

¹²⁷ O reinado de Manassés ainda foi de grande importância no âmbito cultural, uma vez que teria sido nesse período, graças à prosperidade alcançada sob a égide assíria, que o “mito” de Salomão teria sido originalmente empregado pela aristocracia judaíta com o objetivo de representar suas preocupações comerciais e econômicas “internacionais”: “as narrativas salomônicas foram usadas para legitimar para todo o povo de Judá a cultura aristocrática e as preocupações comerciais da corte de Manassés que promoveu a participação de Judá na economia mundial assíria” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 176). Ademais, a organização política e econômica de Judá experimentada no período de Manassés foram celebradas a partir da exaltação do período salomônico, visto como uma espécie de protótipo do período manasseída, pois “as mudanças radicais e o renascimento econômico que ocorreram em Judá no início do século VII a.C. – evidentes no registro arqueológico – espelham estranhamente as descrições da planejada colonização e administração real que a história de Salomão celebra com tanto entusiasmo” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 155). Podemos traçar os seguintes paralelos entre o reinado de Manassés e o mito de Salomão, que nos indicam que esse mito foi empregado, de forma veemente, nos dias de Manassés: 1) grande organização dos distritos do reino; 2) construções de novas cidades; 3) forte atividade comercial internacional; 4) caravanas passando pelo território judaíta em direção ao norte; 5) presença de comissários estrangeiros em Jerusalém (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 175). Isso demonstra que algumas realidades políticas e sociais vivenciadas nos dias de Manassés foram retroprojetadas para o período salomônico. Por fim, as tradições em torno de Salomão podem ter servido também para que os judaítas demonstrassem que um rei que governou em Judá foi mais próspero que os reis israelitas: “a imagem de Salomão empresta fortemente das tradições reais do norte – não refutando-as, mas adotando-as e descrevendo-o como igual ou mesmo superior aos mais poderosos reis israelitas do norte” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 175).

forte caráter astral, e seus deuses, maiores e menores, eram, muitas vezes, identificados com astros. O objetivo aqui era claro: salientar a submissão de Judá para com a Assíria e mostrar que, durante o reinado de Manassés, Judá não se rebelaria tal como ocorreu durante o de Ezequias.

Com isso, podemos ver que, apesar de não ser costume o soberano assírio impor sobre seus vassalos obrigações culturais para com seus deuses, Manassés se abriu à influência cultural e cultural mesopotâmica de forma voluntária, almejando evidenciar a sua submissão a Assur (cf. GOTTWALD, 1988, p. 267; LOWERY, 2004, p. 252). Ele empregou símbolos assírios até mesmo dentro do Templo de Jerusalém, que, além de ser um santuário para Iahweh, também era um santuário próprio da dinastia davídica, constituindo-se como símbolo de poder “nacional” para os davíditas: “o Templo também é um santuário real, o lugar central do reino” (RÖMER, 2016, p. 103). Imbuindo traços religiosos assírios nesse templo, um dos símbolos máximos da dinastia davídica, Manassés corroborava ainda mais a sua submissão voluntária à Assíria. A questão é que, se tais posturas não tivessem sido tomadas por Manassés, Judá deixaria de existir ainda no século VII a.C. Quando morreu, Manassés deixou o reino organizado e próspero para que Josias pudesse usufruir desse panorama político e social.

4.5 ESMAECIMENTO DO PODER ASSÍRIO E ADVENTO DO EGITO SAÍTA

Como a discussão feita até aqui demonstra, praticamente desde a sua fundação, o Reino de Judá esteve submisso a alguma potência “internacional”. Nos momentos em que Judá tentou se desprender da dominação estrangeira, o reino sofreu fortes crises e perdas, sendo a maior delas a fracassada revolta de Ezequias, que quase custou a sobrevivência de Judá. Posto isso, a escolha pela submissão, historicamente, foi mais lucrativa do que a escolha pela revolta ou subversão (cf. LIVERANI, 2020, p. 550).

Não obstante, o reinado de Josias representou um ponto fora da curva para a história de Judá. Durante esse período, o reino gozou de uma relativa autonomia, que se deu graças ao enfraquecimento do Império Assírio. Isso possibilitou a Judá não só se organizar ainda mais internamente em termos de culto, política e economia, mas também ansiar em expandir-se para as regiões que outrora haviam pertencido a Israel. “Ainda que o poder econômico de Judá durante o reinado de Josias fosse bem inferior ao do período de Ezequias, a reforma josiânica (2REIS 22-23) teve um papel teórico muito maior do que a de Ezequias” (KAEFER, 2020, p.

400). Para a escola deuteronomista¹²⁸, principal responsável pela redação da historiografia¹²⁹ deuteronomista, o reinado de Josias foi o ponto alto da história de Judá, comparado até mesmo ao período de reinado de Davi (cf. 2Reis, 22,2), por conta de seus feitos extraordinários (ainda que não duradouros): “Josias foi reconhecido por muitos como maior esperança da redenção da nação, um genuíno messias que estava destinado a restaurar as glórias perdidas da casa de Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 371).

Para compreender melhor o reinado de Josias, é preciso olhar para o contexto geral do Levante durante o seu reinado. O poderoso Império Assírio tinha chegado ao seu auge de poder durante o reinado de Assurbanipal (reinou de 668 a 631 a.C.). Por conta do vasto poderio assírio durante a primeira metade do reinado de Assurbanipal, este ordenou que os reinos de Elam, no Leste, e do Egito, no Oeste, fossem conquistados (cf. LIVERANI, 2008, p. 211). Um dos momentos de maior glória na história assíria foi a invasão do Baixo Egito em 671 a.C.: “Em 663 a.C., [...] [os assírios] conquistaram as cidades do Alto Egito como Tebas e Mênfis” (NAKANOSE, 2022, p. 158). Contudo, depois desses feitos, o império parou de se expandir, e uma amostra disso é que as estelas comemorativas assírias desapareceram após 635 a.C. (cf. LIVERANI, 2020, p. 717).

Na segunda metade do reinado de Assurbanipal, a Assíria entrou em uma profunda estagnação, porque a maior fonte de renda imperial eram os impostos oriundos das províncias (cf. LOWERY, 2004, p. 192). Simultaneamente, o Egito conseguiu se tornar independente da Assíria, assim como a Anatólia, fazendo com que “o fluxo de espólios e tributos caísse

¹²⁸ A escola deuteronomista pode ser definida como um grupo de escribas que, durante a segunda metade do século VII a.C., em Judá, começou a colocar por escrito uma série de tradições autóctones de Judá e vindas de Israel por ocasião da chegada dos refugiados israelitas. Após 722 a.C., eles as mesclaram a partir de uma ótica judaica. Tais escribas tinham uma ocupação institucional e, por isso, seus textos comportam um compromisso velado de propaganda da dinastia davídica, além de advogarem constantemente em prol da centralidade do culto religioso em Jerusalém, pelo culto único a Iahweh e pela unificação do território de Israel e Judá sob a liderança de Judá. Tais ideais e tradições foram registrados no *corpus* literário conhecido como “História Deuteronomista”, que compreende os livros de Deuteronômio, Josué, Juízes, Samuel e Reis. A História Deuteronomista conheceu três principais redações: a primeira, no período do século VII a.C.; a segunda, no século VI a.C.; e a terceira, no século V a.C. As redações que serão usadas na atual pesquisa como fonte serão as do século VII a.C. e VI a.C., que compreendem o reinado de Josias, em Judá, e o Exílio, na Babilônia. Tal movimento também foi importante para a conservação da identidade religiosa dos grupos exilados na Babilônia no século VI a.C. Ver mais em Römer (2008).

¹²⁹ Ao empregarmos o termo “historiografia” para denominarmos a literatura deuteronomista, faz-se necessário esclarecer que não atribuímos à historiografia deuteronomista o mesmo significado que o termo “historiografia” tem para a ciência histórica atual. Para Huizinga (1936, p. 2), história e historiografia podem ser definidas da seguinte forma: “A História é a forma intelectual no qual uma civilização presta contas do seu passado a si própria”. Nesse caso, a historiografia aqui é entendida como um movimento intelectual feito pelos escribas de Jerusalém no século VII a.C., que começaram a colocar por escrito a história de Israel e Judá.

consideravelmente, fazendo do aparato administrativo um peso insustentável” (LIVERANI, 2008, p.212). O Império Assírio estava experimentando, no final do século VII a.C., um vagaroso declínio. Nos anos finais do reinado de Assurbanipal, a Assíria sofreu também a invasão de nômades da região da Cítia, na parte norte do império, bem como enfrentou problemas internos na cidade de Babilônia (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 372). As forças dos assírios estavam esgotadas, e mesmo a autoridade moral dos soberanos estava minada (cf. DONNER, 2017, p. 399).

Com a morte de Assurbanipal, em 631 a.C., o que restava do Império Assírio entrou em uma profunda guerra civil, motivada sobretudo pelos babilônicos, que queriam o fim do controle imperial sobre eles. As cidades de Uruk, Nippur, Der e Babilônia se uniram contra os assírios entre 626 a 623 a.C. Nesse período, Nabopolassar se tornou rei da Babilônia e passou a liderar o conflito armado contra a Assíria. Aos poucos, os assírios foram sendo expulsos da Baixa Mesopotâmia, e os babilônicos empurravam a guerra para o interior do império (cf. LIVERANI, 2008, p.212). Como se tudo isso não bastasse, além dos babilônicos – também chamados de caldeus –, os assírios também tiveram de enfrentar os medos, grandes criadores de cavalos que estavam alocados na via comercial que ligava a Babilônia e a Ásia. Durante séculos, os assírios tinham saqueado seus povoados. Possivelmente por vingança, os medos logo se uniram aos babilônicos contra os decadentes assírios (cf. LIVERANI, 2008, p. 212). Em 614 a.C., a cidade de Assur foi saqueada, assim como Nínive em 612 a.C.¹³⁰

Se por um lado, o Império Assírio estava agonizando, por outro, o Egito estava experimentando o florescimento repentino desde 656 a.C., quando o faraó Psamético I, fundador da XXVI dinastia egípcia, que havia libertado o Egito dos assírios, expandiu seu domínio em direção ao oriente¹³¹. Psamético governava a partir da cidade de Saia, por isso a sua dinastia ficou conhecida como saíta, e conseguiu unificar a aristocracia egípcia em nome

¹³⁰ “Ele estenderá a sua mão contra o Norte e destruirá a Assíria; fará de Nínive uma devastação, uma terra árida como o deserto. Em seu seio repousarão os rebanhos, animais de toda a espécie, até o pelicano, até o ouriço passarão a noite entre os seus capitéis, a coruja gritará na janela, e o corvo na soleira, porque o cedro foi arrancado. Esta é a cidade alegre que habitava em segurança, que dizia em seu Coração: ‘Eu e mais ninguém!’ Como se tornou desolação, um abrigo para animais selvagens? Quem passa por ela assobia, agita a mão” (SOFONIAS 2,13-15). Neste trecho do profeta Sofonias, podemos ver uma referência textual bíblica à derrota dos assírios. A rica e próspera Nínive, que durante muito tempo fora uma das principais cidades do mundo oriental antigo, agora se encontrava em ruínas, devido aos saques sofridos.

¹³¹ “Psamético I estabeleceu em Saís a 26ª dinastia do Egito. Para impulsionar e fortalecer o país, ele tomou várias medidas: organizou e controlou seu território mais rigorosamente; permitiu aos gregos estabelecerem-se no delta do rio Nilo para sua atividade comercial; reavivou a religião e a cultura egípcia para fortalecer o nacionalismo; engajou-se na reconquista das fronteiras do antigo Império Egípcio.” (NAKANOSE, 2022, p. 159).

de um ideal de fortalecimento do Império Egípcio. A fraqueza assíria beneficiou o Egito (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 379), que com a retirada das forças assírias do Levante, exerceu sua dominação sobre Canaã (cf. DONNER, 2017, p. 401). Os egípcios fortalecidos saíram em socorro dos assírios, o que fez a historiografia chegar a cogitar a hipótese de que os egípcios e os assírios fizeram o seguinte acordo: em troca da ajuda egípcia aos assírios, estes cederiam o Levante para o Egito (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 380)¹³².

O Egito queria uma Assíria enfraquecida como Estado tampão entre eles e os babilônicos, já que estes seriam os herdeiros naturais dos assírios. Num primeiro momento, o foco dos egípcios, novos senhores de Canaã, não eram as terras montanhosas do Levante, mas sim a planície e as rotas comerciais que passavam por ali, sobretudo na costa. Destarte, o Reino de Judá e os demais pequenos reinos das montanhas, “pelo menos no começo, foram deixados em paz” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 380)¹³³.

4.6 REFORMAS DE JOSIAS

A inesperada retirada assíria e a momentânea falta de interesse do Egito nas terras altas permitiu que Judá, governado por Josias desde 639 a.C., gozasse daquilo que Mário Liverani (2008, p. 214) chamou de “*intermezzo* de liberdade”, ou seja, uma “pausa” de liberdade após de um longo período de dominação estrangeira. Depois de vários anos sendo dominado por estrangeiros, Judá estava, aparentemente, livre. Com isso, o governo josiânico empreendeu diversas reformas políticas, sociais e religiosas, visando a fortalecer e centralizar ainda mais o Reino de Judá:

Josias soube tirar proveito da conjuntura favorável para dar ao reino de Judá um impulso novo, cujos aspectos salientes são de caráter religioso e ideológico, mas cujas bases materiais e políticas são também dignas de nota.

¹³² Apesar da ajuda oriunda do Império Egípcio, os assírios, mais ou menos no ano de 610 a.C., deixam de existir como império. Depois de sua derrocada, coube aos Estados herdeiros a divisão territorial daquilo que já havia sido o Império Assírio: “Aos babilônicos coube a planície mesopotâmica e aos medos os planaltos iranianos e anatólicos. O terceiro contendente é o Egito, que desde 616 controlava a faixa siro-palestina e fazia fronteira com os babilônicos no Eufrates” (LIVERANI, 2020, p.718).

¹³³ Para o arqueólogo Nadav Na’aman, o objetivo principal dos egípcios em Canaã, pelo menos no primeiro momento de dominação, “foi colocado no controle dos distritos do vale e da costa, enquanto as áreas montanhosas foram consideradas de importância secundária” (NA’AMAN, 1991, p. 40). Tendo isso em consideração, não se deve excluir a hipótese de que, provavelmente, ao menos em caráter nominal, Judá era vassalo do Império Egípcio. Mas essa submissão nominal em nada impediria a reforma de Josias, porque o interesse direto egípcio no Levante era outro. Isso deu a Josias uma grande liberdade, que ele não desperdiçou (cf. NA’AMAN, 1991, p. 41).

Josias herdou um reino que tinha conhecido, sob Manassés, uma longa conjuntura favorável, e com ele essa conjuntura continuou. (LIVERANI, 2008, p. 217)

Durante o reinado de Manassés, o Reino de Judá tinha conseguido se recuperar do assalto assírio, vivenciado nos dias de Ezequias por ocasião de sua rebelião (cf. 2REIS 18,13-16). Além disso, Judá voltara de novo a prosperar, graças à sua reinserção no mercado mundial assírio. Quando Josias subiu ao trono, havia herdado de Manassés um reino próspero e politicamente estruturado. E, com a retirada assíria, Josias tinha a possibilidade de agir “livremente”, sem ter de prestar contas a um soberano estrangeiro, recuperando assim a “possibilidade de iniciativa” (LIVERANI, 2008, p. 214-215). Josias soube observar o contexto político em que seu reinado estava inserido e tirar proveito dele (cf. DONNER, 2017, p. 403). Por essa razão, foi visto pela historiografia como um rei forte e independente (cf. NA’AMAN, 1991, p. 34). É nesse contexto geral que suas ações devem ser entendidas e analisadas.

Josias se debruçou, durante seu reinado, sobre a atividade de construção monumental e administração do reino, o que pode ser percebido na criação de postos avançados nas zonas áridas de Judá, no Leste e no Sul. O deserto, a essa altura, já começara a ser povoado, mas o processo foi acentuado durante o reinado de Josias, quando se construíram as fortalezas de Buqey’a e Vered Jerico. “O ambiente seco impunha técnicas sofisticadas de aridocultura nos fundos *wadi* e de conservação de água, com fortalezas e guardas das vias de comunicação” (LIVERANI, 2008, p. 218). O programa administrativo de colonizar essa região foi, portanto, aprimorado no período josiânico. No Sul, o *wadi* de Bersabeia foi construído, e a região de ‘Aro’er passou a possuir uma importante vila. Também era importante a construção de fortalezas na zona desértica, pois era uma região de fronteira. Teria sido em função disso que Josias construiu as fortalezas de Mesad Haseva, no ‘Araba, e Qadesh-Barnea’, no deserto do Negev meridional (cf. LIVERANI, 2008, p. 218).

Outra importante empreitada arquitetônica do período josiânico foi a ampliação da residência real de Ramat Raḥel, que havia sido construída no reinado de Ezequias. A residência pode ter sido construída antes da guerra entre Judá e a Assíria, mas adquiriu importância verdadeira depois que Laquis caiu (cf. KAEFER e DIETRICH, 2022, p. 144). Ramat Raḥel fica na estrada entre Belém e Jerusalém, num pico a cerca de 818 metros acima do nível do mar (cf. LIPSCHITS *et al.*, 2017, p. 11). Ramat Raḥel era importante, pois sua colina controlava as duas principais saídas de Jerusalém: a saída para o Sul e a saída para o Oeste. Ademais, Ramat Raḥel ficava em uma das regiões mais férteis de Jerusalém, chamada na Bíblia Hebraica de Vale dos Reis, uma propriedade particular dos reis de Judá (cf. KAEFER e DIETRICH, 2022, p. 145).

Do ponto de vista arquitetônico, podemos dizer que a fortaleza de Ramat Raḥel esbanjava o poderio davidita, em especial com seu jardim e sua torre, que podia ser vista da maioria dos pontos da cidade de Jerusalém (cf. LIPSCHITS *et al.*, 2017, p.13). Essa localidade foi construída com o objetivo de reunir o tributo do território de Judá e também para receber governantes estrangeiros em ações diplomáticas, exibindo o poderio da monarquia de Judá (cf. LIPSCHITS *et al.*, 2017, p. 88).

Em conclusão, o reino governado por Josias, que soube aproveitar a prosperidade de Manassés, era um Estado denso e centralizado. A população total de Judá era de cerca de 75 mil habitantes, espalhados entre zonas áridas, montanhas e vales. Jerusalém contava com cerca de 20% do total de habitantes de Judá. “Em termos de desenvolvimento religioso e expressão literária de sua identidade, a era de Josias marcou um novo estágio marcante na história de Judá” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 389).

Além de gozar de grande prosperidade, que possibilitou continuar a política de povoação do deserto e a construção do complexo de Ramat Raḥel, Josias iniciou uma série de reformas políticas, religiosas e sociais¹³⁴ no Reino de Judá. Num primeiro momento, o objetivo delas era ressaltar ainda mais o processo de centralização política e religiosa¹³⁵ que estava em voga desde o reinado de Ezequias:

O rei ordenou a Helcias, ao sacerdote que ocupava 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 suas 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 nos sepulcros da plebe. Demoliu as casas dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá. Mandou vir

¹³⁴ As reformas de Josias trouxeram uma grande modificação econômica para Judá. Durante o Judá pré-monárquico, quando ainda não havia o poder centralizado, existiam apenas os santuários ao ar livre. Durante boa parte da monarquia, eles coexistiram com o santuário real de Jerusalém, visto que os reis não tinham força, ou sequer desejavam, centralizar o culto. Com Josias, os santuários ao ar livre são fechados, e o único santuário permitido passa a ser o de Jerusalém. Com isso, as ofertas e os sacrifícios das festas religiosas, como vacas, bois e ovelhas, teriam de ser, a depender da distância, levados por distâncias muito grandes, o que era inviável. Isso fez começar a surgir uma economia monetária, em que não mais se ofertavam animais, mas sim ouro e prata. “O fato é que o templo, e mais precisamente o templo real, passou a receber ofertas em prata que originalmente eram entregues na forma de produtos naturais” (KESSLER, 2010, p. 119).

¹³⁵ “Na reforma Josiânica, motivos políticos e religiosos formaram uma ligação indissolúvel” (DONNER, 2017, p. 403).

das cidades de Judá todos os sacerdotes e profanou os lugares altos onde esses sacerdotes haviam oferecido sacrifícios, desde Gaba até Bersabeia. Demoliu o lugar alto das portas, que se achava à entrada da porta de Josué, governador da cidade, à esquerda de quem entra na porta da cidade. Mas os sacerdotes dos lugares altos não podiam subir ao altar de Iahweh em Jerusalém; comiam, porém, pães sem fermento no meio de seus irmãos. O rei profanou o Tofet do vale de Ben-Enom, para que ninguém mais pudesse passar pelo fogo seu filho ou sua filha em honra de Moloc. Fez desaparecer os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do Templo de Iahweh, perto do aposento do eunuco Natã-Melec, nas dependências, e queimou o carro do sol. Os altares que estavam no terraço, edificadas pelos reis de Judá, e os que Manassés tinha construído nos dois pátios do Templo de Iahweh, o rei os demoliu, quebrou-os lá e lançou suas cinzas no vale do Cedron. O rei profanou os lugares altos situados diante de Jerusalém, ao sul do monte das Oliveiras, e que Salomão, rei de Israel, tinha construído para Astarte, abominação dos sidônios, e para Camos, abominação dos moabitas, e para Melcom, abominação dos amonitas. Quebrou as esteias, despedaçou os postes sagrados e encheu de ossos humanos o seu local. (2REIS 23,4-6.8-14).

Nessa passagem, vemos a descrição bíblica das reformas josiânicas internas (existe também um relato das reformas externas, mas o abordaremos posteriormente). O objetivo imediato da purificação religiosa de Josias era erradicar a influência estrangeira em Judá e exaltar o regionalismo próprio judaíta, pautado sobretudo no culto unitário a Iahweh, do qual o rei era o principal representante: “a dinastia davítica representou um papel marcadamente religioso” (FOHRER, 2015, p. 181). Ao centralizar o culto, Josias também salientava e reforçava o seu próprio poder como monarca.

Em 2Reis 23,4, afirma-se que Josias mandou retirar os utensílios (em hebraico, *kelim*) que eram designados ao culto de Baal e Asherá, assim como o exército celeste. Como já mencionado, o termo “exército celeste” fazia referência às divindades assírias identificadas de forma astral. Os utensílios referenciados eram usados em cultos estrangeiros dentro do Templo de Jerusalém. Ademais, o texto bíblico cita a destituição dos “falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos” (2REIS 23,5). O termo usado para se referir a esses sacerdotes é *kāmārîm*. O uso desse vocábulo não é convencional na historiografia deuteronomista (cf. UEHLINGER, 2018) e pode estar ligado a um grupo de sacerdotes especializados nos cultos a divindades astrais que teriam sido “importados” para Judá durante a dominação assíria com o objetivo de efetuarem os sacrifícios cotidianos no Templo de Jerusalém (cf. RÖMER, 2017b, p. 332). O fato de o termo *kāmārîm* não aparecer em livros proféticos que narram a condição de Judá pós-Josias, como Ezequiel e Jeremias, pode atestar que a erradicação dessa casta sacerdotal pela reforma josiânica foi um sucesso (cf. UEHLINGER, 2018, p. 453).

A alusão aos “os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do Templo de Iahweh” (2REIS 23,11) também pode ter origem no culto religioso assírio. Aos cavalos e carros, dentro da mitologia assíria, eram atribuídos utensílios usados nos cultos, e o próprio deus assírio Shamash, divindade solar, era representado com um carro. Uma outra interpretação possível para esse versículo é que a alusão a cavalos no texto não diz respeito a seres inanimados, mas animais vivos, e isso explica o motivo de eles estarem diretamente ligados ao “apartamento do eunuco Natã-Melec”, pois caberia a ele cuidar dos animais. De acordo com Hermann Spieckermann (1982, p. 245-51), havia um ritual assírio chamado de *tāmītu* em que um cavalo era escolhido para servir Shamash em sua carruagem, o que tornava o animal quase um ser divino. O cavalo também teria a função de servir de mediador entre os homens e a divindade, sendo objeto de rituais divinatórios (cf. UEHLINGER, 2018, p. 449-450).

O texto bíblico, quando narra que Josias destruiu “o altar que estava no terraço, edificado pelos reis de Judá, e os que Manassés tinha construído nos dois pátios do Templo de Iahweh” (2REIS 23,12), identifica o culto astral assírio, praticado sobre os terraços com o objetivo de fazer os adoradores terem um contato íntimo com os astros divinizados (cf. RÖMER, 2017b, p.332)¹³⁶, com o exército celeste (cf. SPIECKERMANN, 1982, p.109). Essa prática cültica teria sido introduzida em Judá por Acáz e reforçada por Manassés. Os altares sobre o terraço estavam presentes no Templo de Jerusalém como símbolo da submissão máxima de Judá para com os deuses assírios. Levando isso em consideração, podemos concluir que a “reforma era, por um lado, uma revolução antiassíria [...] com tendências nacionalistas, culturais e legalistas” (FOHRER, 2015, p. 379).

A reforma josiânica também se concentrou em eliminar os traços da religião politeísta cananeia, típica de Judá desde as suas origens. Isso fica evidente na menção aos deuses Baal e Asherá¹³⁷ no início processo de expurgo efetuado por Josias (cf. 2REIS 23,4), e também nas

¹³⁶ “A melhor evidência de uma reforma política e religiosa sob o reinado de Josias vem dos símbolos e práticas do culto que foram banidos do templo de Jerusalém. Algumas das ações descritas em 2 Rs 23 referem-se ao culto astral que era uma parte importante da ideologia religiosa neoassíria” (RÖMER, 2017b, p. 331-332).

¹³⁷ Uma segunda interpretação é que a inclusão de Baal e Asherá precedendo o exército celeste nessa passagem pode significar a “cananeização” das divindades assírias Ashur e Istar (cf. DONNER, 2017, p. 394), que foram levadas para Judá durante o reinado de Manassés. Ashur era o deus imperial dos assírios, enquanto Istar era a deusa do amor, e os dois tiveram seus nomes substituídos em Judá por Baal e Asherá. Um dos argumentos que embasa essa premissa é que o termo Baal havia, nos dias de Josias, perdido seu significado original de expressar de forma exclusiva a divindade cananeia e se tornou um termo apelativo para denominar cultos pagãos de forma geral (cf. SPIECKERMANN, 1982, p. 201). Essa possibilidade de generalizar o nome Baal faz com que seja fácil atribuí-lo a Assur. Quanto a Istar, o nome mesopotâmico correspondia no oriente próximo às deusas Atirat, Anat e Astarte, e a semelhança entre elas era evidente (cf. DONNER, 2017, p. 395).

duas alusões ao “poste sagrado” (cf. 2REIS 23,6.14), um objeto de adoração à deusa Asherá, oriunda da mitologia ugarítica, que influenciou muito Israel e Judá; era a mãe dos deuses e também da humanidade, consorte do chefe do panteão ugarítico EL, tida como a deusa da fertilidade (cf. RÖMER, 2016, p. 158). Baal, também na mitologia ugarítica, era um deus guerreiro associado à tempestade e à fertilidade. Considerado filho de Asherá e EL, um dos seus títulos era *rkb'rpt* (“cavaleiro das nuvens”) (cf. RÖMER, 2016, p. 116; SMITH, 2006, p. 153). Baal era tido como um deus muito poderoso, tendo a sua força comparada à do chefe do panteão, EL (cf. SMITH, 2006, p. 153).

Com a reforma, Josias queria exaltar a Iahweh como única divindade a ser adorada pelos judaítas, quebrando qualquer interferência estrangeira, fosse ela mesopotâmica ou palestinese. Os cultos a outras divindades que estavam na órbita de Judá, assim como os cultos judaítas tradicionais considerados pelos deuteronomistas como heterodoxos, também foram suprimidos. Josias também inviabilizou os cultos agrários, mesmo os javistas, realizados nos santuários ao ar livre na zona rural ou urbana de Judá, também chamados de lugares altos (*bamot* em hebraico)¹³⁸ (cf. 2REIS 23,5.8.9.13). Esses santuários ao ar livre eram apostos aos templos (cf. TOSELI, 2016, p. 58) com o objetivo de centralizar toda atividade religiosa cültica em Jerusalém¹³⁹.

Por meio desta breve análise, pudemos ver o quanto a influência cultural e também cultural assíria estava presente em Judá. Ao mesmo tempo, percebemos que a tradicional religião de culto não monolátrica a Iahweh também era evidente na vida política e social de Judá. Josias, no intuito de enfatizar sua autonomia reinol, teve de lutar contra isso dizendo um grande “basta” à situação. “A reforma do culto, portanto, também é expressão da política de

¹³⁸ “Os lugares altos, elevações naturais ou construídas, com estruturas mais ou menos complexas, dentro ou fora das cidades, geralmente são repudiados como lugar de culto ilegítimo e imoral, seja em referência ao culto a Javé, seja referência ao ‘culto aos outros deuses’” (TOSELI, 2016, p. 59).

¹³⁹ Ao tratarmos a reforma de Josias, não podemos deixar de pontuar a seguinte constatação: o aparato reformista não se destinou somente a eliminar o culto pagão estrangeiro assírio, mas também os cultos não monolátricos a Iahweh presentes em Judá, e também, sobretudo, o chamado “polijavismo”. Uma das ordenanças centrais do Deuteronomio é: “Iahweh, nosso Deus, é um” (DEUTERONÔMIO 6,4). Esse trecho mostra que o culto a Iahweh não podia ser dividido geograficamente. Então, de acordo com esse preceito, não poderia haver um Iahweh de Jerusalém, um Iahweh de Hebron, um Iahweh de Bersabeia etc. Entretanto, isso era muito comum, sobretudo em Israel, como se vê nas inscrições de Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom, nas quais constantemente se faz referência a “Iahweh de Samaria” e “Iahweh de Teman” (cf. RÖMER, 2016, p. 160). A reforma de Josias buscava também singularizar Iahweh, para que o único reconhecido fosse o Iahweh de Jerusalém. O objetivo era promover a exaltação “nacional” (cf. ALBERTZ, 1999, p. 387), já que o deus dos daviditas era o Iahweh de Jerusalém. No entendimento de Josias, os múltiplos santuários ao ar livre, mesmo os javistas, poderiam servir de pretexto para a descentralização. A imposição cültica ao Iahweh de Jerusalém e a adoração única em seu templo seriam as bases para a que a unidade “nacional” fosse alcançada (cf. ALBERTZ, 1999, p. 388).

emancipação que Josias promovia frente à Assíria” (DONNER, 2017, p. 408). No livro do profeta Sofonias, vemos como a influência assíria estava presente na reforma de Josias, não somente no culto, mas também no dia a dia: “estenderei a minha mão contra Judá [...] aos que se prostram nos telhados diante do exército do céu [...] e aos que se vestem com roupas estrangeiras” (SOFONIAS, 1,4-5.8). Levando isso em consideração, podemos compreender que, mais que classificarmos a reforma de Josias como fruto exclusivo da fé fervorosa de Josias e seus partidários, devemos entendê-la como expressão de fortes sentimentos “nacionais” que puderam ascender ao coração dos judaítas depois da retirada do Império Assírio (cf. NA’AMAN, 2006b, p. 141). Somada a essa questão, a exaltação de Iahweh entre as demais divindades presentes em Judá tinha igualmente o objetivo político de reforçar a dinastia que se colocava como “protegida” por esse deus.

Podemos, então, dividir a reforma de Josias a partir de dois objetivos concretos: com relação à religião cultural assíria, a supressão tinha a ver com um sentimento de emancipação e quebra da interferência mesopotâmica em Judá por meio da centralidade do culto em Iahweh; em se tratando do culto a outros deuses, seu cancelamento se relacionava com o desejo de Josias de criar uma unidade reinol pautada no Templo de Jerusalém, considerado o único lugar propício para se adorar, e também na divindade dinástica, que agora se tornara a divindade “nacional”, Iahweh. Com isso, objetivava-se nada mais que a concentração do poder político nas mãos dos daviditas, pois centralizar a adoração em Jerusalém era uma prática profundamente pró-davídica (cf. LOWERY, 2004, p. 225). Diferentemente da de Ezequias, a reforma de Josias não foi fruto de uma rebelião política contra a Assíria, que durante a maior parte do governo de Josias já nem mais existia, mas sim nasceu de um desejo de criar uma nova consciência “nacional” que fosse condizente com o *status* de ligeira liberdade gozado por Judá, onde a pressão assíria já havia esmaecido (cf. LOWERY, 2004, p. 218).

Josias ambicionou, mais que tudo, elevar o *status* de Jerusalém no âmbito simbólico e também econômico, fazendo da cidade a verdadeira capital de Judá, o centro das decisões políticas e religiosas (cf. RÖMER, 2017b, p. 333). Foi por isso que houve uma grande preocupação com eliminar, o tanto quanto fosse possível, os altares e utensílios não monolátricos javistas em Jerusalém. Depois, outras cidades de Judá também tiveram seus altares sincréticos destruídos, em favor do templo (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 374). Com a eliminação dos santuários ao ar livre, o Templo de Jerusalém foi valorizado como o único lugar de culto reconhecido. O templo era um santuário do rei (cf. FOHRER, 2015, p. 182), e qualquer valorização templária significava também uma valorização da figura régia, bem como, por extensão, unificação “nacional”: “em sociedades pré-modernas, a unidade de

um estado está simbolizada na unidade de sua religião” (KESSLER, 2010, p. 117)¹⁴⁰. Em se tratando de Judá, os templos da dinastia davídica devem ser entendidos como gêmeos, duas faces de uma mesma moeda (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 144), já que um dependia do outro para se legitimar. Ao eliminar do templo as figuras estrangeiras, simbolicamente, Josias mostrava que não estava mais submisso a nenhum soberano estrangeiro, fazendo o caminho reverso de seu avô Manassés: “Josias adotou um projeto de reconstrução nacional, aproveitando-se da queda do império assírio [...] com ele, a identificação do Estado com o deus nacional atinge seu apogeu: um deus único (Javé) e um templo único (o de Jerusalém)” (LIVERANI, 2020, p. 555)¹⁴¹.

Levando em consideração o debate acima, a reforma de Josias não pode ser entendida somente a partir de um viés religioso e cültico; precisa ser analisada dentro de um contexto social e político muito amplo. Com o esmaecimento do poder assírio, Josias tinha nas mãos a oportunidade de reconstruir profundamente a sociedade judaíta de seu tempo (cf. ALBERTZ, 1999, p. 372). Porém, para que a reforma fosse bem-sucedida, era necessário que o monarca angariasse apoio de outros grupos sociais. Provavelmente, os *'am ha'ares* (“povo da terra”), grandes proprietários de terras de Judá, que haviam colocado Josias no trono depois da morte de Amon (cf. 2REIS 21,22), por teoricamente ser pró-assírio como o pai Manassés, estariam ao lado de Josias. Além disso, de acordo com a narrativa da reforma, o escriba Safã e o sacerdote Helcias prestaram um grande apoio ao rei, o que torna plausível que uma parte do aparelho burocrático de Judá e o sacerdócio apoiassem o rei (cf. ALBERTZ, 1999, p. 376; RÖMER, 2017b, p. 333). A partir disso, concluímos que:

En suma, es claro que la reforma deuteronomica fue un movimiento impuesto desde arriba. El que movía todos los hilos era, indudablemente, un grupo de aristócratas cultos, separado de la enorme masa acomodaticia y aprovechada

¹⁴⁰ A importância do templo para o Estado e sua importância no universo simbólico real é bem conhecida e dificilmente precisa de reiteração. A conclusão de *Emuna Ekish* oferece uma afirmação clássica da responsabilidade do rei em proporcionar um templo para o deus ou deuses do Estado e ilustra um dos aspectos principais da ideologia régia para justificar o governo monárquico: “O templo, como representação simbólica do centro do cosmos e do relacionamento especial do rei com a divindade do Estado, era a manifestação física das pretensões afirmadas nos salmos régios. A divindade, que garantia o Estado e a dinastia, tinha o seu lugar de moradia ao lado do rei no complexo de palácio e templo [...] o templo e seu culto, repetido nos santuários dos maiores centros urbanos do reino, legitimavam o papel do rei na ordenação política e econômica do Estado” (WHITELAM, 1995, p. 133).

¹⁴¹ “Essa percepção repentina da centralidade histórica de Jerusalém [e de seu Templo] parecia demonstrar a vontade de Deus. Foi uma pré-condição essencial para compilar uma história autoritária da dinastia davídica – na qual a vontade divina, em vez do acaso ou da política régia – desempenhou o papel central na elevação de Jerusalém e de seus reis davídicos à liderança de todo o Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 144).

de dirigentes de Judá, para lutar por una transformación del Estado y de la sociedad israelita. (ALBERTZ, 1999, p. 377)¹⁴²

Parece seguro afirmar, portanto, que a reforma josiânica foi empreendida pela elite de Judá, enquanto a população, sobretudo a rural, provavelmente era mais apegada à herança religiosa ancestral¹⁴³. A centralização religiosa e também política atenderia aos interesses dos grupos dominantes, que se usariam disso para acentuar seu poder e sua supremacia sobre a população, “substituindo” a dominação assíria pela sua própria. A fé javista teve uma função muito importante nesse momento histórico, porque era Iahweh que legitimava as ações e feitos de Josias, e seus adeptos, no âmbito terreno (cf. FOHRER, 2015, p. 189). Nesse contexto, o rei seria entendido apenas como um servo de Iahweh, e suas ações políticas seriam em nome do deus de Judá: “É lugar comum na antropologia que o estabelecimento do poder monárquico em Estados agrários primitivos baseava-se em legitimação religiosa do papel do rei [...] O lugar do rei na ordem cósmica e social estava refletido na maneira em que as funções espelham a de Iahweh em seu papel celeste” (WHITELAM, 1995, p. 128-129). Essa é a visão geral que a historiografia deuteronomista tenta passar.

4.7 A HISTORIOGRAFIA DEUTERONOMISTA COMO PROPAGANDA POLÍTICA JOSIÂNICA

Dentro da História Política Contemporânea, cada vez mais se tem valorizado a forma como o poder político lança mão do aparato simbólico com o objetivo de construir sentidos para a ação do poder (cf. MEDEIROS, 2017, p. 259). Nesse sentido, Norberto Bobbio (2007, p. 86) defende que, por mais que um determinado poder político seja forte, é necessário um aparato legitimatório, no campo ideológico, religioso ou cultural, para que ele se fundamente e faça sentido. Para Bobbio, existem, sobretudo, três meios pelos quais o poder se fundamenta e se legitima: “a Vontade, a Natureza, e a História” (BOBBIO, 2007, p. 89). Tendo em vista esses três princípios, entendemos que, ao analisarmos as formas pelas quais o poder político buscou

¹⁴² “Em suma, é claro que a reforma deuteronômica foi um movimento imposto de cima. Quem puxou todas as cordas foi, sem dúvida, um grupo de aristocratas cultos, separado da enorme massa acomodada e explorada de líderes de Judá, para lutar por uma transformação do Estado e da sociedade israelita.”

¹⁴³ A arqueologia encontrou em residências privadas datadas do século VII a.C., principalmente durante o reinado de Josias, diversas imagens esculpidas, muitas da deusa Asherá. Isso mostra que a reforma josiânica não teve tanto êxito no culto privado (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 387-388). Entretanto, tal constatação, longe de advogar contra a reforma em si, apenas atesta que o culto tradicional de Judá resistiu à tentativa de expurgo. Ademais, Josias não teve tempo de aprofundar suas reformas a ponto de atingir o culto privado.

se legitimizar no Reino de Judá no século VII a.C., os princípios da vontade e da história podem ser claramente percebidos.

No que tange à legitimação a partir da vontade, Bobbio entende que o poder busca se fundamentar via o argumento de que representa algo superior, como a vontade do povo ou de Deus (cf. BOBBIO, 2007, p. 90). Em se tratando do reinado de Josias, a legitimação com base na vontade divina¹⁴⁴ é bastante efetiva, especialmente porque as ações de Josias tinham um cunho marcadamente religioso e político. Com o movimento de centralizar o culto a Iahweh no Templo de Jerusalém, o Estado monárquico judaíta cortava as influências externas e valorizava-se com base em uma força superior, dando a entender que a origem do poder da dinastia vinha de Iahweh.

E quando os teus dias estiverem completos e vieres a dormir com teus pais, farei permanecer a tua linhagem após ti, gerada das tuas entranhas (e firmarei a sua realeza. Será ela que construirá uma casa para o meu Nome), e estabelecerei para sempre o seu trono. Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho: se ele fizer o mal, castigá-lo-ei com vara de homem e com açoites de homens. Mas a minha proteção não se afastará dele, como a tirei de Saul, que afastei de diante de ti. A tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre diante de mim, e o teu trono se estabelecerá para sempre. (2SAMUEL 7, 12-15)

O texto acima é uma das principais bases sobre as quais se assenta a legitimação religiosa da dinastia davídica. Segundo a passagem, Iahweh, por meio do profeta Natã, assegurou a Davi, fundador da dinastia davídica, que sempre um descendente seu se sentaria no trono em Judá. O objetivo principal aqui é mostrar que a dinastia “nasceu” do próprio Iahweh, sendo ele o seu principal mantenedor. Além disso, no Livro de Samuel, grandemente dedicado a contar história de Davi, a expressão “Iahweh estava com Davi” se repete diversas vezes: 1Samuel 16,18;17,37;18,12.14.28;20,13; 2Samuel 5,10. O grande intuito de tais textos era

¹⁴⁴ Apesar de não ser o foco do presente trabalho, podemos dizer que o conceito teórico de Bobbio de legitimação do poder a partir da vontade pode se aplicar a Judá também no que diz respeito à vontade do povo. Naturalmente, não podemos entender “povo” aqui tal como entendemos contemporaneamente, pois seria anacrônico. Todavia, segundo o teólogo alemão Reiner Kessler, diferentemente da monarquia israelita, que experimentou uma série de mudanças dinásticas ao longo da sua história, o fato de a dinastia davídica ter se mantido em Judá se deve ao seguinte motivo: a monarquia judaíta se constituía como uma monarquia participativa, ou seja, os grandes proprietários de terra de Judá, chamados de “povos da terra” (*am-há-arets*), e a burocracia estatal “dividiam” o poder com o rei (cf. KESSLER, 2010, p.134-135). Em momentos em que a dinastia estava em perigo, esses grupos entravam em ação para garantir a continuidade dinástica. Por mais que os grandes proprietários de terras e os funcionários régios fossem uma parcela pequena da sociedade, pode-se dizer que a dinastia também se estruturava a partir da vontade desses grupos.

apresentar Josias como um novo Davi (cf. RÖMER, 2008, p. 100), enfatizando que Iahweh estava com ele.

O Reino de Judá também lançou mão de uma “literatura de propaganda”¹⁴⁵ (cf. GOTTWALD, 1988, p. 221) para fundamentar os seus feitos. Como vimos anteriormente, desde o período de Ezequias a atividade escrita tinha começado em Judá. Porém, com Josias, essa atividade se organiza de forma mais evidente, servindo não só para os trâmites burocráticos do Estado, mas também como forma de legitimar as ações régias. Essa literatura ficou conhecida como “historiografia deuteronomista” (cf. RÖMER, 2008, p. 75). Na obra deuteronomista, Josias é apresentado como “um novo Davi” (cf. RÖMER, 2008, p.73) e suas ações levariam Judá, não mais importunado por potências estrangeiras, a viver uma “era de ouro”, que passaria pela centralização religiosa em Iahweh.

A historiografia deuteronomista colocou por escrito as histórias e tradições em torno do passado de Judá, e também de Israel, mas sob a ótica judaíta de exaltação davídica. Temas como a caminhada no deserto, a conquista sob Josué e os primeiros dias da monarquia sob o governo de Davi e Salomão ganharam sua primeira versão escrita no século VII a.C. (cf. RÖMER, 2008, p. 75): “na formulação inicial, da época de Josias, a trajetória histórica [da História Deuteronomista] devia iniciar com Moisés e terminar com o próprio Josias [...] celebrando seu reino como realização final do pacto [entre Iahweh e seu povo]” (LIVERANI, 2008, p. 227).

É correto dizer que ao menos algumas camadas dos livros de Deuterônômio¹⁴⁶ (Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis) datam do período josiânico (cf. RÖMER, 2008). Malgrado,

¹⁴⁵ “No Judá monárquico, esses intelectuais [que escreveram a primeira versão da História Deuteronomista] só podem estar situados no palácio e no santuário real, o templo de Jerusalém [...] Eles mantinham anais, registros de acontecimentos memoráveis [...] e também estavam incumbidos de compor propaganda” (RÖMER, 2008, p. 53).

¹⁴⁶ Uma das passagens mais intrigantes na história da reforma de Josias é a descoberta da Lei (cf. 2REIS 22,3-10). Desde a Antiguidade, mestres judeus e padres cristãos identificaram no livro achado por Josias o Deuterônômio. O que sustenta ainda mais essa hipótese é que a centralização realizada por Josias está de acordo com as ordenanças desse livro (cf. Dt 12,2-3; 17,1-3;18,10-11;23,18). Mas encarar o texto como histórico é altamente problemático. A descoberta de um livro no templo de uma divindade é um tema recorrente no Oriente Próximo Antigo, e “serve para legitimar mudanças de ordem religiosa, econômica e política” (RÖMER, 2016, p. 188). Além disso, o texto em que se insere a descoberta do livro menciona que o rei ordenou que o templo fosse restaurado (cf. 2REIS, 22,5). Isso também tem paralelos no Oriente Próximo Antigo. A reforma de um templo demonstra zelo para com a divindade (HUROWITZ, 1992). Assim, o objetivo dessa passagem bíblica era “mostrar Josias como um rei exemplar” (RÖMER, 2016, p. 191), e ela se insere no corpo de textos que serviriam para legitimar as suas ações. Também exemplo desse tipo de esforço de legitimação, tal como veremos a seguir, eram as representações dos reis babilônicos, sempre como soberanos piedosos preocupados em construir e restaurar templos.

uma consideração precisa ser feita: toda essa literatura de propaganda¹⁴⁷ produzida em Judá nos dias de Josias bebeu sistematicamente dos textos propagandísticos assírios, que já eram conhecidos em Judá desde o século VIII a.C., graças à submissão voluntária de Acáz. Os textos assírios, sobretudo os tratados de vassalagem *adû*¹⁴⁸ (também conhecidos como juramentos de lealdade) do rei Asaradon, datados de 672 a.C., bem como os de Assurbanipal, tinham o objetivo de “obrigar” o vassalo a ter lealdade incondicional para com o seu suserano. Isso pode ser percebido no seguinte trecho do tratado de Assurbanipal:

Amarás Assurbanipal [...] rei da Assíria, teu senhor, como a ti mesmo. Prestarás ouvidos a tudo quanto ele disser e a tudo quanto ele mandar, e não procurarás outro rei ou senhor contra ele. [...] Esse tratado [...] tu o exporás a teus filhos e netos, a tua semente e a semente da sua semente no nascer futuro. (TRATADO DE VASSALAGEM DE ASSURBANIPAL *apud* RÖMER, 2008, p. 79)

Como vimos acima, havia uma grande preocupação nos tratados em assegurar a obediência total dos vassalos. No Livro do Deuterônimo, que teve a sua primeira parte escrita durante o reinado de Josias, vemos a mesma preocupação, de assegurar a mais profunda adoração a Iahweh por parte do adorador sem abrir brechas para que se recorra a outro soberano além dele:

Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé. (DEUTERONÓMIO 6,4)

¹⁴⁷ “A propaganda pode ser definida como difusão deliberada e sistemática de mensagens destinadas a um determinado auditório e visando a criar uma imagem positiva ou negativa de determinados fenômenos (pessoas, movimentos, acontecimentos, instituições, etc.) e a estimular determinados comportamentos. A propaganda é, pois, um esforço consciente e sistemático destinado a influenciar as opiniões e ações de um certo público ou de uma sociedade total” (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 1998, p. 675). Aplicando esse conceito à realidade da monarquia judaíta, entendemos que a historiografia deuteronomista tinha um claro objetivo de influenciar positivamente a população em prol da dinastia davídica, mostrando que suas ações tinham como base a vontade divina. Podemos conjecturar que a mudança, de uma hora para outra, de mais de mil anos de história religiosa judaíta marcada por cultos a vários deuses deve ter causado certo estranhamento e até mesmo resistência, mas possivelmente nunca teremos conhecimento profundo disso.

¹⁴⁸ “Os judeus não adotaram o termo *adû*, mas adotaram substancialmente a ideologia do pacto, decidindo transferir a confiança deles para Yahweh e fazendo provir desde tempos de um passado remoto e fundante (a época de Davi, ou de Josué, se não de Moisés) a estipulação de um pacto que deveria garantir a salvação – bem entendido! – em troca de uma absoluta e exclusiva fidelidade. As formulações bíblicas do pacto (a começar pelo primeiro mandamento: ‘Eu sou o Senhor teu deus, não terás outros deuses diante de mim’) ressoam claramente as formulações assírias de juramento de fidelidade” (LIVERANI, 2008, p. 208).

O tratado assírio e o Deuteronômio não têm só o mesmo objetivo, mas também são muito próximos textualmente. A grande diferença é que, no lugar de Assurbanipal, está agora Iahweh. Assim como os tratados assírios, o Deuteronômio se preocupa com, ao final da sua redação, apresentar uma série de bênçãos e maldições. Bênçãos, para o caso de submissão ao tratado: “portanto, se obedeceres de fato à voz de Iahweh teu Deus, cuidando de pôr em prática todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, Iahweh teu Deus te fará superior a todas as nações da terra” (DEUTERONÔMIO 28,1); e maldições, para o caso de não cumprimento: “todavia, se não obedeceres à voz de Iahweh teu Deus, cuidando de pôr em prática todos os seus mandamentos e estatutos que hoje te ordeno, todas estas maldições virão sobre ti e te atingirão” (DEUTERONÔMIO 28,15). A relação entre os tratados e os textos do Deuteronômio não se dão apenas na estrutura, mas também no conteúdo, como demonstramos no Quadro 1, a seguir:

Quadro 1 – Comparação entre um tratado de vassalagem assírio e o Livro do Deuteronômio

| Tratado de Vassalagem de Asaradon | Deuteronômio 28¹⁴⁹ |
|--|--|
| (530) Assim como a chuva não cai de um céu de bronze, assim não desçam chuva e orvalho sobre seus campos e seus prados; em lugar de orvalho chovam sobre a sua terra carvões ardentes. | (Dt 28,24) Iahweh transformará a chuva da tua terra em cinza e pó, que descerá do céu sobre ti até que fiques em ruínas. |
| (425-427) Oxalá Nirnuta, o primeiro entre os deuses, te abata com sua seta feroz; oxalá cubra a planície com teu sangue e dê tua carne como alimento à águia e ao abutre. | (Dt 28, 26) Teu cadáver será o alimento de todas as aves do céu e dos animais da terra, e ninguém os espantará. |
| (419-421) Oxalá Sin, o esplendor do céu e da terra, te cubra de letra e te proíba de chegar à presença dos deuses e do rei. Vagueia pelo deserto como o asno selvagem e a gazela. | (Dt 28, 27) Iahweh te ferirá com úlceras do Egito, com tumores, crostas e sarnas que não poderás curar. |
| (422-424) Oxalá Shamash, a luz do céu e da terra, não te julguem com justiça. Oxalá ele faça desaparecer tua visão, fazendo-o perambular na escuridão. | (Dt 28, 28-29) Iahweh te ferirá com loucura, cegueira e demência; ficarás tateando ao meio-dia como o cego que tateia na escuridão, e nada será bem-sucedido em teus caminhos. Serás oprimido e explorado todos os dias, sem que ninguém te socorra. |

Fonte: elaborado pelo autor a partir de RÖMER (2008, p. 82).

Considerando a semelhança entre os dois textos, somos levados a concluir que “uma cópia do tratado assírio estava disponível em Jerusalém, o que influenciou fortemente a primeira

¹⁴⁹ Além das relações citadas no corpo do texto, é importante notar que os versículos de 38 a 44 se referem a temas que também são caros aos tratados de vassalagem assírios, como alimentos, bebidas, unguentos e casa (cf. RÖMER, 2008, p. 81).

edição do Deuteronômio” (RÖMER, 2008, p. 81). Os escribas que elaboraram o Deuteronômio, assim como a historiografia deuteronomista, foram profundamente influenciados pelos tratados assírios (cf. WEINFELD, 1965, p. 427)¹⁵⁰. Via o emprego de tratados em sua historiografia, mas transferindo para Iahweh a obediência que se esperava para com o soberano assírio, Judá queria fazer da divindade única um “soberano assírio” (cf. RÖMER, 2008, p. 80), e a relação entre Iahweh e seu povo deveria ser de estreita fidelidade (cf. LIVERANI, 2008, p. 222). A reforma de Josias não liberta a população de Judá da sua subserviência para com um soberano, apenas a transfere do rei estrangeiro para Iahweh. Ao mesmo tempo, ao fazê-lo, Josias busca fortalecer a si próprio e às divididas politicamente; afinal, colocando Iahweh como único suserano legítimo, também o monarca, entendido como seu ministro e representante, passa a ser digno de obediência quase incondicional e absoluta.

Consequentemente, pode-se concluir que Josias foi um hábil político, pois soube usar a influência assíria a seu favor, exaltando o deus dinástico, Iahweh, que agora se tornara “nacional”, para promover a si mesmo e a sua dinastia. Em paralelo, reprimiu os objetos cúlticos assírios, assim como os demais cultos não monolátricos javistas presentes em Judá, que eram sinais da subserviência do reino para com os soberanos estrangeiros. Com isso, exaltava a independência momentânea de Judá por meio do culto monolátrico¹⁵¹ javista, usado como motor para acentuar ainda mais a centralização política, social e econômica em Jerusalém nas mãos dos daviditas:

A ideologia da centralização afetou o domínio político, econômico e religioso. Após 722, Jerusalém se torna a “verdadeira capital”, provocando a concentração de poder político e econômico. Esta nova situação reflete-se na ideologia da centralização do culto e na tentativa dos deuteronomistas josiânicos de promover, no nível da religião do Estado, uma verdadeira veneração monolátrica a Javé. (RÖMER, 2008, p. 108)

4.8 REFERÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS EM TORNO DAS REFORMAS JOSIÂNICAS

A arqueologia muito tem debatido nos últimos anos sobre a historicidade em torno das reformas de Josias. Alguns estudiosos se colocaram de forma cética no debate acadêmico sobre

¹⁵⁰ Seters (2008, p. 399) também defende essa influência assíria no texto deuteronômico. Uma nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (2012, p. 291) também afirma: “este documento (Deuteronômio 28,1-45) encontra paralelos surpreendentes com os tratados de vassalagem assírios do século VII a.C.”

¹⁵¹ Consideramos que o termo “monolatria” se aplica melhor ao período josiânico do que “monoteísmo”. Enquanto monoteísmo dá a entender que só existe um deus a ser adorado, a monolatria reconhece a existência de outros deuses, mas reserva a exclusividade cúltica a apenas uma divindade. O último caso parece ser mais condizente com a realidade judaíta do século VII a.C.

tais reformas, usando como principal argumento a aparente falta de evidências históricas que as comprovem¹⁵². Porém, estudiosos como Israel Finkelstein, Mário Liverani e Thomas Römer defenderam a historicidade da reforma Josiânica com base nas evidências arqueológicas: “existe, entretanto, um número muito importante de indícios que tornam muito plausível o fato de que o reinado de Josias corresponde a mudanças maiores relativas à veneração de Yahweh” (RÖMER, 2016, p. 191).

A primeira referência é que muitos óstracos do século VII a.C., provenientes de Judá, mostram um ambiente fortemente javista, e isso pode ser verificado por meio de referências a nomes próprios com a terminação teorífica javista *yah* (cf. LIVERANI, 2008, p. 226), o que não pode ser verificado em períodos precedentes. Do ponto de vista jurídico, um óstraco de Mesad Hashavyahu, na região costeira do Levante, pode oferecer uma pista sobre como o Deuteronômio, que prega a exclusividade cültica a Iahweh, passou a ser usado naquele período como “norma” jurídica. Nesse óstraco, um ceifeiro se queixa¹⁵³ ao comandante do forte porque as vestes lhe foram arrebatadas por penhor de seu empréstimo, mas isso era proibido de acordo com o Deuteronômio:

Possa meu oficial, meu senhor, escutar o apelo do seu servo. Seu servo está trabalhando na colheita. Seu servo estava em Hasar-asam. Seu servo fez a colheita, finalizou e estocou (o grão) poucos dias, antes de parar. Quando seu servo terminou sua colheita e estocou o grão há dias, Hoshayabu, filho de Shabay, veio e tomou a vestimenta seu servo. Quando eu terminei minha

¹⁵² Alguns historiadores consideram a reforma, portanto, um produto da historiografia deuteronomista, sem nenhum amparo na realidade histórica. Julio Zabatiero (2013, p. 195) critica a interpretação que geralmente se dá à reforma, pois visualiza a seguinte contradição: Josias é louvado como um novo Davi por ter, supostamente, centralizado o culto, mas como isso seria possível se Davi nunca centralizou o culto e nem conhecia as leis deuteronômicas? No que tange ao âmbito arqueológico, “os dados [...] até agora recuperados são, no mínimo, ambíguos em relação à centralização do culto” (ZABATIERO, 2013, p. 195). Além disso, Zabatiero (cf. 2013, p. 196) observa que as práticas tidas como expurgadas em Judá por Josias continuaram em Judá e que a construção do templo em Elefantina não contou com a condenação dos líderes judaítas, como era de se esperar em um contexto de centralização. A partir dessas considerações, finaliza: “Parece-me mais adequado concluir que a descrição das reformas de Ezequias e Josias nos textos bíblicos representam muito mais a teologia deuteronomista posterior do que as práticas e ideias desses reis” (ZABATIERO, 2013, p. 196). Philip Davies (2018) entra no debate em torno da reforma de Josias de forma crítica. Segundo ele, não poderia haver reforma, porque Josias não gozou de liberdade política para tal: “Na melhor das hipóteses, uma modesta aquisição de território além da fronteira da Judéia” (DAVIES, 2018, p. 393). Além disso, Davies (cf. 2018, p. 394) ainda afirma que não parece haver nenhuma referência em outros livros bíblicos, mesmo os escritos no século VII a.C., de qualquer reforma cültica: “Sustento, então, que não temos nenhum texto que, na ausência de 2 Reis 22-23, nos levaria a sugerir uma reforma religiosa” (DAVIES, 2018, p. 394). Com isso, Davies conclui que o relato da reforma teria surgido no século V a.C., e que foi retroprojetado para o reinado de Josias (cf. DAVIES, 2018, p. 402).

¹⁵³ Dado o baixo índice de alfabetização em Judá no século VII a.C., é provável que o óstraco tenha sido escrito por algum escriba.

colheita naquela hora, poucos dias atrás, ele tomou minha vestimenta. Todos os meus companheiros testemunharão por mim, todos os que estavam colhendo a safra comigo, no calor do sol, eles testemunharão que essa é a verdade. Eu sou inocente de qualquer infração. [Assim] por favor, me devolva minha vestimenta. Se o oficial não considerar que é sua obrigação devolver a vestimenta do seu servo, então que tenha piedade dele, e devolva a vestimenta do seu servo. O senhor não pode se calar quando o seu servo está sem a sua vestimenta. (ÓSTRACO DE MESAD HASHAVYAHY *apud* FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 386)

O pedido feito pelo ceifeiro está de acordo com o texto de Deuteronômio 24,12-17, que diz:

Quando fizeres algum empréstimo ao teu próximo, não entrarás em sua casa para lhe tirar o penhor. Ficarás do lado de fora, e o homem a quem fizeste o empréstimo virá para fora trazer-te o penhor. Se for um pobre, porém, não irás dormir conservando o seu penhor; ao pôr-do-sol deverás devolver sem falta o penhor, para que ele durma com o seu manto e te abençoe. E, quanto a ti, isso será um ato de justiça diante de Iahweh teu Deus. (DEUTERONÔMIO 24,12-17)

Se a lei em relação ao penhor estava em voga e era conhecida até mesmo por um ceifeiro, que era um trabalhador campesino, é coerente argumentar que a lei deuteronômica em relação à centralização cúltica também era conhecida, tal como atestam os óstracos relativos ao abandono de referências a deuses estrangeiros. Com isso, faz sentido afirmar que as reformas empreendidas por Josias têm um fundo histórico dentro da Antiguidade de Judá, de acordo com as evidências arqueológicas¹⁵⁴.

4.9 PAN-ISRAELISMO EM JUDÁ

Com o esmaecimento do poder assírio e o momentâneo desinteresse do Egito em Judá, Josias logrou não somente efetuar reformas internas no Reino de Judá, mas também iniciou um processo de expansão para as regiões ao norte do Levante, sobretudo para o antigo território de Israel, que havia deixado de existir como unidade política em 722 a.C. (cf. LIVERANI, 2008, p. 220). Aproveitando-se da união entre israelitas e judaítas, concentrados em Judá desde o

¹⁵⁴ Na inscrição de Khirbet Beit Lei (oito quilômetros a oeste de Laquis), encontra-se uma referência a Jerusalém. É uma inscrição difícil de ler e de datar, mas parece afirmar que: “Yahweh é o deus de toda a terra. Deus de Judá e de Jerusalém.” Se essa inscrição data do fim do século VII a.C., ela poderia, de certa maneira, apoiar a hipótese de uma centralização do culto de Yahweh. É de se notar também que Yahweh, nessa inscrição, é apresentado como deus de Judá e de Jerusalém” (RÖMER, 2016, p. 192).

reinado de Ezequias, Josias ambicionou construir igualmente uma união física entre os dois territórios, criando um reino pan-israelita governado a partir de Jerusalém pelos daviditas.

Demoliu também o altar que estava em Betel, lugar alto edificado por Jeroboão, filho de Nabat, que havia arrastado Israel ao pecado; destruiu este lugar alto, quebrou suas pedras, reduziu-as a cinzas e queimou o poste sagrado. Josias voltou-se e viu os túmulos que estavam na montanha; mandou buscar os ossos daqueles túmulos e queimou-os sobre o altar. Profanou-o assim, cumprindo a palavra de Iahweh que o homem de Deus havia anunciado, quando Jeroboão, durante a festa, estava junto ao altar. Voltando-se, Josias ergueu os olhos para o túmulo do homem de Deus que havia anunciado essas coisas e perguntou: “Que sepulcro é esse que estou vendo?” Os homens da cidade responderam: “É o túmulo do homem de Deus que veio de Judá e anunciou essas coisas que acabas de realizar contra o altar.” Disse o rei: “Deixai-o em paz e que ninguém toque em seus ossos.” Deixaram, pois, seus ossos intactos, bem como os do profeta que era de Samaria. Josias fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que estavam nas cidades da Samaria, e que os reis de Israel haviam construído, irritando com isso a Iahweh, e procedeu com eles exatamente como tinha agido em Betel. Todos os sacerdotes dos lugares altos que ali se achavam foram por ele imolados sobre os altares e queimou sobre esses altares ossos humanos. Depois regressou a Jerusalém (2REIS 23, 15-20)

Durante a existência do Reino de Israel, o santuário de Betel era um importante centro cívico israelita, considerado um santuário do rei de Israel. Depois de Jerusalém, Betel é o santuário referenciado mais vezes na Bíblia Hebraica (cf. TOSELI, 2016, p.53). O culto ali realizado era tido por Judá como ilegítimo e, por isso, o texto afirma que Jeroboão, primeiro rei de Israel, arrastou o reino ao pecado em Betel (cf. 2REIS 12). O santuário de Betel era considerado concorrente do de Jerusalém (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 376), sendo coerente supor que, mesmo depois da destruição do Reino de Israel, Betel ainda continuou sendo foco de peregrinações, até mesmo de israelitas que estavam em Judá (cf. TOSELI, 2016, p. 130). Tendo isso em consideração, Josias logo destruiu esse altar, assim como “todos os templos dos lugares altos que estavam nas cidades da Samaria” (2REIS 23, 19), para reforçar a centralidade de Jerusalém e erradicar qualquer marco cultural e identitário que os israelitas pudessem ter. O objetivo maior, naturalmente, era que eles fossem “judaizados” por completo.

O texto citado possui um caráter essencialmente religioso, mostrando como a tentativa de eliminação de cultos considerados ilegítimos que começou em Judá se estendeu também para Israel. Mas o texto também carrega, de forma implícita, uma conotação profundamente política, pois demonstra o interesse de Josias por estender sua dominação também para Israel – que, desde a retirada assíria, vivenciava um grande vácuo de poder. Josias não queria apenas

uma emancipação política da Assíria, mas sim formar um grande reino, e, para isso, adotou uma política de anexação de territórios (cf. DONNER, 2017, p. 409). Josias visava a “coincidir seu reino com todos os territórios habitados por israelitas, devotos de Yahweh, de Dan até Ber’er-sheba” (LIVERANI, 2008, p. 221) – ou seja, o extremo norte de Israel (Dã) e o extremo sul de Judá (Bersabeia). Apesar disso, a arqueologia demonstra que o avanço de Josias para Israel foi limitado à região de Betel (cf. LIVERANI, 2008, p. 220) ou, no máximo, até as colinas de Samaria (cf. NA’AMAN, 1991, p. 54), não havendo indícios para supor que Josias dominou as regiões centrais de Israel (como a Galileia e o vale de Jezrael), por mais que esse fosse o seu desejo.

A partir desse contexto, de tentativa por parte de Judá de conquistar alguns territórios que pertenciam a Israel, formou-se a ideologia pan-israelita, que pregava a união entre israelitas e judaítas em um só povo. “Dois conceitos compunham o núcleo da ideia pan-israelita: a centralidade da dinastia davítica e do Templo de Jerusalém para todos os hebreus [israelitas e judaítas]” (FINKELSTEN, 2015, p. 185). Ou seja, segundo a ideologia pan-israelita, haveria um só povo, um só rei e uma só fé entre israelitas e judaítas. Pode-se concluir que o pan-israelismo é a consciência identitária de união entre os reinos de Israel e Judá, com seus territórios e populações em um só reino unificado, governado a partir de Judá (cf. KAEFER, 2016, p. 122). Diferentemente daquilo que havia sido verificado historicamente até o século VII a.C., quando Judá vivia à sombra de Israel, com Josias, seu reino pretendeu formar um grande Israel comandado a partir de Judá, sob dois eixos: politicamente, o comando estaria nas mãos da dinastia davídica; religiosamente, Iahweh e o Templo de Jerusalém seriam o eixo central. Para que isso fosse efetuado, Judá criou um verdadeiro mito político, o mito do Reino Unido de Israel e Judá. Sob essa bandeira, seria possível fundamentar as pretensões de Judá e tornar a assimilação cultural e territorial de Israel (que já estava em andamento desde Ezequias, porque foi durante seu reinado que os primeiros refugiados de Israel chegaram a Judá) mais palatável.

O mito do Reino Unido de Israel e Judá é muito evidente nas páginas da Bíblia Hebraica. Esse reino teria existido durante o reinado de Davi e Salomão e compreendia os territórios de Israel e Judá, governados a partir de Jerusalém. Durante esse tempo, israelitas e judaítas viveriam felizes e protegidos: “a população de Judá e de Israel era grande, tão numerosa como a areia que está na praia do mar; comiam, bebiam e viviam felizes” (2REIS 4,20). O estudo literário tem mostrado, porém, que as narrativas bíblicas remetem a um contexto muito posterior aos fatos narrados. Indo na mesma direção, a arqueologia tem demonstrado que a monarquia unida de Israel não pode ser verificada arqueologicamente, uma vez que, no século X a.C.,

período em que geralmente se aloca a sua existência, Judá era subdesenvolvido, não podendo ser a sede de um grande reino (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 208). A origem do pan-israelismo em Judá está alocada, sobretudo, no reinado de Josias, quando se criou o mito do Reino Unido para legitimar as pretensões de Judá de conquistar os territórios que outrora fizeram parte de Israel.

Com o objetivo de amparar teoricamente essa premissa, retornemos ao princípio teórico de Norberto Bobbio sobre as formas de legitimação de um Estado. Anteriormente, vimos a legitimação a partir da vontade; exploremos agora a legitimação a partir da história:

[...] o apelo à História tem duas dimensões, conforme a história de cuja autoridade se procura extrair a legitimação do poder seja a passada ou a futura. A referência à história passada institui como princípio de legitimação a força da tradição e está, portanto, na base das teorias tradicionalistas do poder, segundo as quais o soberano legítimo é aquele que exerce o poder desde tempo imemorial. Também o poder de comandar pode ser adquirido, à base de um princípio geral de direito, à força do uso prolongado no tempo, tal como se adquire a propriedade ou qualquer outro direito. (BOBBIO, 2007, p. 90)

Segundo a premissa defendida por Bobbio, a legitimação com base na história se funda a partir da tradição, ou seja, a partir da ideia de que o soberano, ou sua dinastia, governam “desde sempre”, e por isso devem ser respeitados e mantidos no poder. A monarquia unida de Israel e Judá, tal como vimos, não pode ser entendida como histórica; é, em verdade, uma construção ideológica e literária que, apesar de ter sido iniciada em Israel, foi reforçada e organizada em Judá por meio da historiografia deuteronomista¹⁵⁵ – a qual, por sua vez, tal como já constatamos, era uma literatura de propaganda¹⁵⁶. O objetivo de tal construção era legitimar,

¹⁵⁵ O Livro de Josué, que também integra a historiografia deuteronomista, foi fundamental na apresentação ideológica da figura de Josias, posto que este é apresentado como um “novo Josué” conquistador. Dentre os vários relatos de conquista presentes na edição josiânica (século VII a.C.) do livro (capítulos 5-12), a narração da submissão de Gibeão (JOSUÉ 9,3-27), que era uma região pertencente ao território de Israel, ocupa um papel especial na ideologia judaíta daquele momento. Os gibeonitas se submetem a Josué por livre e espontânea vontade, não tendo assim a sua terra devastada. Para Thomas Römer, “é tentador interpretar a alternativa construída por esses capítulos no contexto da propaganda josiânica dirigida ao antigo reino de Israel [...] convidando assim os habitantes do norte a aceitarem Josias como seu novo senhor” (RÖMER, 2008, p. 93). Em um momento em que o Reino de Judá estava se expandindo para a região norte, o convite feito era que, tal como os gibeonitas, os israelitas que ainda viviam em suas terras se submetessem espontaneamente a Josias.

¹⁵⁶ Uma outra questão que deve ser considerada é que a historiografia deuteronomista tem trechos que são oriundos de tradições israelitas. Um exemplo disso são as tradições positivas em torno de Saul (cf. 2SAMUEL 9-10,1-16), tido como primeiro rei de Israel. O motivo de os autores deuteronomistas terem conservado tais tradições era que toda a população de Judá, até mesmo os israelitas, precisava se sentir representada em tais narrativas. Mas elas foram escritas a partir da ótica de Judá, e até mesmo as tradições israelitas foram moldadas com o objetivo de exaltar a figura de Davi (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 188).

com base na história, os objetivos de Jeroboão II, num primeiro momento, e depois de Josias, de criar um só povo, formado por israelitas e judaítas, ocupando ambos os territórios. Por isso, no período josiânico, criou-se a narrativa de que durante o reinado de Davi, fundador da dinastia davídica, Israel e Judá eram unidos, governados a partir de Jerusalém:

Então todas as tribos de Israel vieram ter com Davi em Hebron e disseram: “Vê! Nós somos dos teus ossos e da tua carne. Já antes, quando Saul reinava sobre nós, eras tu que saías e entravas com Israel, e Iahweh te disse: ‘És tu que apascentarás o meu povo de Israel e és tu quem serás chefe de Israel.’” Todos os anciãos de Israel vieram, pois, até o rei, em Hebron, e o rei Davi concluiu com eles um pacto em Hebron, na presença de Iahweh, e eles ungiram Davi como rei em Israel. Tinha Davi trinta anos quando começou a reinar e reinou durante quarenta anos. Em Hebron, ele reinou sete anos e seis meses sobre Judá; em Jerusalém, reinou trinta e três anos sobre todo o Israel e sobre Judá. (2SAMUEL 5,1-5)

Essa passagem oriunda do Livro de Samuel expressa bem o ideal legitimatório presente em Judá nos dias de Josias, que tinha o intuito de justificar os objetivos de conquista dos territórios outrora pertencentes a Israel. Aqui, vemos que os anciãos de Israel vieram até Davi de livre e espontânea vontade, para pedir a ele que reinasse sobre Israel. Ou seja, seria um “favor” por parte dos daviditas governar Israel, pois estariam atendendo a um pedido. Com isso, o território israelita desejado por Josias seria por direito pertencente a Judá, segundo essa perspectiva. Destarte, Josias queria mostrar que o processo de conquista por ele empreendido de alguns territórios de Israel não era realmente uma conquista, mas sim a recuperação de um território que era por direito pertencente aos daviditas, uma vez que o fundador da sua dinastia teria ali governado: “a construção ideológica de uma monarquia unida que ostensivamente governasse a partir de Jerusalém sobre todos os israelitas – no Norte e no Sul – é um produto desse período [reinado de Josias]” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 188). Tendo em vista esses objetivos, Josias foi apresentado pela historiografia deuteronomista tal como Davi, o unificador do Reino de Israel e Judá (cf. LIVERANI, 2008, p. 227): “isso foi necessário para dar legitimidade ‘histórica’ para a afirmação de Jerusalém para o domínio de todos os territórios israelitas e de todas as pessoas hebreias – tanto no Norte como no Sul” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 188).

Durante o reinado de Josias – e mesmo talvez já com Ezequias, em certa medida –, Judá passou a se considerar como Israel¹⁵⁷, ou seja, colocou-se como herdeiro direto do “grande

¹⁵⁷ A adoção do termo “Israel”, assim como de todo o aparato ideológico carregado por esse nome, foi empreendida por Judá durante o reinado de Josias, ou talvez já com Ezequias, e serviu como base para

irmão” que havia desaparecido durante 722 a.C. Com o ocaso do Reino de Israel, o termo “Israel” em si ficou vago, mas o seu passado glorioso durante a dinastia omrida e nos dias de Jeroboão II não havia sido esquecido. Por isso, Judá se apropriou do termo, pois entendia que era chegado o seu momento de crescimento e poder. Assim surgiu o conceito do “Israel Bíblico”, em oposição ao “Israel Histórico”¹⁵⁸ (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 186-187).

seu interesse ideológico reformista e centralizador (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 53). Nesse sentido, podemos conjecturar que a família Safã, um grupo aristocrático muito importante em Judá, foi fundamental não apenas para a reforma de Josias, mas também para a formação da identidade unitária entre Israel e Judá: “os escribas judaítas [no século VIII a.C. e VII a.C.] podem ter percebido que as duas entidades [Israel e Judá] pertenciam uma à outra” (NA’AMAN, 2010a, p. 2). Além disso, é razoável supor que alguns círculos de refugiados que saíram de Israel e foram para Judá, sobretudo os mais ricos – que William Schniedewind (2005, p. 95) chama de “elite alfabetizada” – passaram a influenciar a política de Judá, assim como a família real (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 58). A esposa de Manassés, Messalemet, de acordo com o texto bíblico (cf. 2REIS 21,19), era natural de Jeteba, que ficava em Israel: “o rei Ezequias [...] parece ter a intenção de incorporar o Norte [Israel]. Talvez o mais revelador, Ezequias deu a seu filho o nome Manassés, bem conhecido como o nome de uma importante tribo do reino do norte. O rei também arranhou um casamento entre seu filho e a filha de uma família de Jotbah da Galiléia” (SCHNIEDEWIND, 2005, p. 94). Por mais que alguns historiadores defendam que a localização de Jeteba ficava na Arábia (cf. NIEMANN, 2006, p. 230), consideramos mais plausível o argumento de que seja na Galileia (cf. GREENSPOON, 2019, p. 51). O texto bíblico parece salientar ainda mais a presença de famílias israelitas na corte de Judá, uma vez que a mãe do rei Joaquim de Judá, Zebida, esposa de Josias, é identificada como proveniente da cidade de Ruma (cf. 2REIS 23,36). Assim como Jeteba, a localização de Ruma é debatida. Porém, julgamos plausível o argumento que identifica Ruma com Hirbat ar-Ruma na Galileia (cf. AHARONI, FRITZ e LOEW, 1984, p. 445). Com isso, vemos o quão grandes eram a presença e o prestígio dos refugiados israelitas na corte de Judá: “por meio desses casamentos diplomáticos, os reis de Judá desejavam ligar famílias proeminentes [israelitas] [...] com a Casa de Davi por meio de laços familiares e, assim, conectar a população israelita [...] com o Reino de Judá” (GREENSPOON, 2019, p. 52). Outra possível referência aos israelitas em Judá está presente na crítica feita à casa de Jacó em Miqueias 3,9-12: o profeta repreende os “chefes da casa de Jacó e os príncipes de Israel” pela corrupção da sociedade judaíta em Jerusalém (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 59). Esse texto pode manifestar uma reação crítica à chegada dos refugiados israelitas em Jerusalém e aos seus costumes, considerados heterodoxos por muitos. Tais referências mostram como a presença de israelitas no alto escalão social de Judá a partir da segunda metade do século VIII a.C. pode ser verificada: “em Judá, os letrados israelitas eram especialistas procurados e puderam em breve ter ocupado papéis importantes na alta sociedade de Judá e na vida espiritual do país” (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 70).

¹⁵⁸ Historicamente falando, o termo “Israel” foi usado por mais de duzentos anos (séculos IX a.C. a VIII a.C.) para se referir ao reino de Israel, e não a Judá, daí o conceito de “Israel Histórico”. Todavia, “os estudiosos assumiram que a noção de unidade [entre Israel e Judá] havia sido preservada ao longo do longo período de divisão monárquica” (NA’AMAN, 2010a, p. 1), por isso faria sentido estender o termo Israel também para Judá. Quando a teoria da monarquia unida cai por terra, porém, os historiadores começam a se questionar quanto ao motivo histórico que teria levado Judá, possivelmente no século VII a.C., a adotar o nome Israel para designar a si mesmo. Com isso, o sentido político e cultural “original” que pairava sobre o nome Israel foi esvaziado para comportar um outro sentido: o do Pan-Israel, que inclui não apenas o Israel Histórico, mas também Judá. A questão religiosa foi importante, porque a adoração simultânea a Iahweh por parte de israelitas e judaítas foi um dos fatores essenciais para a formação de uma identidade unitária entre Israel e Judá (NA’AMAN, 2010a, p. 2). Além disso, o longo processo histórico de dominação de Israel para com Judá também ajudou a formar uma consciência unitária. De acordo com o arqueólogo Nadav Na’aman (2010a, p. 17), o fato de Judá ter se apropriado do termo Israel se deu pelo seguinte: Judá sempre foi marginal e menos desenvolvido que Israel. Por

Enquanto o Israel Histórico¹⁵⁹ foi um reino que existiu entre os séculos X a.C. e VIII a.C., uma importante unidade política que rivalizou com Aram-Damasco e quase sempre dominou o pequeno Judá, o Israel Bíblico surgiu com a pretensão de criar um Estado pan-israelita que condensasse israelitas e judaítas – mas governado por Judá, e tendo o Templo de Jerusalém como principal centro religioso (cf. KAEFER, 2020, p. 406). Por isso, muitos textos bíblicos que foram formados nesse momento histórico acabaram por se referir, de forma generalizada, a Israel e Judá como “Israel”, no intuito de salientar a sua unidade (cf. FLEMING, 2012, p. 79).

Podemos, então, conjecturar que, a partir do reinado de Josias, “Israel passou a ser uma nomenclatura para designar uma unidade territorial, dividida em dois reinos, de um só povo e de uma só religião” (KAEFER, 2020, p. 406). A adoção da identidade israelita pelos escribas e pela elite judaítas durante o período josiânico foi motivada pelo desejo de assumir a herança altamente prestigiosa vacante do Reino de Israel, assim como a Assíria tinha procurado tomar posse da herança altamente prestigiada da antiga Mesopotâmia (cf. NA’AMAN, 2010, p. 17). Ou seja, o novo Judá, que seria construído por Josias a partir das tradições, populações e territórios oriundos de Israel e Judá, seria tão ou mais próspero quanto Israel fora nos seus dias de glória.

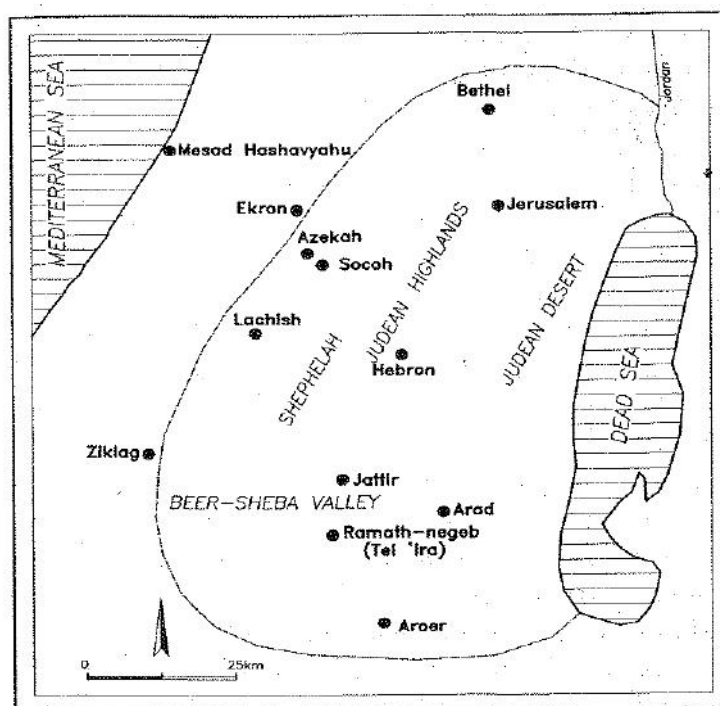
Com base em toda essa discussão, concluímos que, de certa forma, o Reino Unido de Israel e Judá existiu historicamente. Porém, em se tratando de Judá, sua existência não se deu

isso, depois da queda deste perante a Assíria, em 722 a.C., Judá passou a usar o termo Israel para mostrar que seu intuito era, sobretudo durante o reinado de Josias, ser tão grande quanto Israel havia sido no passado, em particular com os omridas e com Jeroboão II. Um marco importante para que Judá incorporasse a memória de Israel foi quando, após a retirada assíria do Levante e do advento de Josias, o reino conquistou o território de Betel, importante santuário real de Israel nos tempos da monarquia israelita (cf. NA’AMAN, 2010a, p. 19). Ao fazer isso, Judá tomou posse de um dos principais centros religiosos e culturais de Israel, salientando que era, a partir daquele momento, legítimo herdeiro de Israel: “a criação de uma nova identidade étnico-religiosa-cultural para os habitantes de Judá enquadrar-se bem nos objetivos da reforma [josiânica]. Assim, a apropriação do patrimônio do antigo Reino de Israel como parte da formação de uma nova identidade pode ser considerada parte integrante da reforma. Para obter o controle da herança israelita, Josias pode ter saqueado rolos depositados no templo de Betel” (NA’AMAN, 2010a, p. 20). Com isso, houve um verdadeiro processo de “israelização” de Judá durante os séculos VIII a.C. e VII a.C. (cf. SCHÜTTE, 2012), porque Judá passou, além de adotar o nome Israel, a contar com um contingente considerável de israelitas em sua população (cf. RÖMER, 2016, p. 176). A arquitetura israelita também foi empregada em Judá (cf. KAEFER, 2020, p. 397-398), a presença e a influência de israelitas na corte de Judá, como pode ser percebido no caso de Messalemet, foi evidente (cf. SCHNIEDEWIND, 2005, p. 94-95) e, por fim, as tradições textuais de Israel, tais como o Êxodo, Jacó e Saul, foram incorporadas por Judá (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 188).

¹⁵⁹ Julio Zabatiero (2013, p. 56) apresenta sete fases de desenvolvimento do termo Israel: “(1) denota a região montanhosa central da Palestina e o povo que a habitava, os ‘filhos de Israel’; (2) sob Saul, designava o território e o povo por ele governados; (3) a partir de Davi, o estado monárquico unido de Judá e Israel; (4) o nome do reino do norte após a divisão do reino de Roboão; (5) após o fim do reino do Norte, Judá adotou o termo, aplicando-o a si mesmo; (6) com o fim do reino de Judá, o termo foi apropriado pela *golah* para desqualificar os remanescentes da terra; e (7) os que retornaram da *golah* para a Yehud se autodenominavam como Israel, transformando a palavra, de nome nacional, para designativo religioso”.

no século X a.C. e nem contou com uma extensão territorial magnânima; ele existiu durante o reinado de Josias, quando israelitas e judaítas, assim como o território de Judá e parte do território de Israel, foram reunidos e governados a partir de Jerusalém (cf. KAEFER, 2016, p. 122). E, por mais que os objetivos de Josias de anexar os territórios setentrionais não tenham logrado êxito (cf. LIVERANI, 2008, p. 221; NA'AMAN, 1991, p. 44; ver também a extensão do Reino de Judá em sua época na Figura 9, a seguir), a consciência unitária pan-israelita e o mito da monarquia unida, que foram “criados” no reinado de Jeroboão II e reforçados no período josiânico, marcaram fortemente os escritos do período. Ademais, influenciaram também os escritos posteriores, fazendo com que a utópica unidade entre Israel e Judá se tornasse algo profundamente cristalizado nas páginas da Bíblia Hebraica e nas tradições judaicas subsequentes. Seria, então, correto afirmar que o “ponto forte”, por assim dizer, do reinado de Josias se deu nos âmbitos ideológico e textual.

Figura 9 – Reino de Judá no período josiânico



Fonte: FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2006, p. 184.

4.10 MORTE DE JOSIAS

O projeto reformista josiânico chegou ao fim com a morte de Josias em 609 a.C., narrada em 2Reis 23,29-30 e 2Crônicas 35,20-24: “Todo o aglomerado de esperanças de renovação nacional, social e religiosa, suscitado pelo movimento reformista deuteronomico, foi totalmente

dissipado ante ao assédio e à expansão egípcia e neobabilônica” (ALBERTZ, 1999, p. 435). Segundo os textos bíblico de Reis e Crônicas, considerados ambíguos pelos especialistas (cf. LIVERANI, 2008, p. 227), Josias teria encontrado o faraó saíta Necau II, que havia partido para “junto” do rei Assírio. Necau II¹⁶⁰ não tinha o objetivo de guerrear contra a Assíria, mas sim: “[Necau II] lançou-se em ajuda a Assurbanit II para retomar Harã” (NAKANOSE, 2022, p. 160). No trajeto, em Meguido, o faraó se encontrou com Josias, o que levou o rei judaíta à morte. Crônicas e Reis diferem sobre a forma como teria se dado a morte de Josias. O texto de Reis em nenhum momento menciona que Josias teria guerreado contra Necau II. Já a narrativa contida em Crônicas fala sobre um combate entre Josias e Necau em Meguido, o que soa estranho para alguns historiadores, como veremos.

Dada a forma sucinta e ambígua como o evento é descrito pela Bíblia Hebraica, não ficam evidentes os motivos que teriam levado Josias a se encontrar ou guerrear com o soberano egípcio. Alguns pesquisadores (cf. LIVERANI, 2008, p. 228; NAKANOSE, 2022, p. 160) apontam que a presença do soberano egípcio na Palestina, por mais que seu foco, inicialmente, não fosse Judá, representou, para Josias, um risco à sua atividade reformista. Por isso, o soberano judaíta resolveu se rebelar contra o Egito, objetivando garantir a “liberdade” de que Judá gozava desde o ocaso assírio. Porém, a explicação que parece mais funcional a partir dos dados históricos é a fornecida por Nadav Na’aman (1991). Segundo ele, Necau II marchou na Palestina um ano depois da morte de seu pai, Psamético, não só objetivando auxiliar os assírios, mas também desejando renovar o juramento de lealdade entre os reinos vassalos levantinos, postura comum entre os soberanos egípcios depois da morte de seu antecessor.

Um dos primeiros questionamentos levantados por Na’aman é: “Por que o Faraó e seu exército passaram pela Palestina a caminho do norte da Síria? Por que Necho II não adotou as táticas dos reis egípcios na época do Novo Reino, que muitas vezes navegavam até a costa libanesa e de lá lançavam campanhas, via Nahrel-Kebir (Eleutheros), ao Orontes?” (NA’AMAN, 1991, p. 51). Pensando assim, Necau II não teria seguido o caminho tradicional que os egípcios faziam para ir ao norte, o que indica que era seu desejo passar pela Palestina naquele momento. O motivo para tal anseio de Necau II seria, como conjecturado, “administrar

¹⁶⁰ “Necau II [filho de Psamético I] ocupou-se com um projeto [...] de [construção] obras públicas no leste do Delta: cortou um canal através do Istmo de Suez para conectar o Mediterrâneo com o Mar Vermelho, através dos tributários do extremo leste do Nilo. A exploração arqueológica no leste do Delta revelou o começo de algumas dessas extraordinárias atividades de construção pela dinastia saíta, e também a presença de grande número de estrangeiros ali estabelecidos” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 63). Além disso, devemos salientar que Necau II manteve a política pró-assíria de seu pai (cf. DONNER, 2017, p. 417). Ou seja, ele desejava manter um Império Assírio enfraquecido como um estado tampão entre o Egito e os babilônicos.

um juramento de fidelidade a seus vassallos, cujo juramento anterior tinha se tornado inválido com a morte de seu pai” (NA’AMAN, 1991, p. 52). Nesse sentido, Josias teria se encontrado com o faraó egípcio em Meguido para renovar ali sua condição de vassallo, porque nesse período, Judá era, pelo menos em caráter formal, vassallo egípcio. Graças à fama de Josias de ser um rei centralizador, ele teria sido considerado subversivo por Necau II, que resolveu dar cabo da vida de Josias¹⁶¹. Essa explicação é condizente com o texto de 2Reis 23,29-30, no sentido de que ele não diz que Josias e Necau II guerrearam: “Judá era pelo menos formalmente subordinado ao Egito, e a morte de Josias tinha a intenção de intimidar os judeus, fazendo-os seguirem as instruções do governante egípcio” (NA’AMAN, 1991, p. 53).

O texto de 2Crônicas 35,20-24 fala de um conflito militar entre Josias e Necau II. Isso levou alguns historiadores a considerarem que Josias atacou Necau II com o intuito de se rebelar contra o Egito, quebrando sua postura anterior de passividade dos dias de Psamético. Mas essa visão não parece historicamente verificável, de acordo com Na’aman (cf. 1998, p. 54), pois o texto de Crônicas parece ser uma construção posterior romantizada. Não seria plausível imaginar que Josias guerrearia contra um exército mais poderoso e bem-equipado que o seu tão longe do centro do seu reino, pois a mobilização bélica seria mais difícil. A partir disso, Na’aman conclui:

The background for this deed is unknown, and any possible hypothesis in this regard (dissatisfaction at the independence shown by the king of Judah and evidenced by his reforms; his activity in Samaria, outside the borders of his kingdom; his refusal to send an army to assist the king of Egypt in his campaign) will remain unproven. (NA’AMAN, 1991, p. 55)¹⁶²

¹⁶¹ O que teria feito Josias para enfurecer o monarca egípcio? O movimento de Josias para o Norte, dentro das áreas montanhosas da Samaria, pode ter ameaçado os interesses do Egito no vale de Jezrael, ou talvez sua tentativa de expandir para Oeste, para além de seus territórios em Safelá, possa ter colocado em risco os interesses egípcios na Filisteia. Não menos plausível é a sugestão de Baruch Halpem, de que Necau teria se sentido ameaçado pelas decisões políticas independentes de Josias, no Sul, ao longo das sensíveis rotas do comércio arábico (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 261).

¹⁶² “O pano de fundo para essa ação é desconhecido, e qualquer hipótese possível a esse respeito (insatisfação com a independência demonstrada pelo rei de Judá e evidenciada por suas reformas; suas atividades em Samaria, fora das fronteiras do seu reino; sua recusa em enviar um exército para ajudar o rei do Egito em sua campanha) permanecerá sem comprovação.”

5 PAN-ISRAELISMO NO PERÍODO EXÍLICO

5.1 DEBATE HISTORIOGRÁFICO EM TORNO DO EXÍLIO BABILÔNICO

No capítulo anterior, discutimos o desenvolvimento do pan-israelismo no Reino de Judá e a forma como o poder reinol judaíta, sobretudo durante o reinado de Josias, se utilizou dessa ideologia para fundamentar suas pretensões políticas e religiosas. No presente capítulo, abordaremos o desenvolvimento do pan-israelismo durante o período exílico¹⁶³, salientando a maneira como os deportados e os remanescentes puderam, cada um a seu modo, cristalizar ainda mais a já existente concepção pan-israelita presente entre israelitas e judaítas desde o século VIII a.C. Antes, porém, de adentrarmos nessa discussão propriamente dita, empreenderemos um pequeno debate historiográfico em torno do tema, retomando alguns autores que se debruçam sobre a historicidade do chamado Exílio Babilônico. Tal debate é muito importante para a presente pesquisa, pois, uma vez que entendamos a forma como a historiografia entende o Exílio Babilônico, poderemos versar sobre o avanço da concepção pan-israelita dentro desse contexto histórico.

Um dos momentos mais importantes para a História de Israel e Judá na Antiguidade foi o chamado “Exílio Babilônico”, que teria ocorrido entre 597 a.C., ou 587, até 539 a.C.: “Para o judaísmo, o exílio continuou sendo um tema decisivo durante os séculos seguintes e, em certo sentido, pelo menos, até os dias de hoje.” (RÖMER, 2008, p. 112). A importância desse tema também pode ser percebida a partir da cronologia que geralmente atribuímos à História de Israel e Judá, uma vez que costumeiramente nos referimos aos acontecimentos como pré ou pós-exílicos: “O exílio é, portanto, um símbolo poderoso na Bíblia e na erudição” (GRABBE, 1998a, p. 11). Teologicamente, o exílio também tem grande importância, uma vez que “o

¹⁶³ Para alguns autores, como Römer (2008, p. 112), a expressão “período exílico” seria incorreta, uma vez que carrega uma forte carga ideológica, patrocinada pelas elites judaítas que foram para a Babilônia sem considerarem os remanescentes que permaneceram em Judá. Para ele, melhor que o emprego de “exílio”, seria mais apropriado denominar esse recorte histórico como “período neo-babilônico”. Segundo ele, os escritores da historiografia deuteronomista quiseram transformar o “período babilônico” (597-539 a.C.) em “exílio”, porque fizeram dessa experiência um momento excepcional na história de Israel e Judá. Mas, em geral, não se considera que muitas deportações ocorreram antes (a Assíria deportou a *intelligia* de Israel, Senaquerib deportou uma parte da população de Judá durante a revolta de Ezequias etc.). Ademais, a noção de “exílio” traria em si a concepção de que todos os judaítas foram deportados, o que não ocorreu, pois uma parcela considerável da população permaneceu (cf. RÖMER, 2008, p. 112). A alternativa proposta pelo estudioso francês seria denominar esse recorte histórico como “período neo-babilônico”. Porém, como veremos no decorrer deste capítulo, outros autores consideram válido o uso do termo “exílio” ou “período exílico”, pois, apesar das questões ideológicas, esse termo traduz a experiência histórica do grupo que foi para a Babilônia. Por isso, e também por questões didáticas, decidimos manter a nomenclatura “período exílico” no presente trabalho.

conceito de culpa-exílio(castigo)-restauração teve grande impacto tanto no Antigo Testamento quanto na discussão teológica” (SILVA, [s.p.][s.d.][c]).

Devido a essa centralidade ocupada pelo exílio nas páginas da Bíblia Hebraica, o tema começou a ser fortemente questionado por algumas vertentes historiográficas. Seria o Exílio Babilônico um acontecimento historicamente verificável ou seria uma construção teológica? De fato, alguns judaítas foram para a Babilônia e depois voltaram para a Judeia, onde reconstruíram o Templo, ou seria a ideia de exílio e retorno fruto de uma teologia totalmente inventada? Uma coisa é certa: independentemente da historicidade do exílio, ele foi profundamente apropriado pelas elites judaicas como representativo de um momento de sofrimento e superação do povo judaíta. Mas cabe questionarmos não apenas a tradição de apropriação literária e cultural do exílio, mas também sobre quais bases, históricas ou não, se fundamentou a concepção de um possível exílio babilônico.

Nesse sentido, depois do já mencionado Primeiro Seminário Europeu de Metodologia Histórica em 1996, houve um Segundo Seminário¹⁶⁴ em 1997, na cidade de Lausanne, na Suíça, onde diversos pesquisadores debateram a historicidade do Exílio Babilônico. Esse encontro gerou um livro que foi editado por L. L. Grabbe: *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology* (1998). Nesse livro estão presentes, em forma de artigo, as propostas de

¹⁶⁴ Por mais que o segundo Seminário Europeu não condense em si a totalidade do debate historiográfico em torno do Exílio Babilônico, as discussões empreendidas no referido seminário servem como base de pesquisa para aqueles que desejam estudar esse suposto evento a partir da historiografia. Nesse sentido, Grabbe, em seu artigo *Reflections on the Discussion* (1998), sintetiza as questões colocadas em pauta ao longo do segundo seminário. Os participantes chegaram à seguinte conclusão: houve uma ou mais deportações de Judá para a Babilônia. Nesse ponto, não houve questionamentos (cf. GRABBE, 1998b, p. 147). Outro ponto que foi comum entre os participantes é que o termo “exílio” é fortemente ideológico e teológico, e não uma designação neutra. O termo não evoca apenas questões históricas, mas também culturais e teológicas do judaísmo. Por outro lado, uma questão que gerou intenso debate foi a seguinte: o termo “exílio” deveria ser abolido, devido à sua forte conotação ideológica? Houve uma nítida divisão entre os participantes. O primeiro grupo considerou que o uso do termo “exílio” é incorreto, não só pela carga ideológica que carrega, mas também por não levar em consideração as populações que permaneceram (cf. GRABBE, 1998b, p. 147). Autores que fazem parte desse grupo incluem Lemche, Thompson e Davies. O segundo grupo aceitou os termos “exílio” e “retorno”, enfatizando que houve um grupo considerável que foi para a Babilônia, com alguns de seus descendentes retornando depois (cf. GRABBE, 1998b, p. 147-148). Sob essa visão, mais que se preocupar com o termo em si, o historiador deveria se focar no conteúdo histórico a que o termo remete. Autores favoráveis a essa premissa incluem Knauf, Barstad, Becking e Albertz. Alguns sugeriram substituir “exílio” por “deportação”, mas não houve consenso. Outro ponto debatido foi o retorno do exílio. Alguns pesquisadores argumentaram que não houve continuidade entre aqueles que foram para a Babilônia e aqueles que voltaram, ou seja, eram grupos distintos. Outros argumentaram que houve, sim, um retorno. Por mais que não houvesse continuidade biológica entre os que foram e os que voltaram, havia uma continuidade cultural, e isso já seria suficiente para que o grupo retornante se considerasse herdeiro dos previamente deportados (cf. GRABBE, 1998b, p. 149). Por fim, os integrantes do seminário também admitem, de maneira geral, que é necessário se escrever a história do exílio a partir da simbiose entre texto bíblico e fontes extrabíblicas (cf. GRABBE, 1998b, p. 152).

alguns pesquisadores que participaram do seminário e contribuíram para o debate acadêmico em torno da plausibilidade histórica do Exílio Babilônico¹⁶⁵. A partir disso, nos propomos, nesta sessão, a estabelecer um debate historiográfico entre determinados autores, analisando, comparativamente, suas visões sobre o Exílio Babilônico e – em particular – sobre sua historicidade.

Robert P. Carroll, docente de Antigo Testamento na Universidade de Glasgow, Reino Unido, colocou-se no debate de forma crítica à historicidade do exílio babilônico, ao menos tal como é descrito na Bíblia Hebraica. Isso pode ser percebido em seu artigo, intitulado *Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora*. Diz Carroll (1998, p. 63): “Exílio e êxodo: esses são os dois lados ou faces do mito que molda o subtexto das narrativas e da retórica da Bíblia Hebraica.” A comparação entre exílio e êxodo feita pelo autor se dá em função de os dois mitos se fundamentarem a partir da ideia de uma terra vazia sendo ocupada pelo povo eleito de Iahweh. A partir disso, o exílio deveria ser tratado como uma construção teológica e poética. Por mais que ele possa ser entendido como evento no mundo histórico-social, a maior parte do escopo formativo da narrativa do Exílio Babilônico é de caráter metafórico. Ainda que o exílio possa ter algumas referências históricas, foi como metáfora que ele contribuiu de forma mais veemente para a narrativa bíblica (cf. CARROLL, 1998, p. 64). O cronista, a partir do mito da terra vazia¹⁶⁶, teria criado a ideia da “sabatização” da terra, na medida que as terras de Israel e Judá teriam “descansado” ao terem ficado vazias durante o Exílio Babilônico: “Este sábado da deportação se transforma efetivamente em um exílio e produz o mito concomitante da terra vazia pela qual a pátria palestina esvaziada aguarda o retorno dos deportados” (CARROLL, 1998, p. 65).

Para Carroll (1998, p. 77), existe a “necessidade de abandonar o uso da linguagem do ‘exílio’ ou modificar consideravelmente nosso uso de tal linguagem.” Nesse sentido, o termo

¹⁶⁵ “O formato dos encontros foi uma discussão em torno de um conjunto de perguntas e tópicos apresentados por mim [L.L Grabbe] como organizador. Mas para informar as discussões, uma série de documentos circularam previamente e serviram como base para buscar esclarecimentos sobre questões individuais e também para sugerir questões mais amplas que precisavam ser abordadas. Esses papéis (muitas vezes em forma revisada) são publicados aqui, juntamente com várias respostas e meu resumo e reflexões sobre a discussão” (GRABBE, 1998b, p. 13).

¹⁶⁶ Os que foram deportados “eram peritos em escrever e produzir ideologia; inventaram o ‘mito da terra vazia’ e a ideia de que Javé havia abandonado Judá para acompanhá-los no exílio. Consideravam-se, portanto, o verdadeiro Israel, ao contrário dos que permaneceram na terra” (RÖMER, 2008, p. 111). O mito da terra vazia se fundamenta a partir da concepção de que Judá inteiro foi para o exílio (cf. 2REIS 25,21). Com isso, a terra teria ficado “vazia”. Mas, na verdade, isso é uma construção ideológica dos grupos políticos que foram exilados, no intuito de pintar a imagem de que eram os verdadeiros herdeiros de Israel e Judá.

que poderia se aproximar mais da realidade histórica seria “diáspora”¹⁶⁷, pois tiraria toda a carga ideológica que o termo “exílio” comporta. Assim ele manifesta o seu ceticismo em relação à historicidade do exílio descrito na Bíblia Hebraica. Ademais, o autor questiona, como sugere o título do seu artigo, que exílio seria esse, exatamente? Essa pergunta deve ser feita quando se considera que a construção narrativa, tal como descrita na Bíblia Hebraica, não contempla outras experiências de deportação (como os judaítas que foram para o Egito), além de não levar em conta que apenas um pequeno número de deportados voltou para a sua terra (cf. CARROLL, 1998, p.66).

Mesmo as referências ao exílio presentes nos textos proféticos devem ser vistas com certa desconfiança pelo historiador, uma vez que foram postas por escrito um tempo depois dos supostos acontecimentos: “Talvez devamos lê-las [referências ao exílio babilônico nos profetas] como fantasia, como piedade, como aspiração genuína ou expectativa, como ideologia ou como a retórica lisonjeira que foi manter a auto imagem de Jerusalém de ser o centro em contraste com a periferias da diáspora” (CARROLL, 1998, p. 78). De certa forma, consideramos que essa referência resume sistematicamente o pensamento de Carroll (1998) acerca do Exílio Babilônico. Para o autor, o exílio é mais ideológico que histórico.

Bob Becking, Professor de Estudos do Antigo Testamento na Universidade de Utrecht, também contribuiu com esse debate no artigo *Ezra's Re-enactment of the Exile* (1998). Para Becking (cf. 1998, p. 42), numa visão distinta da de Carroll (1998), não há como negar, historicamente, que alguns habitantes de Jerusalém e seu entorno foram deportados de forma forçada para a Babilônia. Não só o texto bíblico demonstra isso, mas documentos extrabíblicos também fazem referências a tais deportações.

Ainda assim, Becking (1998) também admite que há uma série de dificuldades históricas em se assumir a existência de um exílio exatamente como o relatado no texto bíblico apresenta

¹⁶⁷ Carroll (1998) propõe o uso do termo “diáspora” em lugar de “exílio” trabalhando com o seguinte argumento: “Falar do exílio é tomar uma posição seguindo ou favorecendo o ponto de vista orientado para Jerusalém. Para aqueles de nós que não moram em Jerusalém, isso não é realmente uma opção” (CARROLL, 1998, p. 67). A categoria “exílio” traz em si, segundo o autor, o “sonho” do retorno à terra ancestral. Mas quando usarmos o termo diáspora, consideramos que muitos dos que foram deportados poderiam considerar a nova terra como seu lar. Logicamente, essa relativização deve ser feita pelos historiadores; os escritores da Bíblia Hebraica não estavam preocupados com tais questionamentos (cf. CARROLL, 1998, p. 68). Nesse sentido, o próprio autor aponta haverem textos bíblicos que demonstram grupos judaítas em diáspora que prosperaram e não pareciam ansiar pelo retorno a Judá (cf. CARROLL, 1998, p. 69). Mesmo que algumas pessoas tenham deixado a Babilônia e retornado a Jerusalém, sabemos que não foi a totalidade dos deportados que o fez. Então, não seria correto dizer que o “exílio” acabou, visto que alguns ficaram na diáspora (cf. CARROLL, 1998, p. 76). Por isso, o uso desse termo deveria ser revisto. Um último questionamento de Carroll (cf. 1998, p. 78) é que não se sabe se houve continuidade étnica entre quem foi deportado e quem supostamente retornou para Judá.

uma série de dificuldades históricas. Dentre elas, o autor elenca quatro: (i) o ano em que o exílio teria se iniciado não é claro, nem na literatura bíblica nas fontes babilônicas¹⁶⁸ (BECKING, 1998, p. 43); (ii) não está evidente, como também apontado por Carroll (1998) quando se deu o término do exílio: Becking (1998) não exclui a possibilidade de o exílio ter terminado quando o rei persa Ciro conquistou a Babilônia, e também há referências no Livro de Esdras sobre o retorno de alguns grupos da Babilônia para Judá, embora isso também não seja informação definitiva: “não há, no entanto, fontes da corte persa que apoiem de forma independente as reivindicações históricas no livro de Esdras” (BECKING, 1998, p. 43-44). Ademais, a representação histórica de que o rei Ciro seria um governante “liberal” é fruto da máquina propagandística persa (cf. BECKING, 1998, p. 44). O “retorno”, nesse sentido, deve ser entendido como ondas de pessoas saindo para a Babilônia em direção a Judá, e tais ondas duraram mais de um século: “as várias ondas de retorno devem estar relacionadas com medidas políticas gerais do império persa: um processo de ruralização no século VI a.C., e medidas orientadas para o comércio no século V a.C.” (BECKING, 1998, p. 45); (iii) existe um problema na continuidade étnica entre aqueles que foram deportados e aqueles que retornaram para Judá (BECKING, 1998, p. 46), novamente como também pontuado por Carroll (1998). A lista de retorno presente em Esdras 2 contém nomes que não eram israelitas. Isso parece quebrar um costume pré-exílico de nomes javistas; (iv) não está claro, historicamente, o que ocorreu com Judá e Jerusalém no período exílico. Por mais que haja autores que defendam que houve uma continuidade cultural entre os indivíduos que permaneceram em Judá e Jerusalém, “não está claro, pelo menos para mim, se uma continuidade cultural e religiosa pode ser assumida. Deve-se notar que o hebraico clássico não tem um único termo para todo o processo de exílio e retorno” (BECKING, 1998, p. 46).

Becking (cf. 1998, p.49) argumenta, de igual modo, que o Livro de Esdras é geralmente visto como uma fonte confiável de informações históricas sobre o período exílico, sobretudo no que tange ao retorno. Todavia, tal livro não pode ser encarado como uma fonte primária para esse período, apesar de conter informações potencialmente relevantes. Com base nessa questão, o autor finaliza:

¹⁶⁸ “Além da discussão em curso sobre o da devastação de Jerusalém por Nabucodonosor, seja em 587 ou 586 a.C., deve-se notar que o livro dos Reis menciona duas conquistas de Jerusalém seguidas por deportações: 2 Reis 24.10-15 durante o curto reinado de Jeoquim e 2 Reis 25,1-22 no nono ano do reinado de Sedecias. As Crônicas Babilônicas mencionam apenas uma conquista” (BECKING, 1998, p. 43).

Can the book of Ezra be used for the reconstruction of a history of the so-called exilic period? My answer would be that the book of Ezra can be used for a reconstruction, or for several reconstructions of that period. If I were to write such a history, I would do it in a narrative form indicating to the reader that my story is tentative and often hypothetical and that many gaps are filled by imagination. The book of Ezra, that is, some elements from its narratives, however, would play a role in my re-enactment of the exile.¹⁶⁹ (BECKING, 1998, p. 61)

Concluimos, assim, que Becking (1998) defende em seu texto que, apesar das bases históricas, o exílio é fortemente ideológico, e a forma como é apresentado, sobretudo a partir da perspectiva de um retorno glorioso, é historicamente problemática. Um dos pontos principais do texto do autor é demonstrar que o Livro de Esdras não pode ser considerado uma fonte histórica confiável para delimitar o retorno dos deportados.

Philip R. Davies, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Sheffield, Reino Unido, também contribuiu criticamente para o debate em torno do Exílio Babilônico por meio do artigo *Exile? What Exile? Whose Exile?* (1998). Ele inicia o texto afirmando que o termo exílio é muito “escorregadio”, uma vez que pode parecer, para alguns estudiosos, um evento histórico. Na verdade, ele deve ser visto como: “funcionando como algo diferente, ou seja, uma afirmação sobre etnicidade e relação com uma ‘pátria’ e uma implicação de ausência forçada” (DAVIES, 1998, p. 128). Nesse sentido, deveria haver uma distinção entre “exílio” e “diáspora”, já que esta última não carrega conotações ideológicas. Porém, a mitologia judaica misturou os dois conceitos, e o exílio seria uma ideologização da diáspora (cf. DAVIES, 1998, p. 129).

O movimento de deportação empreendido pela Babilônia sobre a população de Jerusalém no século VI a.C. não fundamenta a ideologização que o termo “exílio” parece carregar. Então, em se tratando do estudo sobre o Exílio Babilônico, o historiador deve se atentar tanto à questão do cenário ideológico (não histórico) quanto para ao cenário que apresenta o antigo padrão de deportações executado pelo Império Babilônico (histórico). A partir do cenário ideológico, segundo Davies (cf. 1998, p. 129), o exílio opera em três instâncias: canônico, literário e historiográfico.

¹⁶⁹ “O Livro de Esdras pode ser usado para a reconstrução de uma história do chamado período exílico? Minha resposta seria que o Livro de Esdras pode ser usado para uma reconstrução, ou para várias reconstruções desse período. Se eu fosse escrever uma história assim, eu o faria em uma forma narrativa, indicando ao leitor que minha história é preliminar e muitas vezes hipotética, e que muitas lacunas são preenchidas pela imaginação. No entanto, o Livro de Esdras, isto é, alguns elementos de suas narrativas, desempenharia um papel na minha reconstituição do exílio.”

No quesito canônico, o exílio teria como função encerrar o período dos chamados profetas anteriores, época de desobediência a Iahweh – que responde com sua ira manifesta nas incursões babilônicas contra Judá: “O evento situa-se, assim, como um divisor de águas, periodizando a história do povo eleito” (DAVIES, 1998, p. 130). Nesse sentido, mais que pensar o exílio como geográfico, faz-se necessário pensá-lo como ideológico¹⁷⁰.

No âmbito literário, o exílio também teria uma função central: “A principal sequência narrativa bíblica que Reis encerra [...] começa com uma história primordial de ordem fora do caos, terra seca fora do oceano, e segue com um conto de perda e jardim atribuído e banimento após a desobediência humana. Logo depois vem o dilúvio: julgamento sobre o mundo por sua maldade” (DAVIES, 1998, p. 131). Ou seja, os temas apresentados trazem em si a ideia de perda e pecado. Nesse sentido, o exílio faria um “paralelismo com os arquétipos de criação e expulsão do paraíso e realiza[ria] a mediação entre punição e salvação” (SILVA, [s.d.][s.p.][a]). Haveria aí uma espécie de romantismo, que retrataria o exílio como um tempo de sofrimento gerado pelo pecado e pela desobediência a Iahweh. Historiograficamente, como discutido, caberia ao exílio demarcar as épocas pré e pós-exílicas.

Para Davies (1998, p. 132), isso demonstra o quanto o exílio está coberto por uma profunda carga ideológica, que chega até mesmo aos historiadores modernos. Mesmo assim, Davies relembra que os mitos têm uma formação social e histórica bem-demarcada (cf. DAVIES, 1998, p. 132). A partir disso, o autor discorre sobre as bases históricas que teriam ajudado a formar a ideologia em torno do Exílio Babilônico: “Os eventos históricos que sustentam ‘o Exílio’ são, em primeiro lugar, uma série de deportações e emigrações de Judá no início do século VI a.C., ou seja, transporte forçado para a Babilônia e fuga voluntária para o Egito” (DAVIES, 1998, p. 132). Há, também, algumas fontes que indicam um retorno voluntário de judaítas da Babilônia para Judá e territórios vizinhos. Isso é chamado pela historiografia de “retorno”¹⁷¹.

¹⁷⁰ “O ‘exílio’ é, portanto, explicitamente ideológico ao invés de geográfico [...] ‘exílio’ define igualmente o estado daqueles judeus que vivem em Judá. Em todos os eventos, mesmo no cânone bíblico judaico, estão as raízes dessa caracterização posterior do judeu (mesmo o judeu em Judá) como um exilado e esperando o retorno, geográfica e teologicamente” (DAVIES, 1998, p. 130).

¹⁷¹ Excluindo, se é que é possível, toda a carga ideológica do “exílio”, em que sentido essa caracterização poderia ainda ser preservada como parte da História de Judá? “Pode-se responder, pelo menos teoricamente: (a) que a maior parte da população de Judá foi separada à força da terra que considerava sua; (b) que houve a persistência de uma consciência por parte dessa população que ‘pertencia’ à antiga terra e não ao seu habitat atual; e (c) que a população foi impedida de retornar à terra reivindicada como sua. A primeira e a última delas são passíveis de determinação por um historiador, e talvez a segunda possa ser razoavelmente estabelecida” (DAVIES, 1998, p. 133-134). Ou seja, o primeiro e o último pontos apresentados por Davies podem ser considerados a nível histórico, posto que houve uma

Apesar de tais questões, Davies dá destaque à questão de até que ponto os ditos “exilados”, ao longo de 70 anos, continuariam desejosos de retornarem a Judá. Também questiona se o filho de um exilado nascido na Babilônia poderia de fato ser considerado um exilado (cf. DAVIES, 1998, p. 134). Nesse ponto, Davies concorda com Carroll. Segundo ele, indagações como essas, por si só, já esvaziam a ideia central em torno do exílio: “‘Exílio’, como já disse, rapidamente torna-se uma palavra política e sua capacidade de descrição neutra é rapidamente reduzida a zero” (DAVIES, 1998, p. 134). Ademais, o fato de alguns judaítas terem permanecido na Babilônia mesmo quando lhes foi permitido voltar relativiza a ideologia central por trás do termo “exílio” (cf. DAVIES, 1998, p. 135). Aqueles que retornaram se utilizaram da concepção ideológica de exílio para reclamar a terra, uma vez que havia “novos” habitantes ali. A ideologia do exílio serviu, então, para fortalecer o argumento de que as pessoas alocadas em Judá não eram judaítas legítimos. Essa é uma das ideias centrais de Davies: “Os imigrantes, então, apropriaram-se exclusivamente da identidade de ‘Judá’ (e/ou ‘Israel’), silenciando ambos os outros grupos” (DAVIES, 1998, p. 135)¹⁷².

Nesse sentido, o historiador consegue identificar claramente como os grupos políticos que foram para a Babilônia e retornaram usaram ideologicamente o “exílio” para se favorecer frente aos que haviam ficado, criando um discurso “nós e eles”. A partir disso, Davies (cf. 1998, p.136) conclui que o exílio, tal como descrito na Bíblia Hebraica, não pode ser historicamente verificado, uma vez que é mitológico e ideológico, proveniente de um grupo populacional muito específico. Não se pode comprovar historicamente, assim como apontou Becking (1998), que o grupo que retornou era de fato herdeiro das pessoas que foram deportadas originalmente. Mas, independentemente de serem ou não, esses indivíduos se posicionaram de tal maneira, o mito do exílio serviu para fundamentar sua ambição. Então, para Davies, o exílio da Bíblia Hebraica e do imaginário religioso judaico é carregado de um grande peso ideológico, pois envolve a função de legitimar as pretensões dos grupos que retornaram da Babilônia, que queriam ser reconhecidos como o “verdadeiro Israel”. As bases históricas da deportação dos judaítas para a Babilônia não embasam a visão ideológica, que gerou a concepção de exílio, construída *a posteriori*.

deportação e que, ao menos durante algum tempo, os judaítas foram mantidos na Babilônia contra a sua vontade. Entretanto, afirmar que houve uma persistência do desejo de retornar à antiga terra é relativo, como evidenciam tanto Davies quanto Carroll (1998).

¹⁷² “(a) o Judá monárquico foi punido com o banimento de sua terra por sua divindade, e assim o não banimento significava não ser membro da nação; (b) os que ficaram para trás foram misturados com outros grupos raciais e abandonaram as práticas étnicas de Judá (tão Ezequiel, Esdras, Neemias); (c) a terra estava de fato vazia de qualquer maneira, e tinha que ser porque também precisava descansar de sua poluição anterior (2 Cron. 36.21, etc.).” (DAVIES, 1998, p. 136).

Rainer Albertz, Professor de Antigo Testamento na Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, também participou do debate, com o artigo *Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als Trimarquelle* (1998). Albertz (1998, p. 22) inicia seu texto com a afirmação de que o período do Exílio Babilônico é sombrio na história da Bíblia Hebraica. Alguns poucos textos bíblicos o abordam, por vezes indiretamente, fornecendo poucas informações sobre como ocorreu e mencionando de maneira limitada o fracasso do governo de Godolias as consequências disso para os judaítas no início do exílio.

Albertz (cf. 1998, p. 24) demonstra que reconstruir historicamente o exílio a partir do texto bíblico apresenta grandes dificuldades. Então, mesmo os historiadores maximalistas, que dão preferência ao texto bíblico em suas pesquisas históricas, convertem-se em minimalistas ao estudarem o exílio, uma vez que são praticamente obrigados a recorrerem de forma mais veemente ao material extrabíblico. O período exílico seria, assim, o momento histórico propício, segundo Albertz (cf. 1998, p. 25), para os minimalistas comprovarem sua proposta metodológica de reconstruir a História de Israel e Judá apenas com base na arqueologia, sem grandes referências à Bíblia Hebraica. Mas mesmo as fontes extrabíblicas são escassas e imprecisas: a história de Judá no século VI a.C. também não pode ser totalmente iluminada a partir dessas fontes. Portanto, este período histórico continua sendo um “buraco escuro” (cf. ALBERTZ, 1998, p. 25). Os maximalistas buscam, por meio da literatura profética dos séculos VI a.C. e V a.C., desvendar esse período histórico, via a reconstrução das formas e das abordagens sociais e religiosas surgidas nesse momento a partir dos profetas. Entretanto, o que chama a atenção é o fato de que muitos historiadores maximalistas observaram que, apesar da falta de referências bíblicas e extrabíblicas ao período exílico, foi justamente nesse momento histórico que a religião de Israel experimentou uma série de mudanças importantes na sua teologia¹⁷³.

Albertz (1998, p. 26-40) faz uma retomada documental de diversas fontes babilônicas que, apesar de terem sido escritas quase contemporaneamente aos fatos descritos, são

¹⁷³ “O período de exílio não raro, essa é minha crítica, é usado como uma caixa preta na qual tudo cuja historicidade foi posta em dúvida na época pré-exílica de Israel é empurrada sem controle. Mas como pode algo que historicamente foi de pouca importância segundo os critérios dos minimalistas ter produzido tais efeitos na história da literatura, religião e teologia?” (ALBERTZ, 1998, p. 25). O historiador italiano Mario Liverani (cf. 2008), ao falar sobre o período do Exílio Babilônico, o relaciona à chamada “Era Axial”, um momento histórico de modificações significativas em diversas sociedades antigas. Ou seja, Liverani concorda que o período exílico trouxe transformações consideráveis para a religião dos deportados. Veremos isso com mais profundidade posteriormente.

carregadas de teologia, uma vez que a ação e o protagonismo dos deuses são evidentes¹⁷⁴. Por isso, conclui que mesmo os textos que não apresentam uma descrição completa do exílio – como a Historiografia Deuteronomista ou o Dêutero-Isaías – não devem ser descartados pela historiografia, devido ao seu caráter teológico (cf. ALBERTZ, 1998, p. 35). O autor almeja fundamentar o argumento de que o período do Exílio Babilônico não só foi histórico como também importante para o desenvolvimento teológico da religião de Israel e Judá, apesar de ser difícil escrever uma história do exílio.

Por fim, Lester L. Grabbe, Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo na Universidade de Hull, Reino Unido, adota uma posição moderada ao versar sobre o exílio em seu texto, *'The Exile' under the Theodolite: Historiography as Triangulation* (1998). De início, o autor estabelece que o exílio é difícil de trabalhar, porque o tema é muito significativo no Antigo Testamento: “se há um período em que muito escapa tão facilmente do nosso alcance quando a questão da história é introduzida, provavelmente é ‘o exílio’” (GRABBE, 1998c, p. 80). O historiador dispõe de pouco material, bíblico e extrabíblico, para estudar o exílio. Nenhum livro descreve como foi o caminho para a Babilônia, e nem o que aconteceu com os deportados quando chegaram ao destino: “o exílio é um vazio” (GRABBE, 1998c, p. 80). Para obtermos informações sobre o exílio, devemos olhá-lo por vários lados e sem abrir mão da especulação histórica moderada e consciente.

A partir disso, Grabbe (cf. 1998c, p. 81) se propõe a analisar três questões centrais: (i) as comunidades exiladas mantiveram sua identidade e retornaram a terra de Judá? (ii) as fontes extrabíblicas confirmam ou contradizem o texto bíblico? (iii) qual história emerge do estudo acadêmico crítico sobre o Exílio Babilônico?

A primeira questão se refere à continuidade cultural e étnica entre o exílio e o retorno. Existem argumentos para se defender que houve tanto perda quanto manutenção da identidade

¹⁷⁴ “Em conclusão, gostaria de apontar alguns aspectos metodológicos que emergem dos escritos régios neobabilônicos para uma reconstrução da história babilônica do século VI, que revelam que – assim eu acho – também pode haver maneiras de lidar com textos bíblicos dessa época e além: os manuscritos reais neobabilônicos estão tão próximos dos eventos históricos que podem ser considerados como fontes contemporâneas primárias para a história política do período neobabilônico. No entanto, eles não descrevem os eventos históricos na perspectiva puramente mundana que se tornou habitual entre nós. É antes – nas inscrições de Nabonido ainda mais explicitamente do que nas dos outros reis neobabilônicos – uma historiografia impregnada de teologia, segundo a qual, apesar de todas as atividades dos reis, são, em última análise, as ações dos deuses que determinam o curso da história. Eles estão com raiva e têm pena de sua cidade, eles vingam a injustiça feita a eles. Eles elegem e comissionam os reis, determinam o momento de suas ações. A ação real bem-sucedida só pode estar de acordo com a ação divina, os reis são ferramentas dos deuses. No entanto, como mostra o exemplo de Senaqueribe, os crimes reais podem de fato resultar em ira divina, mas não são desculpados por isso, mas depois punidos pelos deuses” (ALBERTZ, 1998, p. 34).

por parte dos grupos deportados. Os assírios, por exemplo, buscavam eliminar a identidade cultural própria, mas alguns grupos a mantinham: “As referências a indivíduos como ‘Sidônio’, ‘Tírio’, ‘Egípcio’, ‘Samaritano’ e similares seriam sem sentido se não tivessem ligação com o local de origem ou a manutenção da identidade étnica” (GRABBE, 1998c, p. 82). Ademais, embora poucas, existem fontes que relatam que grupos deportados retornaram à sua terra natal¹⁷⁵. Tendo isso em mente, Grabbe (1998c, p. 84) conclui haver exemplos de grupos que perderam a identidade enquanto deportados e de grupos que a mantiveram. Não se pode generalizar. Outro ponto demonstrado pelo autor é que, apesar das poucas fontes, existem documentos que atestam o retorno de alguns grupos da deportação, por mais que fossem grupos pequenos. Nesse sentido, não seria o suposto retorno judaíta algo sem precedentes na História.

Quanto à segunda questão, relacionada às fontes extrabíblicas e à sua conformidade com a Bíblia Hebraica, Grabbe (1998c, p. 84-90) faz uma série de comparações para demonstrar que algumas informações trazidas pela Bíblia Hebraica são confirmadas por fontes mesopotâmicas. Segue um exemplo: em Jeremias 27,11, afirma-se que o rei Nabocodonossor suspendeu, temporariamente, o cerco a Jerusalém por causa dos egípcios. Isso é confirmado pelo papiro de Psamético, no qual se diz que Psamético II fez uma viagem à Palestina em 591 a.C.

Em relação ao retorno para Judá dos exilados, apesar do panorama trazido pelo livro de Esdras, não há nenhuma fonte persa que fale sobre esse retorno. Mas, se considerarmos que o texto bíblico se baseia em fontes contemporâneas, a falta de documentação persa pode não ser uma dificuldade. Em relação à ida para a Babilônia, diversos textos mesopotâmicos parecem confirmar alguns quadros apresentados pela Bíblia Hebraica, o que não acontece com o retorno. Contudo, Grabbe (cf. 1998c, p. 95) apresenta seis argumentos para defender o retorno do exílio por parte de alguns grupos deportados: (i) como já dito anteriormente, existem precedentes históricos para um retorno da deportação; (ii) a lista presente em Esdras 2 e Neemias 7 parece sugerir um padrão de assentamentos para aqueles que retornaram; (iii) A carta de Tattenai em Esdras 5.7-17 demonstra autenticidade (o aramaico ali presente se parece muito com o aramaico Aquemênida); (iv) um ponto pacífico entre os estudiosos é que houve a criação de um “mito da

¹⁷⁵ “Babilônios rebeldes foram submetidos à servidão, mas depois autorizados a retornar à sua cidade por Asaradon: ‘Convoquei todos os meus artesãos e o povo de Karduniash [Babilônia] em sua totalidade. Eu os fiz carregar a cesta e coloquei o capacete sobre eles... Esagila, o templo dos deuses, junto com seus santuários, Babilônia a cidade sob proteção feudal... seu muro... seu muro externo, de suas fundações até suas torres, eu construí de novo, eu ampliei, eu levantei no alto, eu feito magnífico. As imagens dos grandes deuses eu restaurei e as mandei recolocar em seus santuários para adorná-los para sempre... Os filhos da Babilônia que haviam sido levados à servidão, que haviam sido distribuídos ao jugo e o grilhão, eu os ajuntei e os dei conta babilônios. Sua cidadania eu estabeleci novamente.’” (GRABBE, 1998b, p. 83).

terra vazia” pelos deportados que retornaram – então, se não houve retorno, por qual motivo seria necessária a criação de tal mito?; (v) além de Esdras e Neemias, há também o texto de Isaias 40-55, que é datado como exílico. Se aceitarmos essa hipótese, devemos considerar que a “profecia” de que haveria uma libertação do exílio com a possibilidade de retorno a Judá expressava o desejo dos grupos deportados de voltarem à sua terra, expectativa essa que acabou se confirmando com Ciro. Se, por outro lado, considerarmos o texto como sendo do período do rei Xerxes (586 a.C. a 465 a.C.), teremos de assumir que, por meio de um *vaticínio ex evento*, o autor demonstrou o conhecimento que tinha sobre o retorno dos deportados: “Se entendermos Dêutero-Isaias de qualquer perspectiva, seria difícil rejeitar a ideia de algum tipo de retorno do exílio” (GRABBE, 1998c, p. 96). O Dêutero-Isaias é, então, um texto importante na narrativa do retorno do exílio; (vi) por sua especificidade, o retorno a Judá não poderia ser uma simples criação teológica, pois a afirmação é a de que retornaram pessoas de Judá e não de Israel. Além disso, há também o reconhecimento de que alguns preferiram ficar na Babilônia. Com isso, Grabbe (cf. 1998c, p. 96) conclui sua argumentação: o mito criado foi o da terra vazia e não do retorno.

Para a terceira questão, a de qual história sobre o exílio deveria ser escrita, Grabbe (cf. 1998c, p. 96-97) faz as seguintes considerações. Em primeiro lugar, a Bíblia Hebraica não deve ser ignorada, pois seus textos podem ter informações históricas confiáveis¹⁷⁶. Em segundo, a Bíblia Hebraica não deve ser rejeitada ou aceita por ser um texto rico em teologia e ideologia, mas deve ser analisada criticamente. Terceiro, mesmo que o historiador não tenha certeza, não precisa descartar uma hipótese se ela for plausível, sobretudo se tratamos de uma temporalidade histórica que goza de poucas fontes, como é o caso do Exílio Babilônico. Quarto, quantos mais dados tivermos, mais seguras serão as hipóteses. Temos mais informações sobre o que aconteceu durante a queda de Jerusalém do que sobre o retorno. Apesar disso, podem-se elaborar hipóteses de pesquisa¹⁷⁷. Nesse sentido, Grabbe (cf. 1998c, p. 98) conclui: “Então,

¹⁷⁶ “O texto bíblico não deve ser ignorado. Seus autores/editores às vezes tinham informações precisas e consideráveis. Este é evidentemente o caso com 2 Reis em relação aos eventos que cercam a queda de Samaria e a queda de Jerusalém. Qual foi a fonte dessa informação (se arquivos nacionais, arquivos do templo ou qualquer outra coisa) não é conhecido, mas temos que aceitar o fato desse conhecimento. Em outros casos, o conhecimento é questionável ou mesmo considerado impreciso ou inexistente. Assim, nenhum julgamento geral pode ser feito sobre o texto bíblico. Pode ser uma importante fonte histórica, pode ser da natureza de um romance histórico (ou história romanesca, se preferir), ou pode ser uma construção literária de todo o pano. É claro que essas três posições são apenas pontos em um espectro em que todas as sombras de possibilidade, da precisão à invenção, são representadas” (GRABBE, 1998b, p. 96-97).

¹⁷⁷ “Eu rejeitaria qualquer posição que se recusasse a usar o texto [bíblico] em uma reconstrução histórica referente ao exílio ou que mantenha uma postura puramente agnóstica, assim como eu também rejeitaria qualquer posição que aceita o texto bíblico sem que possa ser refutado” (GRABBE, 1998b, p. 98).

posso escrever uma história do ‘exílio’? Sim, eu acredito que posso, e eu não acredito que seria uma ‘história falsa’.” Grabbe (1998c) demonstra em seu texto que, devido à falta de fontes, tanto bíblicas quanto não bíblicas, o historiador deve, por meio da suposição hipotética, avançar na pesquisa sobre o exílio e até mesmo escrever essa história. Apesar da carga ideológica, o exílio e o retorno teriam, na visão do autor, fundamentação histórica: “O conceito bíblico de exílio e retorno foi, portanto, baseado em eventos reais [...] Neste caso particular, a teologia representa uma interpretação e reutilização de eventos históricos” (GRABBE, 1998c, p. 99-100).

A partir do debate historiográfico apresentado até aqui e das conclusões a que chegaram os autores nele envolvidos, consideramos ser possível, apesar da alta carga ideológica que o termo “exílio” comporta e das dificuldades que a escassez de fontes nos impõe, estudar e escrever sobre o Exílio Babilônico, assim como sobre a importância desse período para o desenvolvimento social e cultural dos judaítas deportados. Isso porque, por trás de toda interpretação hermenêutica que gerou a concepção de exílio, há um fundamento histórico bem-definido, qual seja, a ascensão do Império Babilônico, o ocaso de Judá, a deportação dos grupos sociais dominantes e o retorno de alguns grupos no período persa. Todos os autores citados nesta seção, em menor ou maior grau, concordam com essa premissa.

O estudo que propomos versará sobre a forma como Judá chegou ao ocaso no início do século VI a.C. e a forma como os deportados, que eram membros da *intelligia*¹⁷⁸ de Judá, buscaram preservar suas tradições na Babilônia. Para tanto, usaremos, além do texto bíblico, fontes extrabíblicas, além de recorrermos à historiografia especializada sobre o tema. Ademais, consideramos o estudo do tema em si pertinente, uma vez que, retomando nossa proposta inicial, foi durante o período exílico que ocorreu a terceira “fase” de desenvolvimento da ideologia pan-israelita, a partir do encontro entre judaítas e comunidades remanescentes israelitas que haviam sido exiladas em 722 a.C. Tal problemática será tratada de forma mais detalhada posteriormente¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Elite cultural, política e social de um determinado reino.

¹⁷⁹ Kessler (2010, p. 161) discorda das posições apresentadas neste debate historiográfico que defendem que o exílio e o retorno são mitos: “Não são sustentáveis as posições que defendem que a imagem bíblica do exílio e (parcialmente) do retorno após o exílio sejam um mito que teria surgido para dar ao povo miscigenado do período persa e período helenístico uma identidade comum [...] Em contraposição a isso, Grebbe, 1998, com razão sustenta que ‘o mito da terra vazia’ constitui verdadeiramente um mito”.

5.2 ASCENSÃO DO IMPÉRIO BABILÔNICO

Após o fim do Império Assírio, ocorrido aproximadamente entre 630 a.C. a 612 a.C., a grande suserana do Oriente Próximo Antigo tornou-se a Babilônia¹⁸⁰, principalmente quando conseguiu frear as ambições imperialistas do Egito – que por um curto período dominou o Levante, graças à retirada assíria e o advento da dinastia saíta. Porém, o poderio egípcio momentâneo no oriente cessou em 605, quando Nabucodonosor II, herdeiro do trono da Babilônia, os venceu em Carquemis, na Síria¹⁸¹, o que fez os egípcios se retirarem da Palestina definitivamente (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 262):

Ele [Nabucodonosor] marchou contra Carquemis, que fica na margem do Eufrates e [contra o exército egípcio], que estava estacionado em Xerquemis, cruzou o rio, e lutaram uns [... com] os outros. E o exército do Egito recuou, e ele os [derrotou] até deixarem de existir. O resto do exército egípcio [... que] escapara da derrota [tão velozmente que] nenhuma arma podia alcançá-los foi vencido pelas tropas babilônicas no distrito de Hamate, que os derrotaram de tal modo que nem um único homem voltou para a sua pátria. (GALLING, p. 73 *apud* DONNER, 2017, p. 426).

A vitória sobre o Egito, que, embora por pouco tempo, fora uma potência concorrente com os babilônicos, permitiu que o Império Babilônico se estabelecesse como força dominante do oriente até a ascensão dos persas. No que tange ao Levante, a vitória babilônica contra o Egito levou ao Império Mesopotâmico se estabelecer como dominador da Palestina (cf. LIVERANI, 2020, p. 720).

¹⁸⁰ O Império Babilônico ganhou esse nome graças à cidade da Babilônia, que, além de ser a capital imperial, também era a cidade mais importante do império. “O título padrão dos reis de Nabopolassar a Nabonidus nas inscrições reais era ‘Rei da (cidade de) Babilônia’ (*šar Bābili*), e o título ‘Rei da Suméria e Akkad’ (*šar māt Šumeriu Akkadi*) foi usado apenas ocasionalmente” (ALSTOLA, 2020, p. 17).

¹⁸¹ Em uma batalha contra o exército do Faraó Neco, rei do Egito, que estava perto do rio Eufrates, em Carquemis, quando Nabucodonosor, rei da Babilônia, o derrotou, no quarto ano de Joaquim, filho de Josias, rei de Judá: “Preparai pequenos e grandes escudos, aproximai-vos para o combate! Selai os cavalos e montai, ó cavaleiros! Alinhai-vos, com os capacetes, afiai as lanças, vesti as couraças! Por que os vi tomados de pânico, voltando as costas? Seus guerreiros, derrotados, fugiram, sem olhar para trás. Há terror por toda parte – oráculo de Iahweh. Que o mais veloz não fuja e o mais valente não escape! Ao norte, nas margens do Eufrates, eles vacilaram e caíram. Quem era o que subia como o Nilo e como rios agitava as águas? É o Egito que subia como o Nilo e como rios agitava as águas. Ele dizia: ‘Subirei, cobrirei a terra, destruirei a cidade e os seus habitantes! Avante, cavalos! Correi a toda pressa, carros! Que os guerreiros avancem, Cuch e Fut que maneja o escudo, e os ludianos que retesam o arco!’ Este dia é, para o Senhor Iahweh dos Exércitos, um dia de vingança, para se vingar de seus adversários: a espada devora e se sacia, ela se embriaga de seu sangue. Porque é um sacrifício, para o Senhor Iahweh dos Exércitos, na terra do Norte, junto ao rio Eufrates. Sobe a Galaad e toma contigo bálsamo, virgem, filha do Egito! Em vão multiplicas os teus remédios: não há cura para ti! As nações souberam da tua desonra, a terra encheu-se do teu clamor, pois o guerreiro tropeçou contra o guerreiro e ambos caíram” (JEREMIAS 46,2-11).

Politicamente, o Império Caldeu era dominante, uma vez que colocou os demais reinos orientais em segundo plano, sobretudo após a vitória sobre o Egito saíta. Ademais, o Império Babilônico era “forte e centralizador” (JURSA, 2014, p. 125), e isso facilitou a conquista de novos territórios e a repressão de revoltas, assim como a mobilização de uma eficaz burocracia imperial. Deve-se destacar, de igual modo, que o fato de o Império Babilônico ter ascendido com tanta “rapidez” foi o fato de ter se aproveitado do “vazio” deixado pelos assírios. Algumas estruturas governamentais assírias, tal como o trato com os vassalos e o exílio da *intelligia* quando havia alguma revolta, foi herdada pelos babilônicos. Mas também havia diferenças claras. Diferentemente de um soberano assírio, que almejava construir uma imagem de conquistador territorial, os reis babilônicos almejavam serem vistos “não como conquistadores, administradores ou provedores de justiça social, mas como líderes religiosos e professores de sabedoria” (BEAULIEU, 2007, p. 142). Ou seja, em postura divergente da dos reis assírios, que deixaram para a posteridade estelas e monumentos que celebravam suas conquistas militares, os soberanos babilônicos deixaram registros de construções e reformas de templos, objetivando demonstrar sua piedade para com os deuses (cf. JURSA, 2014, p. 122).

Culturalmente, a dominação imperial era evidente, pois a Babilônia passou a exercer uma enorme influência cultural no oriente, e isso era fortalecido graças ao esplendor da cidade da Babilônia¹⁸² (cf. DONNER, 2017, p. 422). Os habitantes da cidade da Babilônia tinham orgulho sua “liberdade e seu cosmopolitismo” (LIVERANI, 2020, p. 732). A cidade era um lugar onde diferentes povos, com suas culturas e tradições heterogêneas, encontravam-se: “o Oriente Antigo tornou-se babilônico e a cidade da Babilônia tornou-se o centro do mundo conhecido de então” (DONNER, 2017, p. 427). Nesse ponto, os babilônicos também diferiam dos assírios, uma vez que o foco principal das capitais destes era apenas dirigir o império, enquanto os babilônicos transformaram sua capital em um centro cultural. Ademais, os assírios prezavam pela unificação cultural, ao passo que os babilônicos eram favoráveis a uma diversidade maior (cf. LIVERANI, 2020, p. 732).

O Império Babilônico foi responsável por um grande crescimento populacional, sobretudo na cidade da Babilônia: “Babilônia era uma das maiores cidades do mundo antigo e pode facilmente ter atingido uma população de 200.000 habitantes” (BEAULIEU, 2016, p. 2).

¹⁸² A estrutura das cidades babilônicas, sobretudo a da capital imperial, era muito singular: “É dominada pelo templo (palácio, no caso da Babilônia), isto é, por uma organização pública suprapessoal, mas que age privadamente em termos de práticas, estratégias e interesses. Além dessa presença, existem outras: corporações de artesãos, ‘casas’ comerciais e financeiras, administradores públicos. Trata-se, na verdade, de membros privilegiados das antigas categorias de ‘servos do rei’” (LIVERANI, 2020, p. 731-732).

A estabilidade política e cultural que o império concedia, assim como o aumento da prosperidade, foram alguns dos motivos que proporcionaram o aumento demográfico. Em paralelo, o aumento populacional pode ter sido favorecido também pelo alto índice de exilados que chegavam até a cidade da Babilônia e ao seu entorno (cf. BAKER, 2012, p. 917).

Assim como na política e na cultura, a economia voltou a florescer com o advento do Império Babilônico. Isso não ocorre na totalidade do império, mas em alguns pontos principais, como a Baixa Mesopotâmia. Além disso, a capital imperial também vivenciou um crescimento econômico importante: “O fato de a Babilônia ser o centro do império comporta um fluxo de recursos, fruto de taxações e de despojos de guerra, das regiões periféricas” (LIVERANI, 2020, p. 727). Com a alta taxa de recursos, somada à mão de obra disponível, o Império Babilônico se lançou em um extenso programa de construção “defensiva e cultural” (LIVERANI, 2020, p. 728)¹⁸³. Não apenas templos, mas também palácios e sofisticados sistemas de irrigação foram construídos (cf. BEAULIEU, 2016, p. 3).

Ainda no que tange à construção monumental, a Babilônia de Nabucodonosor, graças à prosperidade e estabilidade vivenciadas, foi capaz de investir grandemente no embelezamento do império, sobretudo da capital: “A beleza e majestade da cidade real de Babilônia não foi ultrapassada nos tempos antigos. A arrogante jactância de Nabucodonosor, de que ele edificara aquela grande cidade com seu poder e para a sua glória, é reconhecida como historicamente exata” (SCHULTZ, 1977, p. 224). As defesas da cidade foram melhoradas, ruas e canais foram construídos para melhorar o transporte. A avenida principal da cidade era adornada por “leões, touros e dragões feitos de coloridos tijolos esmaltados. O notável portão de Istar assinalava o impressionante acesso a essa avenida. Os tijolos usados nas construções ordinárias eram inscritos com o próprio nome de Nabucodonosor” (SCHULTZ, 1977, p. 225).

A cidade da Babilônia, assim como o império de modo geral, também prosperou consideravelmente por conta do comércio. Nabucodonosor apoiou muito a atividade comercial, sobretudo a internacional. Apesar de os babilônicos não usarem propriamente moedas, usavam círculos de prata em suas transações comerciais, assim como no pagamento de impostos e na contratação de mão de obra, o que pode ter facilitado a atividade comercial (cf. BEAULIEU,

¹⁸³ A riqueza oriunda das conquistas militares foi aplicada em melhorias para a cidade da Babilônia. Canais de irrigação e navegação e reservatórios foram construídos e atravessavam a cidade. Nabucodonosor construiu uma muralha de 18 km de extensão, e os portões das muralhas foram revestidos de luxuosos ornamentos. A cidade da Babilônia era admirável, estabelecida na margem leste do Eufrates. A religiosidade também era algo que preocupava Nabucodonosor. Durante seu reinado, a cidade da Babilônia chegou a contar com mais de mil templos, muitos deles dedicados ao deus Marduk (cf. NAKANOSE, 2022, p. 197).

2016). Os reis babilônicos também incentivaram o crescimento econômico imperial e “lançaram ambiciosos projetos hidrológicos no norte da Babilônia, notadamente na região de Sippar, que viu sua produção agrícola aumentar consideravelmente” (BEAULIEU, 2016, p. 2). Os reis também atuaram de modo interventivo na administração das ricas terras agrícolas do templo de Eanna, em Uruk, no Sul. Tudo isso proporcionou uma grande prosperidade econômica, sobretudo nos dias de Nabucodonosor.

Militarmente, o Império Babilônico era muito avançado; gozava de armas de ferro, carros e cavalaria, destinados a batalhar, “conquistar, arrecadar impostos, sufocar rebeliões, semear terrores” (NAKANOSE, 2022, p. 162). Por conta de seu poderio bélico, assim como pela sua diplomacia, o Império Babilônico não apenas recuperou os territórios dominados pela Assíria, mas também expandiu a sua dominação para diversos reinos, inclusive do Levante. Assim como os assírios, os babilônicos tinham um método para lidar com seus vassalos: (i) depois que um reino era conquistado, era elevado a grau de vassalo da Babilônia (JURSA, 2014, p. 142). Com isso, tal reino deveria oferecer ao império, regularmente, tributos¹⁸⁴, impostos e homens aptos, para reforçar o exército imperial. A historiografia classifica que, geralmente, uma vez por ano o exército babilônico marchava entre os vassalos para recolher impostos e tributos (cf. JURSA, 2014, p. 138); (ii) caso ocorresse uma rebelião por parte de um determinado vassalo, os babilônicos intervinham militarmente, derrubavam o rei que havia proposto a revolta e colocavam outro rei que fosse pró-Babilônia. Ademais, era costume, nesse segundo estágio, que os babilônicos deportassem uma parcela da elite dominante do reino revoltoso (LIVERANI, 2008, p. 243-244), para que ele ficasse ainda mais enfraquecido, além de anexarem boa parte de seu território; (iii) caso o estágio de rebelião fosse mantido, haveria uma nova e ainda mais devastadora ação militar. O restante dos grupos sociais dominantes seria deportado, a capital destruída, e o restante do território anexado à Babilônia, marcando assim o fim da independência política do reino.

O período de reinado de Nabucodonosor foi o momento de maior glória da história do Império Babilônico¹⁸⁵, que é considerado curto (612 a.C. a 539 a.C.), uma espécie de passagem

¹⁸⁴ “A tributação e o imposto eram as principais fontes de receita do Estado, enquanto o rendimento da terra do domínio real sustentava a casa real” (JURSA, 2014, p. 133). Devido à importância dos impostos e da tributação, sobretudo por parte dos reinos vassalos, para a manutenção do pesado corpo burocrático imperial, quando um pequeno reino deixava de pagar tributo, logo a Babilônia se levantava para reprimir. A partir disso, podemos conjecturar que a base para a prosperidade econômica vivenciada no centro do Império Babilônico era a exploração dos seus vassalos (cf. JURSA, 2014, p. 142).

¹⁸⁵ “Nabucodonosor transformou a Babilônia em uma exibição arquitetônica de grandeza imperial mais tarde lembrada pelos gregos em seus catálogos de maravilhas do mundo. Estes incluíam rotineiramente as muralhas defensivas da Babilônia e também seus famosos Jardins Suspensos, embora nenhuma evidência contemporânea tenha surgido de sua existência” (BEAULIEU, 2016, p. 3).

entre os assírios e os persas. Mas, apesar da pouca duração, ele impactou a história humana, bíblica e também a dos povos por eles conquistados: “Em sua morte [Nabucodonosor] em 562, a Babilônia controlava um vasto império que correspondia aproximadamente aos países modernos do Iraque, Síria, Líbano, Israel e Jordânia, com algumas extensões possíveis no sudoeste do Irã e no sudeste da Turquia” (BEAULIEU, 2016, p. 2), como vemos na Figura 10, abaixo.

Figura 10 – Extensão máxima do Império Babilônico



Fonte: NEO-BABYLONIANS (s./d.)

Malgrado a isso, o seu curto período de duração impediu que o império pudesse estabelecer suas instituições de forma mais concreta e limitou a extensão da sua influência (cf. JURSA, 2014, p. 122). Mas, tal como veremos, os babilônicos impactaram profundamente a história dos judaítas, a partir da destruição do Reino de Judá, das suas instituições políticas e religiosas e da deportação da elite intelectual para a Babilônia. Sendo assim, faz-se importante a compreensão das estruturas políticas, sociais e econômicas do Império Babilônico, porque foi essa sociedade que recebeu os deportados judaítas e foi nela que houve o desenvolvimento do pan-israelismo entre eles.

5.3 OCASO DE JUDÁ

Como visto no final do quarto capítulo, em 609 a.C., quando o rei Josias foi morto por Neco II, o Egito ainda era o grande senhor do Levante. Com a morte do rei, Judá passou por um período de crise interna. O primeiro capítulo dessa crise foi o aprisionamento e a deportação

de Joacaz, filho de Josias, por Necau II (cf. LIVERANI, 2008, p. 228). Joacaz havia sido colocado no trono pelo “povo da terra”, ou seja, os grandes proprietários de terra de Judá (cf. 2REIS 23, 31-34): “Parece que nesse caso [...] não se seguiu o tradicional princípio de sucessão; pois [...] o filho mais velho de Josias, o príncipe Eliaquim, foi preterido em favor do mais novo” (DONNER, 2017, p. 443). Supõe-se que Joacaz era antiegiptio (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 392).

Os grandes proprietários de terras, assim como os funcionários reais, eram partidários da dinastia davídica e das reformas josiânicas. Provavelmente, tais grupos viam em Joacaz aquele que daria continuidade à atividade reformista de Josias. Contudo, quando Joacaz se apresentou em Rebla para, provavelmente, renovar seu juramento de fidelidade para com Necau II, foi preso e exilado para o Egito. Um dos principais motivos para que Necau II tenha investido contra Joacaz foi o fato de o soberano egípcio ter visto o jovem rei como um “novo Josias” – ou seja, Joacaz, gozando do apoio da aristocracia rural de Judá, almejaria dar continuidade ao processo expansionista de Josias. Mas Necau II não “tolerou a autonomia do povo da terra, aristocracia judaíta, que o lançou [Joacaz] ao trono de Davi” (NAKANOSE, 2022, p. 161)¹⁸⁶.

Depois da deportação de Joacaz, Necau II, no intuito de explicitar ainda mais seu domínio sobre Judá, colocou no trono Eliacim, também filho de Josias, que teve o nome mudado para Joaquim. A mudança de nome se deu em sinal de submissão para com o Egito (cf. NAKANOSE, 2022, p. 161): “Interessante notar que é o rei egípcio quem reconhece, por meio deste novo nome, Joaquim [Jehoakim], que o deus nacional de Judá era Javé [Jeho]” (RÖMER, 2008, p. 110). Com a ascensão de Joaquim, a influência egípcia em Judá cresceu consideravelmente, porque o rei se colocou como um vassalo fiel (cf. DONNER, 2017, p. 434). A partir disso, é correto dizer que Joaquim rompeu com os grupos partidários que lutavam pela reforma de Josias (cf. ALBERTZ, 1999, p. 437). O Egito impôs a Judá um tributo de 100 talentos de prata e dez de ouro, e para levantar tal quantia, Joaquim fixou impostos de acordo com os bens dos judaítas (cf. DONNER, 2017, p. 434)

Politicamente, o reinado de Joaquim foi marcado por uma grande crise social e econômica em Judá. Os “oficiais de justiça”, que tinham servido de base para a reforma de Josias, estavam divididos frente às políticas propostas pelo novo rei. Um primeiro grupo de oficiais estava satisfeito com a política de Joaquim, disposto até mesmo a calar os grupos

¹⁸⁶ “Com isso [deportação de Joacaz para o Egito por Necau II], destroçou-se todas as esperanças de que a obra josiânica fosse levada adiante. Em Jerusalém, as pessoas tiveram de tomar conhecimento disso, não podendo fazer nada mais do que lamentar amargamente. Entre aqueles que lamentavam estava também o profeta Jeremias (22.10): ‘Não choreis o morto, nem o lastimeis; chorai amargamente aquele que sai; porque nunca mais tomará, nem verá a terra onde nasceu’” (DONNER, 2017, p. 433-434).

proféticos que fossem contra o rei (cf. Jr 26,20-24; 36,26). Um segundo grupo, representado pelos “descendentes” da família Safã, opunha-se, ainda que discretamente, às novas políticas, buscando influenciar Joaquim a retomar as reformas empreendidas por Josias (cf. ALBERTZ, 1999, p. 439).

É muito difícil determinar os limites geográficos do Reino de Judá durante o reinado de Joaquim. Donner (cf. 2017, p. 434) argumenta que, apesar da escassez de fontes, é razoável propor que os territórios israelitas arrebatados por Josias no curso de suas reformas foram tomados pelo Egito e que o território de Judá havia sido reduzido à realidade pré-josiânica. Fazendo isso, Necau II objetivava salientar seu controle sobre as antigas províncias assírias. Por outro lado, Cazelles (cf. 2008, p. 188) argumenta que é provável que Judá tenha conservado o controle sobre algumas regiões de Israel. Mas, dada a escassez de informações, qualquer conjectura sobre a continuidade, ou não, do controle de Judá sobre algumas regiões de Israel, terá de ficar apenas no campo hipotético.

A dominação de Necau II sobre Judá e sobre o Levante durou pouco tempo, pois, depois da batalha de Cerquemis, a Babilônia passou a exercer domínio sobre a Palestina, e os pequenos reinos se converteram em seus vassallos: “O rei do Egito não saiu mais de sua terra, pois o rei da Babilônia havia conquistado desde a torrente do Egito até o Eufrates, tudo o que pertencia ao rei do Egito” (2REIS 24, 7). Mesmo com a derrota para a Babilônia e a perda do controle do Levante, Necau II conseguiu impedir, em 601 a.C., a invasão babilônica do Egito. Embora enfraquecido, o Egito era um reino que gerava algum tipo de esperança nos grupos antibabilônicos, o que demonstra que havia um forte conflito de interesses entre babilônicos e egípcios (cf. NAKANOSE, 2022, p. 161). Tais conflitos, assim como os dos partidários de um ou outro lado, eram muito marcados em Judá. É nesse contexto, chamado de período de dominação babilônica, que ocorrerá o ocaso do Reino de Judá.

Apesar da ascensão babilônica, a sujeição dos pequenos reinos, sobretudo os levantinos, não foi uma tarefa fácil para Nabucodonosor. Fizeram-se necessárias várias campanhas militares para subjugar esses reinos que, com a queda Assíria, aproveitaram para expandir seus domínios territoriais, o que também foi o caso do Reino de Judá (LIVERANI, 2020, p. 720). Nabucodonosor se preocupava não apenas em garantir a vassalagem dos pequenos reinos levantinos, mas também desejava afastar qualquer influência egípcia da região que pudesse fazer emergir uma revolta generalizada.

Para Judá, a situação política internacional no final do século VII a.C. era a seguinte: olhando para o Norte, visualizava-se a ascensão do Império Babilônico, que havia se tornado o novo senhor do Levante; olhando para o Sul, via-se o Egito, que, apesar de derrotado, ainda er

uma peça importante na conjuntura internacional em uma possível revolta contra a Babilônia: “Era do interesse do Egito desestabilizar o domínio babilônico na Palestina, e as campanhas militares anuais de Nabucodonosor no oeste sugerem que a Babilônia experimentou dificuldades para consolidar seu poder na região” (ALSTOLA, 2020, p. 12). A partir disso, formaram-se em Judá dois grupos políticos, que, por razões didáticas, chamaremos de partidos. O primeiro era um partido pró-egípcio, que estava governando Judá desde a ascensão de Joaquim (cf. CAZELLES, 2008). Esse grupo era favorável à submissão judaíta para com o Egito, e não a Babilônia. O segundo grupo político era pró-caldeu, ou seja, diante da rápida emergência babilônica, pregava que a sobrevivência de Judá dependia da subserviência para com ela (cf. LIVERANI, 2008, p. 230).

O Rei Joaquim, em 605 a.C., deixou de pagar tributo ao Egito e passou a pagar para a Babilônia, o que fez Judá se tornar um reino vassalo babilônico. Judá foi fiel à Babilônia durante três anos (cf. 2REIS 24, 1). Nesse período, Joaquim, apesar da crise interna, explorou o povo de Judá para manter suas regalias. “O rei reformou e embelezou o seu próprio palácio, explorando a força de trabalho e reprimindo as revoltas da população com a brutalidade de seu exército.” (NAKANOSE, 2022, p. 163). O exército judaíta era mobilizado principalmente para arrecadar tributos e mão de obra, além de reprimir revoltas.

Porém, após esse período, em 601 a.C., Joaquim se rebelou. Tal ato pode ter sido inflamado pela ambição egípcia de ainda lutar pela hegemonia na Palestina; com isso, os egípcios poderiam ter oferecido ajuda militar caso Judá se rebelasse (cf. DONNER, 2017, p. 435). Em outra visão, a decisão de Joaquim de se rebelar contra a Babilônia pode ter como pano de fundo a derrota de Nabucodonosor para Necaú II, que, entre 601 a.C. e 600 a.C., chegou a marchar no sul da Palestina: “Os egípcios controlaram novamente, por um breve tempo, o sul do Levante” (RÖMER, 2008, p. 110). Essa derrota pode ter parecido ao partido pró-egípcio em Judá a demonstração necessária de que o Egito estava prestes a reviver os dias de glória. Isso, por sua vez, pode ter incitado Joaquim a se revoltar contra a Babilônia (cf. NAKANOSE, 2022, p.164)¹⁸⁷. Joaquim se aproveitou da repentina oportunidade para se rebelar contra a dominação babilônica e regressar à egípcia (cf. CAZELLES, 2008, p. 189):

¹⁸⁷ O profeta Jeremias se colocou contrário à rebelião contra a Babilônia, pois sabia a profundidade dos danos que se abateriam sobre Judá em um eventual conflito: “Então a palavra de Iahweh foi dirigida a Jeremias, depois que o rei queimara o rolo com as palavras escritas por Baruc, ditadas por Jeremias: ‘Toma outro rolo, escreve nele todas as palavras que estavam no primeiro rolo, que Joaquim, rei de Judá, queimou. Contra Joaquim, rei de Judá, dirás: Assim disse Iahweh. Tu queimaste este rolo, dizendo: Por que escreveu nele? Certamente o rei da Babilônia virá, saqueará esta terra e dela fará desaparecer homens e animais?’ Por isso assim disse Iahweh contra Joaquim, rei de Judá. Ele não terá mais ninguém para

Mas com referência ao inverno de 601-600 a.C., [...] [registra-se] uma campanha [babilônica] fracassada contra o Egito, que sob Necau II, havia avançado até o sul da Palestina. Isso nutre a suspeita de que o rompimento de Jeoaquim [Joaquim] com a Babilônia tenha ocorrido [...] quando a derrota de Nabucodonosor II diante do Egito sinalizou um sinal de fraqueza do império babilônico. (DONNER, 2017, p. 435)

Com base nisso, podemos conjecturar que Judá viu na momentânea derrota babilônica uma oportunidade. Mas isso só ocorreu porque os babilônicos, naquele momento, estavam preocupados em manter o domínio no resto do império (cf. NAKONSE, 2022, p. 164). A revolta de Judá, num primeiro momento, não gerou nenhuma reação babilônica; mas, em 598 a.C., tropas caldeias marcharam sobre Jerusalém, e Joaquin, filho de Joaquim – morto antes da chegada babilônica, apesar de ter resistido durante três meses (cf. 2Reis 24, 8) – cede voluntariamente ante à invasão babilônica, impedindo a destruição de Judá: “[O partido pró-egípcio] de Jerusalém entrou em pânico, e seus apelos desesperados por ajuda militar de Necau contra os babilônicos apenas enfatizaram sua vulnerabilidade política para os tempos terríveis que estavam por vir” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 393).

A partir de então, Judá passou ao segundo estágio de dominação babilônica, tendo seu território reduzido e parte de sua população deportada. A aristocracia, a corte judaíta, alguns artesãos e o rei Joaquin¹⁸⁸ foram levados cativos¹⁸⁹ para a Babilônia, e os tesouros do Templo e do Palácio de Jerusalém foram saqueados (cf. LIVERANI, 2008, p.233)¹⁹⁰. Dentro da

sentar-se no trono de Davi, e seu cadáver ficará exposto ao calor do dia e ao frio da noite. Eu castigarei nele, na sua descendência e nos seus servos as suas faltas; atrairei sobre eles, sobre os habitantes de Jerusalém e os homens de Judá toda a desgraça que lhes anunciei sem que me escutasse” (JEREMIAS, 3627-31).

¹⁸⁸ “Apesar da entrega voluntária da cidade, o jovem rei é deportado para a Babilônia, indo com ele parte da corte e da elite. Lá os membros da corte primeiramente receberam tratamento honroso, como está descrito em inscrições cuneiformes do tempo em torno do ano 592, que atestam a entrega de óleo a ‘Joaquim, rei de Judá’ e outras pessoas de sua proximidade [...] 2Rs 25,27 informa que, no ano da subida ao trono do rei Evil Merodac, o rei Joaquin é solto da prisão e é novamente admitido à mesa real. Nesse meio tempo, ele deve ter perdido seu antigo status honroso [...] em consequência do fracassado levante de Sedecias ou como consequência do assassinato de Godolias por membros da casa davídica” (KESSLER, 2010, p. 154-55).

¹⁸⁹ “No entanto, é verdade que a destruição de Jerusalém afetou mais as elites deportadas do que a população rural e os mais pobres. As elites (especialmente os funcionários reais) haviam sido separados de suas fontes de poder” (RÖMER, 2008, p. 112).

¹⁹⁰ “Nabucodonosor levou todos os tesouros do Templo de Iahweh e os tesouros do palácio real e quebrou todos os objetos de ouro que Salomão, rei de Israel, havia fabricado para o Templo de Iahweh, como Iahweh o havia anunciado. Levou para o cativo Jerusalém inteira, todos os dignitários e todos os notáveis, ou seja, dez mil exilados, e todos os ferreiros e artífices; só deixou a população mais pobre da terra. Deportou Joaquin para Babilônia; também deportou de Jerusalém para Babilônia a mãe do rei, suas mulheres, seus eunucos e os nobres da terra. Todos os homens valentes, em número de sete mil, os

cronologia bíblica, isso é chamado de “primeira deportação”¹⁹¹. Tal situação está descrita na crônica babilônica:

No sétimo ano, no mês de Kislev, o rei Akkad preparou as suas tropas, e marchou para terra de Hatti, e montou um cerco contra a cidade de Judá e no segundo dia do mês de Adar tomou a cidade e capturou o rei. Ele indicou um novo rei à sua própria escolha, exigiu pesado tributo, e o trouxe para a Babilônia. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 394).

Em 597 a.C., Nabucodonosor pôs o terceiro filho de Josias, Matatias, que adotou o nome de Sedecias, no trono de Judá. Sedecias nada mais era que um fantoche nas mãos babilônicas e, por causa disso, não gozava de apoio por parte da população de Judá (cf. DONNER, 2017, p. 439), que esperava pela volta de Joaquin (cf. Jr 28, 1-4). Mais que um rei, Sedecias deve ser visto como uma espécie de governador, pois além de ter um território reduzido, não dispunha de um exército forte. Mesmo exilado, Joaquin contava com o apoio dos poderosos proprietários rurais e também dos sacerdotes, que o consideravam o legítimo governante de Judá (cf. NAKANOSE, 2022, p. 165).

Nos dias do reinado de Sedecias, havia um forte debate interno sobre quais escolhas políticas deveriam ser tomadas naquele momento. Havia, pelo menos, três grupos atuando na esfera política judaíta: 1) o grupo filocaldeu, que advogava em prol da submissão de Judá perante a Babilônia, levando em conta que a rebelião dos dias de Joaquim havia sido muito custosa; 2) o grupo pró-egípcio, que preferia a submissão ao Egito à submissão à Babilônia, acreditando que, em caso de rebelião por parte de Judá, os egípcios viriam a seu favor; 3) o grupo antibabilônico, que defendia a rebelião contra a metrópole, apegando-se na confiança em Iahweh, que não permitiria que o reino de Judá fosse destruído (cf. LIVERANI, 2008, p. 237)¹⁹². O profeta Jeremias não pertencia a nenhum desses grupos. Para ele, a intervenção

ferreiros e os artífices, em número de mil, e todos os homens capazes de empunhar armas, foram conduzidos para o exílio de Babilônia pelo rei de Babilônia. E em lugar de Joaquin o rei de Babilônia constituiu rei a seu tio Matanias, cujo nome mudou para Sedecias” (2REIS, 24,13-17).

¹⁹¹ Houve um conflito interno entre a elite de Judá que foi exilada na primeira deportação e aquela que ficou na terra, uma vez que a primeira deportação significou uma ruptura. Tal conflito pode ser resumido na seguinte passagem: “Eles [elite deportada] estão longe de Iahweh. A nós [elite que permaneceu] foi dada a terra como possessão” (EZEQUIEL 11,15). Ou seja, os que permaneceram tomaram posse das terras dos que foram. Isso causou grande conflito (cf. KESSLER, 2010, p. 158).

¹⁹² De forma um pouco mais suscinta, Albertz (cf. 1999, p. 443-444) define que, nos dias de Sedecias, havia duas tendências políticas muito claras em Judá: a primeira era uma tendência política “nacionalista”, que não estava satisfeita com o pesado jugo imposto pelos babilônicos e desejava retornar à submissão para com o Egito, pois esta seria mais “leve”; a segunda era a postura pró-babilônica, representada por remanescentes dos partidários pró-reforma josiânica, como a família Safã.

caldeia e a consequente destruição de Jerusalém eram inevitáveis frente aos muitos pecados dos judaítas (cf. LIVERANI, 2008, p. 238)¹⁹³. Porém, Jeremias considerava que a revolta contra a Babilônia seria desastrosa, uma vez que ela “anteciparia” a destruição que estava por vir.

O reino de Judá agonizava sob Sedecias, e os dias de glória experimentados nos reinos de Ezequias, antes da revolta, com Manassés e Josias haviam ficado para trás. A condição de submissão, somada aos pesados tributos, fazia com que qualquer possibilidade de florescimento econômico ficasse inviável. A *intelligia*, assim como boa parte da mão de obra especializada de Judá, foi levada para a Babilônia por Nabucodonosor¹⁹⁴, o que dificultava ainda mais a situação econômica e social do reino. “[Sedecias] tinha de tratar de achar novos funcionários e formar uma nova classe alta que sustentasse o Estado” (DONNER, 2017, p. 439). Isso revela o quanto o reino de Judá estava, nos dias de Sedecias, desorganizado socialmente. A frase “Iahweh não nos vê, Iahweh abandonou a terra” (EZEQUIEL 8,12) reflete bem o ânimo social em Judá. O sentimento era o de que Iahweh havia abandonado o reino e ido para a Babilônia junto com os primeiros exilados (cf. DONNER, 2017, p. 440).

Sedecias reinou nove anos em Jerusalém (598 a.C., a 589 a.C.) como vassalo babilônico, pois sabia que qualquer tentativa de revolta seria fatal para Judá. Mas, com o advento de Psamético II, sucessor de Necau II, no Egito, houve um renascimento do sentimento antibabilônico nos pequenos reinos levantinos, sobretudo em Edom, Moab, Tiro e Sidônia (cf. JEREMIAS 27,3)¹⁹⁵. Esses reinos cogitavam formar uma aliança contra a Babilônia. Por sua

Isso demonstra como o debate político sobre qual posição deveria ser tomada por Judá frente à Babilônia e o Egito estava acalorado no início do século VI a.C.

¹⁹³ “E eu mesmo combatarei contra vós com mão estendida e com braço forte, com ira, com furor e com grande indignação. Eu ferirei os habitantes desta cidade, homens e animais, com uma grande peste, e eles morrerão. Depois disto – oráculo de Iahweh – entregarei Sedecias, rei de Judá, seus servos, o povo e aqueles, nesta cidade, que escaparem da peste, da espada e da fome, nas mãos de Nabucodonosor, rei da Babilônia, nas mãos de seus inimigos e nas mãos daqueles que procuram a sua vida; ele os passará ao fio da espada, não os poupará, não terá pena, não terá compaixão” (JEREMIAS 21,5-7).

¹⁹⁴ “Nabucodonosor se vangloria de que todas as regiões e povos do seu império participaram das obras de construção do zigurate Etemenanki e de seu Palácio Sul, mas isso pode implicar o pagamento de impostos e tributos em vez de trabalhos concretos de corveia na Babilônia. De qualquer forma, listas de racionamento da Babilônia atestam que profissionais estrangeiros e realezas exiladas viviam na capital e eram mantidas pela administração do estado. [...] Reis 24: 14–16 também apoia a visão de que a Babilônia praticou deportações seletivas, já que a realeza e os artesãos da Judeia são explicitamente mencionados entre as pessoas transferidas de Jerusalém para a Babilônia. Embora o processo de deportação não possa ser reconstruído em detalhes, muito pode dito sobre as práticas de reassentamento de deportados e sobre sua organização em estruturas administrativas” (ALSTOLA, 2020, p. 254).

¹⁹⁵ “Psammetichus II (595-589 a.C.) ascendeu ao trono e sua expedição para Núbia em 593 a.C. foi um sucesso militar retumbante [...] podemos supor que sua expedição à costa fenícia um ano depois impressionou ainda mais os reinos da região e contribuiu para a crença exagerada na capacidade dos egípcios de retornar a uma posição de poder na região. A política externa ativista de Psammetichus gerou o pacto antibabilônico entre os reis de Edom, Moabe, Amon, Tiro, Sidom e Judá relatados na

vez, Psamético II estava mais preocupado com assuntos internos e não voltou suas energias para o Levante. Com isso, a aliança não se formou, porque só poderia prosperar com o apoio egípcio. Sedecias enviou então emissários à Babilônia, com o objetivo de salientar a Nabucodonosor sua subserviência para com o império (cf. JEREMIAS 51,59).

Apesar de ter sido colocado no trono pelos babilônicos, Sedecias tendia ao grupo que advogava pela rebelião contra a Babilônia a partir da crença de que o Egito viria ao seu socorro. Por volta de 589 a.C., o sucessor de Psamético II, Hofra, “retomou uma política ativa do Egito no corredor siro-palestinense, e agitou novamente os pequenos reinos da Palestina” (NAKANOSE, 2022, p. 167). Com a promessa de apoio por parte dos egípcios, Sedecias decidiu-se então pela rebelião, e isso gerou a ação rápida de Nabucodonosor, que, “com as forças babilônicas avançou pela zona rural, fazendo as cidades de Judá caírem uma a uma” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 395). Nabucodonosor estava decidido a elevar Judá ao terceiro nível do estágio de vassalagem, ou seja, a capitulação total (cf. DONNER, 2017, p. 441). “Diante de um Egito perigoso, Nabucodonosor quis aniquilar qualquer foco de revolta e resistência em Judá, uma pequena nação localizada na fronteira com o Egito” (NAKANOSE, 2022, p. 169).

Os babilônicos avançaram pela zona rural de Judá e as pequenas cidades foram caindo repetidamente. Na região da Safelá, os babilônicos capitularam as cidades de Azeca e Laquis, importantes centros urbanos de Judá. Também essas cidades caíram frente à dominação babilônica. Uma carta de oficiais de postos avançados, presente nos óstracos de Laquis, relata não só a queda de Azeca, mas também os últimos dias de Laquis:

Que Javé permita que, meu senhor, ouça justamente agora notícias aprazíveis!
E agora: de acordo com tudo o que, meu senhor, ordenou, teu servo fez: anotei na taboinha tudo exatamente como [t]u me ordenaste. E se, meu senhor, [me] ordenou em relação a Beth-Harrapid – lá não existe (mais) viv'alma!! E eu - teu servo – não posso mandar a teste[munha hoje] para lá, só quando amanhecer novamente. E [meu senhor] deve saber que estamos atentos às sinalizações de Laquis, de acordo com todos os sinais que, meu senhor, dá, pois não podemos ver Azeca. (DONNER, 2017, p. 441-442)

Diante do avanço babilônico, havia em Jerusalém um sentimento de derrotismo¹⁹⁶, pois sabia-se que não seria possível resistir ao ataque caldeu. Por volta de 588 a.C., Jerusalém foi

profecia de Jeremias [...]. Este pacto não poderia ter se desenvolvido sem apoio egípcio” (LIPSCHITS, 2005, p. 63-64).

¹⁹⁶ “Vinte e um cacos de cerâmica, com inscrições, informam sobre o episódio do combate [Babilônia contra Judá] [...] são chamados de óstracos de Laquis [...] os defensores queixam-se amargamente do

sitiada por Nabucodonosor. Mesmo nessa situação, a capital judaíta ainda resistiu por muito tempo – dois anos –, apesar das graves condições de carestia. Jerusalém estava isolada das demais regiões de Judá. Até houve uma tentativa de socorro por parte do Egito, que buscou salvar Judá do ocaso (cf. JEREMIAS 37,6-10), mas tal socorro logo foi reprimido pelos babilônicos (cf. NAKANOSE, 2022, p. 168). Já antes do assédio, Sedecias buscou mobilizar todas as forças que tinha disponíveis para a batalha contra a Babilônia. Por isso, libertou todos os escravos (cf. JEREMIAS 34,8-10). Mas isso foi momentâneo, porque, devido às duras condições em que a cidade de Jerusalém se encontrava, diversas pessoas livres caíram em estado de escravidão por dívida (cf. LIVERANI, 2008, p. 240).

Depois desse período, em 587 a.C., Sedecias tentou fugir, mas foi capturado e levado à presença de Nabucodonosor, que matou seus filhos diante dele, o cegou e levou conduziu para a Babilônia (cf. LIVERANI, 2008, p. 240). A cidade ainda resistiu por alguns meses, mas logo capitulou frente aos babilônicos, que a invadiram e queimaram “o templo de Iahweh, o palácio real e todas as casas de Jerusalém” (2 REIS 25, 9). A população urbana foi deportada, mas os camponeses que viviam nas planícies foram deixados em seus lugares (cf. LIVERANI, 2008, p. 241). O reino de Judá conhece seu fim: “A população urbana e o resto da classe alta, na medida que ainda existiam, foram colocados em marcha para a Babilônia, aumentando o número de exilados de 598/7” (DONNER, 2017, p. 443).

Existe um grande debate historiográfico acerca do número de deportados. Para a deportação de 598 a.C., o texto contido em 2Reis 24, 14-16 fala de dez mil membros da corte e mais um número impreciso de artesãos. O livro de Jeremias 52, 28-30 fala de três mil pessoas na deportação de 598. Em 587 a.C., fala-se sobre 832 pessoas e mais 745 alguns anos depois, somando 4.600 ao todo. Porém, os números registrados no livro de Jeremias parecem ser mais confiáveis (cf. RÖMER, 2016, p. 206)¹⁹⁷.

fato de existir gente em Jerusalém que mina a força de defesa do país (nº 6, linhas 5-7): ‘E eis que as palavras dos [superiores ?] não são boas [antes] paralizam tuas [?] mãos [e] [fazem esmo]recer as mãos dos h[omens]’” Isso refere-se a pessimistas e derrotistas civis da espécie do profeta Jeremias, a quem, de fato, altos funcionários em Jerusalém fizeram acusações bem semelhantes” (DONNER, 2017, p. 441-442). A partir desse trecho dos óstracos de Laquis, podemos perceber que era forte o sentimento de pessimismo oriundo dos grupos políticos que tinham consciência de que a resistência contra a Babilônia era inútil – afinal, Judá, mesmo antes da guerra, já estava decadente. Ademais, tais grupos sabiam que o apoio egípcio não chegaria e, se chegasse, seria inútil.

¹⁹⁷ Alstola (2020, p. 14) tem um outro ponto de vista referente ao número de deportados: “As revoltas da Judéia contra a Babilônia levaram a duas conquistas de Jerusalém e a duas deportações para a Babilônia, a primeira no reinado de Joaquim em 597 e a segunda no reinado de Zedequias, talvez em 587 ou 586. As operações militares babilônicas levaram a um sério colapso populacional em Judá, mas as deportações foram apenas um fator contribuinte. Uma estimativa aproximada de 10.000 deportados parece ser plausível, dado o número de judeus atestados na Babilônia no século VI”.

Diferentemente do feito pelos assírios, não há registros de que os babilônicos tenham transportado pessoas de outras regiões para a Palestina para ocuparem o lugar dos judaítas (cf. LIVERANI, 2008, p. 243). Os babilônicos pareciam ter como objetivo principal “abandonar” a terra conquistada em um verdadeiro estado de degradação política, cultural e social (cf. LIVERANI, 2008, p. 244). A arqueologia parece indicar que Judá, depois da investida de Nabucodonosor, experimentou uma grande crise demográfica. Os assentamentos caem de 115 para 41, ou seja, dois terços (cf. LIVERANI, 2008, p. 247; LIPSCHITS, 2011, p. 79). A população geral de Judá teria sido reduzida de 100.000 para 40.000 depois da investida babilônica, já que houve uma grande queda populacional, oriunda da destruição, das deportações e das fugas (cf. RÖMER, 2016, p. 206; ALSTOLA, 2020, p. 14):

[There] is agreement between the biblical description of the days of the destruction and the archaeological indications. The Babylonians dealt a harsh blow to the kingdom of Judah, the harshest blow in the history of the kingdom. They destroyed Jerusalem, as well as many of the urban, military, economic, and administrative centers. They deported the king and all the religious, economic, social, and political elite, and Judah lost its independence. (LIPSCHITS, 2011, p. 78)¹⁹⁸

A partir dessa citação, vemos que o impacto babilônico foi catastrófico para a sociedade de Judá. O ocaso do reino simbolizou uma ruptura profunda na História de Israel e Judá, uma vez que, com sua queda, Israel, que já havia caído em 722 a.C., e Judá, em 587 a.C., ambos deixaram de existir. Desse modo, tal ruptura pode ser percebida a partir de quatro pontos principais: (i) com a queda do reino de Judá, os judaítas perderam definitivamente sua autonomia até o tempo dos Macabeus, posto que Judá se tornou província das grandes potências que dominaram a região posteriormente; (ii) a dinastia davídica nunca mais se sentou no trono de Judá. O fim da dinastia, politicamente falando, abriu espaço para que, posteriormente, surgisse uma esperança messiânica de que um filho de Davi reinaria de novo sobre Israel¹⁹⁹;

¹⁹⁸ “Há concordância entre a descrição bíblica dos dias da destruição e as indicações arqueológicas. Os babilônios desferiram um duro golpe no Reino de Judá, o golpe mais duro da história do reino. Eles destruíram Jerusalém, assim como muitos dos centros urbanos, militares, econômicos e administrativos. Deportaram o rei e toda a elite religiosa, econômica, social e política, e Judá perdeu sua independência.”

¹⁹⁹ “Com isso terminou a existência do reino do Sul, Judá. Com isso terminou também o epílogo pós-josiânico da monarquia no trono de Davi. Depois de um escasso meio milênio de existência, a monarquia esgotara seu papel. Entretanto, de modo algum desapareceu completamente. Permaneceu viva nas esperanças que desde sempre já se haviam associado a ela e que certamente também haviam sido nutridas pelos profetas pré-exílicos. Os grandes investimentos de Javé na monarquia davídica não poderiam ter sido totalmente em vão” (DONNER, 2017, p. 444). A esperança de reunificação de Israel e Judá a partir do governo dos daviditas está sintetizada na seguinte profecia de Ezequiel: “Assim diz o

(iii) os babilônicos destruíram os símbolos reinóis judaítas mais significativos: o Templo de Jerusalém, o palácio real e a cidade de Jerusalém. O templo e a cidade serão reconstruídos posteriormente, mas sua queda e destruição representou um abalo cultural muito forte para os judaítas; (iv) uma parcela da população foi levada cativa para a Babilônia, enquanto boa parte da população rural foi deixada em Judá (cf. SCHMIDT, 2004, p. 32). Isso sem dúvida promoveu uma grande mudança na região, como mostra Liverani (2008, p. 248)

Esse mundo do Levante, mundo rico e próspero, vivo e original, foi posto em crise pelo avanço imperial: primeiro os assírios, depois os babilônicos intervieram com força na área, estimulados sem dúvida pelas ideologias expansionistas e totalitárias, mas atraídos também de modo concreto pelo prestígio cultural e econômico da região. Com repetitiva alternância, antes estabelecendo relações comerciais, depois impondo tributos, enfim, conquistaram e anexaram, destruíram e deportaram. Se a intervenção imperial em sua primeira fase produziu efeitos positivos, introduzindo as economias locais em mais amplos círculos regionais, na segunda fase, foi absolutamente desastrosa. Assim, na diversidade de suas estratégias de controle e exploração, os assírios e babilônicos quebraram de fato o crescimento demográfico, quer a capilar utilização do território, quer a originalidade criativa e cultural em geral”. (LIVERANI, 2008, p. 248)

Judá se tornou uma província babilônica que tinha como sede a cidade de Mispa (Masfa) (NAKANOSE, 2022, p. 178). Para comandar a província, os babilônicos deixaram um governador que tinha a função de controlar a terra devastada de Judá. Diferentemente daquilo que se poderia esperar, os babilônicos não deixaram um mesopotâmico na administração de Judá, mas escolheram o judaíta Godolias, neto de Safã, para ser o governador. “É provável que Nabucodonosor e seus oficiais como Nabuzardã tenham conhecido a existência e a atividade do grupo pró-Babilônia, e a família de Godolias pertencia a esse grupo” (NAKANOSE, 2022, p. 170).

Senhor Iahweh: ‘Eis que vou tomar os filhos de Israel dentre as nações para as quais foram levados, e reuni-los-ei de todos os povos e os reconduzirei para a sua terra, e farei deles uma só nação na terra, nos montes de Israel, e haverá um só rei para todos eles. Já não constituirão duas nações, nem tornarão a dividir-se em dois reinos [...] O meu servo Davi será rei sobre eles, e haverá um só pastor para todos, e andarão de acordo com as minhas normas e guardarão os meus estatutos e os praticarão. Habitarão na terra que dei ao meu servo Jacó, terra em que habitaram os vossos pais. Nela habitarão eles, os seus filhos e os filhos dos seus filhos para sempre, e Davi, o meu servo, será o seu príncipe para sempre” (EZEQUIEL, 37,21-25). Podemos ver nessa profecia que havia entre os exilados um forte sentimento pan-israelita de união entre Israel e Judá, pois não haveria mais dois reinos, e sim apenas um, que seria governado pelos daviditas.

O centro administrativo de Judá passou de Jerusalém para Mispa (Masfa), na região de Benjamin²⁰⁰, já que “houve uma notável continuidade de povoamento na região de Benjamin ao norte de Jerusalém” (ALSTOLA, 2020, p. 12). Isso ocorreu pelo fato de a região ser mais próxima da província babilônica da *Samerina* e também pelo fato de Jerusalém estar em réguas. Ademais, é possível supor que, mesmo antes da queda de Jerusalém, Benjamin já estava sendo preparada para receber o centro administrativo, por ser uma região próspera em produção agrícola²⁰¹. Além disso, a população de Judá estava se refugiando no local durante o ataque babilônico (cf. JEREMIAS 37,11-21). Por fim, cabe salientar que, enquanto as cidades fortificadas de Judá foram arrasadas, o território de Benjamin (Betel, Gibeon, Masfa etc.) foi preservado pelos babilônicos (cf. LIPSCHITS, 1999, p. 155-190): “O império necessitava de um grupo aliado e do produto agrícola para manter seu representante e o exército diante da ameaça do Egito” (NAKANOSE, 2022, p. 170).

Godolias tinha como principal objetivo reconstruir Judá, não mais como reino independente, mas como território pertencente à Babilônia. Para isso, buscou distribuir terras para os agricultores que tinham sido deixados em Judá, a salvo do exílio. A terra que outrora pertencia às elites que foram exiladas foi entregue aos camponeses que haviam permanecido.

O tempo do domínio babilônico sobre Judá é um tempo em que aqueles que durante a monarquia concentraram muitas propriedades agora as perderam parcial ou totalmente. Estas terras são apropriadas por aqueles que em outros tempos as perderam para os poderosos, mas também babilônicos e membros de outros povos se apropriaram da terra [...] há um descolamento de relações de propriedade, que determinará fundamentalmente a situação de conflito do período persa. (KESSLER, 2010, p. 160).

Graças a tais medidas, com o tempo, a produção nessas terras começou a prosperar. Porém, Godolias foi morto por um grupo antibabilônico ligado à dinastia davídica, que tinha como líder um homem chamado Ismael (cf. DONNER, 2017, p. 443-44). Tal grupo não estava satisfeito com a ideia de que a terra de Judá seria reconstruída por um governador indicado pelos babilônicos e que havia adotado como política a distribuição de terras para os

²⁰⁰ “A importância de Benjamin e Masfa [Mispa] talvez também tenha feito ressurgir certas tradições relativas a Saul, originário de Benjamin, que alguns queriam favorecer em detrimento da linhagem davídica” (RÖMER, 2016, p. 207).

²⁰¹ A historiografia especializada em Mesopotâmia tem caracterizado, nos últimos anos, que havia um claro contraste na forma como os assírios e os babilônicos concebiam suas províncias. Enquanto os assírios estavam interessados em investir nas províncias, os babilônicos as deixavam em estado de degradação quase total, pouco se preocupando em investir (cf. LIVERANI, 2008, p. 244). Mas, sobretudo no que tange ao Levante, os babilônicos compreenderam a importância que essa região tinha para o império (cf. BEAULIEU, 2020, p. 15). Isso ocorreu pelo desejo dos babilônicos de manter no Levante uma região que servisse como tampão entre eles e os egípcios.

camponeses: “Ismael conseguiu fugir para Amon, apesar da perseguição feroz dos oficiais de Godolias e seus homens. Com medo da represaria da Babilônia, um pequeno grupo [...] fugiu para o Egito” (NAKANOSE, 2022, p. 171)²⁰². Os babilônicos, para reprimir o assassinato de Godolias, efetuaram a terceira deportação (cf. JEREMIAS, 52,30), sobre a qual não sabemos muito. Provavelmente, os babilônicos colocaram outro governador no lugar de Godolias (cf. RÖMER, 2016, p. 207).

Como já mencionado, de modo distinto dos assírios, os babilônicos não se preocuparam em transferir para a terra de Judá pessoas de outras regiões para tomar o lugar dos judaítas deportados. Seu intuito era apenas deixar a terra em um estado de abandono e destruição social, pois, tal como os assírios, os babilônicos usavam práticas violentas como estratégia de dominação. Os babilônicos não se lançaram apenas sobre “as autoridades militares ou civis [...], mas também [contra] os dignatários religiosos, como o sumo sacerdote” (NAKANOSE, 2022, p. 172). Toda a sociedade judaíta sofreu muito com as incursões babilônicas.

Apesar da pouca informação sobre o status jurídico e administrativo de Judá depois da conquista babilônica, sobretudo após a morte de Godolias, é possível que a divisão da província tenha ficado a seguinte: os altiplanos de Judá, conquistados por Josias, podem ter sido anexados pela província de Samaria; a região da Safelá, rica e próspera, teria sido designada para a província de Ashdod (cf. LIVERANI, 2008, p. 247); a região de Galaad, a noroeste de Amon, foi invadida por amonitas (NAKANOSE, 2022, p. 177); a região sul de Judá, depois do ocaso, foi invadida por tribos árabes e edomitas, que se aproveitaram da destruição imposta pelos babilônicos (cf. RÖMER, 2016, p. 206). A animosidade entre judaítas e edomitas pode ter suas raízes nesse episódio: “Exulta, alegre-te, filha de Edom, habitante da terra de Us! A ti também será passado o cálice, e embriagada descobrirás tua nudez” (LAMENTAÇÕES 4,21). É provável que os edomitas tenham apoiado os babilônicos e oferecido tropas a eles. Como

²⁰² De acordo com Jeremias 44,1, havia no Egito algumas regiões onde havia judaítas, tais como Magdol, Táfnis, Nor e Patros. Alguns judaítas podem ter sido assentados ali como colonos militares. Vale destacar que o Egito sempre foi visto com bons olhos para ser um local de refúgio para israelitas e judaítas quando eles se sentiam em perigo. Por ocasião da invasão assíria, por exemplo, alguns habitantes de Betel foram para o Egito. O fluxo de israelitas e judaítas no Egito gerou a criação de uma colônia judaíta em Elefantina. Em 550 a.C., um grupo de judaítas se estabeleceu em Elefantina, que era uma ilha do Nilo cujo formato lembrava a cabeça de um elefante. A região foi ocupada por judaítas que não só mantiveram sua cultura e religião, como também fundaram um templo (cf. NAKANOSE, 2022, p. 193-194). Distanciando-se da ortodoxia da Jerusalém pós-josiânica, o templo de Elefantina era local de culto a outros deuses; houve um verdadeiro sincretismo entre judaítas e egípcios. A colônia de Elefantina surgiu nos anos finais da monarquia em Judá (cf. KESSLER, 2010, p. 166). Diferentemente das deportações babilônicas, as deportações para o Egito eram voluntárias e efetuadas por soldados e comerciantes: “Os que foram para o Egito ali construíram sua existência e viam o Egito como sua nova pátria” (KESSLER, 2010, p. 167).

recompensa, a Babilônia ter-lhes-ia concedido livre acesso não só à região do Negev, mas também ao sul de Judá (cf. LIVERANI, 2008, p. 245)²⁰³.

5.4 OS REMANESCENTES

“Assim, Judá foi exilado para longe de sua terra” (2REIS, 25,21). A leitura do texto citado dá a impressão de que a totalidade dos judaítas foi levada para a Babilônia, mas esse quadro não condiz com a realidade histórica, porque a maioria dos habitantes de Judá “continuou a levar suas vidas em seus lugares nativos” (COGGINS, 1995, p. 160). Apesar da destruição imposta pela Babilônia, Judá não ficou completamente despovoado (cf. ARNOLD; WILLIAMSON, 2008, p. 483):

Precisamos contar com uma remoção forçada da nobreza, funcionários do estado, sacerdotes, oficiais do exército e artesãos, os quais provavelmente constituíam não mais do que 5% da população total. Isso deixou uma colônia judaica considerável em Judá, que foi despojada da sua liderança de alto nível. (GOTTWALD, 1998, p. 301).

Como já dito, era costume de a Babilônia deportar a elite social e política, objetivando desestruturar qualquer resistência entre a população. Com isso, “os camponeses e o zé-povinho permaneceram na terra e provavelmente foram encarregados pelos babilônicos de cultivar os campos dos deportados” (RÖMER, 2008, p. 111). Aqueles que permaneceram na terra de Judá eram “trabalhadores das vinhas e pequenos lavradores” (JEREMIAS 52,16), ou seja, o estrato social mais subalterno de Judá. Depois da queda do reino, coube à população se adequar ao novo modo de vida, a partir da dominação babilônica. “Não há detalhes na descrição bíblica

²⁰³ A literatura bíblica, tal como veremos, convencionalmente, relaciona o ocaso de Judá à ira de Iahweh contra seu povo pecador. Provavelmente, essa era a interpretação dada pelos núcleos judaítas ligados à escola deuteronomista. Porém, uma parcela da população de Judá que, apesar da reforma de Josias, não abandonou suas convecções religiosas, atribuiu o colapso reinol a uma punição da pela rainha do céu (Asherá), pelo fato de eles terem lhe deixado de oferecer tributos: “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” (JEREMIAS, 44,16-19). A passagem demonstra que havia uma tradição de ofertar culto e oferendas à Rainha do Céu, e isso que isso era feito não apenas pela população geral, mas também pelos reis de Judá. Quando isso cessou, veio o ocaso. Ou seja, o agente punitivo, de acordo com essa linha interpretativa, não seria Iahweh, mas Asherá (cf. SMITH, 2006, p. 101). Em suma, apesar da linha interpretativa “oficial”, havia outras visões religiosas coletivas sobre os motivos que teriam levado Judá à ruína.

sobre quantas pessoas permaneceram em Judá após a destruição de Jerusalém. Como o foco da descrição é a deportação do povo de Jerusalém, é razoável supor que o ‘remanescente’ fazia parte da população rural, principalmente nas regiões ao redor da cidade [Jerusalém]” (LIPSCHITS, 2011, p. 76).

Era interessante para a Babilônia ter no território de Judá pessoas que lhe fossem fiéis por conta da constante ameaça egípcia. Ademais, o império necessitava de produtos agrícolas para manter seus exércitos na região. Por isso a presença dos remanescentes era tão importante (cf. NAKANOSE, 2022, p. 188). A Babilônia, diferentemente da Assíria, permitiu certa autonomia na organização local (cf. NAKANOSE, 2022, p. 189) e isso possibilitou aos camponeses se reorganizarem a partir de seus clãs, tribos e aldeias. No quesito religioso, tal como vimos, o perfil popular rural judaíta não era condizente com a ortodoxia deuteronomista, já que essas pessoas cultuavam os tradicionais deuses cananeus como Baal e Asherá, assim como os ancestrais mortos (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p.333). Tais práticas religiosas, sobretudo durante os governos de Ezequias e Josias, foram reprimidas. Mas, com o ocaso da monarquia, “os camponeses [...] [poderiam voltar] à religiosidade popular [...] os cultos as divindades nos locais altos, como Baal, e Asherá, junto com Javé, os necromantes, adivinhos, os deuses domésticos etc. reapareceram. Nesse momento, ressurgiram os cultos no santuário de Betel” (NAKANOSE, 2022, p. 189-90). Os camponeses que permaneceram em Judá passaram a ser chamados de “povos da terra” (*‘am hã’ āres*)²⁰⁴. No tempo da monarquia, esse termo era atribuído aos grandes proprietários de terra de Judá (cf. LIVERANI, 2008, p. 317).

Os grupos remanescentes que permaneceram na terra de Judá tomaram posse das propriedades agrícolas daqueles que tinham sido deportados: “E os pobres da terra, que nada tinham, Nabuzardã deixou alguns em Judá e lhes deu naquele dia vinhas e campos” (JEREMIAS 39,10). Isso gerou grandes dificuldades sociais durante o período persa. Ademais, esse grupo se considerava como o “verdadeiro Israel”, interpretando que os levados para a Babilônia teriam sido punidos por Iahweh e que seu afastamento purificaria a terra (cf. LIVERANI, 2008, p. 276). Mas isso gerou um conflito, pois aqueles que foram para a Babilônia

²⁰⁴ Os líderes de Judá em Jerusalém que sobreviveram à conquista da cidade e não estavam entre os executados foram enviados para o exílio. Membros da família real, cortesãos, administradores, chefes de clãs, os ricos, sacerdotes de alto escalão e artesãos habilidosos fizeram a jornada para a Babilônia. Eram os *‘am haggla*, “o povo do exílio”, considerados pelo cronista, Jeremias (24:1-10), e por Ezequiel (33:23-29) como os descendentes legítimos do povo da aliança. Eles estavam em contenda durante e após o exílio com os *‘am hã’ āres* (“povo da terra”), que ficaram para trás e se misturaram com aqueles que migraram para o país (PERDUE e CARTER, 2015, p. 78).

consideravam a si mesmos como o “verdadeiro Israel”, e não aqueles que tinham ficado em Judá (cf. LIVERANI, 2020, p. 556).

Os indivíduos que ficaram em Judá deixaram pouco registro da forma como interpretaram a queda do reino e das suas expectativas para o futuro, mas sabemos que foram profundamente influenciados pelas tradições religiosas de Benjamin, que era o coração político de Judá no período babilônico, tal como veremos posteriormente. Porém, os que foram para a Babilônia, os grupos sociais mais ricos, não só nos deixaram um vasto material sobre a forma como interpretaram a queda de Judá, mas também sobre como passaram a interpretar a si próprios e à sua divindade: “[Aqueles que foram para o exílio] eram peritos em escrever e produzir ideologia; produziram o ‘mito da terra vazia’ e a ideia de que Javé havia abandonado Judá para acompanhá-los no exílio. Consideravam-se, portanto, o ‘verdadeiro Israel’ (RÖMER, 2008, p. 111).

5.5 GÔLĀH

A população exilada na Babilônia, os *gôlāh*²⁰⁵, representava a *intelligia* de Judá, e, por conta de sua característica *intelectualizada*, parte dela não teve um tratamento demasiadamente severo entre os babilônicos. Os deportados gozavam de uma “liberdade vigiada” e, com isso, puderam estabelecer uma espécie de estrutura invisível que não estava pautada no governo, mas sim na identidade sociocultural (cf. LIVERANI, 2008, p. 269). Isso fez com que os deportados babilônicos tivessem uma forte coesão entre si, o que é perceptível a partir da manutenção da onomástica hebraica²⁰⁶, que era sinal de uma consciência identitária. Era-lhes permitido fazer reuniões e participar da vida comunitária (cf. EZEQUIEL 8, 1). Além disso, os grupos exilados viviam como súditos fiéis do soberano babilônico, e a sua condição submissa fez com que o conhecimento intelectual e técnico de que já gozavam em Judá fosse ainda mais aprimorado em uma sociedade avançada e cosmopolita como era a babilônica: “Com o passar do tempo,

²⁰⁵ “Termo usado para os exilados babilônicos que se instalaram no país da deportação” (RÖMER, 2016, p. 208). As narrativas bíblicas e extrabíblicas sobre o período exílico, sobretudo no que tange à permanência dos judaítas na Babilônia, são breves, e os detalhes do dia a dia dos exilados é desconhecido. Por mais que o texto do profeta Ezequiel o situe no exílio, suas páginas contêm poucas informações sobre o período, porque se focam na apostasia de Israel e Judá e no castigo de Iahweh. Ou seja, muito do que dispomos do período exílico, sobretudo a partir dos profetas, é altamente teológico, como já foi indicado no debate historiográfico anterior: “O aparente vazio de informações é, por assim dizer, programático, pois permite pôr em evidência a suspensão da história de Yahweh com seu povo” (REDE, 2019, p. 2).

²⁰⁶ Os componentes da corte e da família real de Joaquim tiveram de adotar nomes babilônicos como Sheshbassar e Zerubabel (cf. LIVERANI, 2008, p. 270).

muitos judaítas entraram no comércio e no serviço público, se enriqueceram e permaneceram na Babilônia” (cf. NAKANOSE, 2022, p. 200)²⁰⁷.

Não podemos estabelecer com precisão as localidades que foram ocupadas pelos judaítas deportados, mas os textos bíblicos nos fornecem algumas informações sobre seu destino: “Tel- Aviv, junto ao Rio Cobar (Ez 3,15), provavelmente na Babilônia central [...], Tel Mela, Tel-Harsa, Querub, Adon e Emer (Esd 2,59), Casfia (Esd 8,17) [...] [Havia também uma cidade] chamada Al-Yahûdû [...] Esse nome corresponde ao que se encontra numa crônica babilônica para designar Jerusalém” (RÖMER, 2016, p. 207-208)²⁰⁸. Al-Yahûdû seria uma “nova Jerusalém” que foi fundada pelos judaítas que estavam na Babilônia, o que demonstra como tais grupos mantiveram sua identidade.

Mesmo com essas ressalvas, os judaítas deportados sofreram não apenas com o desenraizamento, mas também com a perda de seus status de nobres, o que pode ter proporcionado um sentimento de humilhação social (cf. ALBERTZ, 2003, p. 98). Levando isso em consideração, a maior parte dos deportados, num primeiro momento, sonhava com o retorno para Judá e a volta de Joaquin para o trono, já que ele era reconhecido como rei legítimo²⁰⁹. Mesmo enquanto Judá ainda não havia caído e Sedecias reinava, o rei legítimo de Judá era considerado por muitos como sendo Joaquin. O profeta Ezequiel, já na primeira deportação, juntamente com os sacerdotes, anciãos e proprietários de terras, se empenhou para manter uma

²⁰⁷ Ainda sobre as condições de vida e trabalho dos judaítas na Babilônia, apesar de lhes ter sido permitido viver em comunidades étnicas, a vida da maioria das pessoas era considerada “desagradável”: “os exilados não eram escravos imperiais obrigados a se envolver em um estado de trabalho físico permanente; ainda assim, eles ainda eram forçados a trabalhar em projetos ocasionalmente [...] pelo menos alguns cativos judeus se tornaram trabalhadores, bem como artesãos para projetos reais e do templo. Esta situação teria continuado durante todo o período de seu cativeiro sob a hegemonia babilônica” (PERDUE e CARTER, 2015, p. 79). À medida que os anos foram passando, contudo, essas condições melhoraram para alguns: “A maioria deles foi membro de grupos ocupacionais simples, que se dedicam à agricultura, à criação de pecuária, ou pesca, mas alguns foram capazes de subir para posições mais [altas] (por exemplo, como especialistas em irrigação)” (ALBERTZ, 2003, p. 102).

²⁰⁸ Como dito anteriormente, gozamos de poucas fontes bíblicas e extrabíblicas sobre a estadia dos judaítas na Babilônia. Mas, os documentos Al-Yahûdû podem ajudar o historiador a compreender de forma mais profunda a forma como os judaítas deportados se organizavam no exílio: “os novos documentos de Al-Yahudu oferecem um potencial triplo, pelo menos: suprem uma lacuna de informações de quase um século; deslocam o foco da elite, da corte e da realeza para a população ordinária; por fim, permitem ampliar o leque de questões historiográficas, sobretudo as concernentes à vida socioeconômica” (REDE, 2019, p. 5).

²⁰⁹ Carroll (1998) discorre longamente em seu artigo sobre os filhos de judaítas que nasceram na Babilônia. Seriam eles judaítas ou babilônicos? Por mais que fossem judaítas no sentido cultural ou religioso, eram babilônicos no sentido de terem nascido na Babilônia. Alguns componentes desses grupos consideravam a Babilônia o seu lar, e o único laço que tinham para com Judá era emocional. A partir disso, pode-se concluir que “a maioria dos judaítas ‘semilivres’ (da segunda ou terceira geração do grupo de Joaquin) nascidos na Babilônia não tem o desejo de retornar para a ‘Terra Prometida’, abandonado uma posição socioeconômica garantida” (NAKANOSE, 2022, p. 200).

unidade entre o povo na Babilônia centrada na pessoa do rei Joaquin (cf. NAKANOSE, 2022, p. 200):

É claro, todavia, que a “casa de Davi!” tinha mantido prestígio régio na comunidade dos sobreviventes (*gōlāh*), que repunham nela a esperança de uma retomada nacional que tradicionalmente não sabia conceber outro modo senão de forma monárquica, e que agora parecia previsto de unir Judá e Israel. (LIVERANI, 2008, p. 268)

Podemos, com isso, perceber o quanto havia entre os judaítas uma preocupação, em um primeiro momento, com a manutenção da monarquia e da casa davídica, que, a essa altura, era concebida como a cabeça de uma sociedade pan-israelita que comportaria israelitas e judaítas em um só povo. A formação de uma consciência pan-israelita vinha tomando força desde o século VIII a.C., e durante o Exílio Babilônico, que foi um momento de forte reflexão sobre a consciência identitária e cultural, essa percepção ideológica é aprofundada, tal como veremos posteriormente.

Como já mencionado, havia certos dirigentes do povo na Babilônia que, junto da família real, lutavam por manter uma certa coesão social e cultural entre os judaítas deportados, pois uma característica importante da deportação babilônica era que, diferentemente da assíria²¹⁰, os babilônicos não buscavam misturar várias populações, embora fosse permitido que os grupos exilados mantivessem sua identidade cultural:

Em substância, as deportações assírias foram tremendamente eficazes em cancelar a identidade nacional, tanto que a sorte dos deportados assírios jamais terá notícia alguma [...] as deportações babilônicas, porém, não conseguiram extinguir o sentido de autoidentificação dos deportados, que poderão, se quiserem, reconstruir a própria identidade individual, até mesmo etnopolítica, religiosa e comportamental. (LIVERANI, 2008, p. 244)

Além do acesso ao comércio e do aprimoramento das faculdades intelectivas, uma parte da população exilada na Babilônia se ocupava como colonos agrícolas, graças à necessidade de mão de obra do império caldeu (cf. LIVERANI, 2008, p. 270). Apesar de a “lei” corrente no Oriente Próximo Antigo ser que as populações conquistadas se convertessem em escravos, isso

²¹⁰ “Sucessora imperial dos assírios, a Babilônia praticou um modelo de deportação diferente, unidirecional, que conservava a unidade dos grupos populacionais, deslocando-os, sobretudo, para regiões da própria Babilônia a serem repovoadas, tornando-se produtivas e tributárias do palácio. Al-Yahudu é um exemplo típico, resultante da conquista de Judá por Nabucodonosor II, em 597-587 a.C.” (REDE, 2019, p. 6).

não ocorreu com os judaítas que foram para a Babilônia: “Como ocorreu com várias outras populações, o grupo de deportados não se diluiu em uma massa escravizada uniforme cuja existência resumia-se a trabalhos forçados e a uma produção inteiramente apropriada pelos conquistadores” (REDE, 2019, p. 8). Ou seja, os exilados na Babilônia não eram livres e nem escravos, mas eram pessoas dependentes da coroa.

Os judaítas estavam alocados em regiões férteis onde poderiam desenvolver agricultura. Provavelmente, eles estavam presentes em terras da coroa²¹¹ de onde poderiam tirar lucros e repassar uma parte aos babilônicos (cf. ALBERTZ, 2003, p. 100). Em outras palavras, aos exilados era permitido ganhar o seu sustento da forma como pudessem: “No início do período exílico, a esmagadora maioria dos judeus exilados parecem ter se engajado na agricultura patrocinada pelo Estado” (ALBERTZ, 2003, p. 101). Tal realidade parece estar expressa na orientação do profeta Jeremias para os deportados na Babilônia:

Construí casas e habitai, plantai pomares e comei seus frutos, casai-vos e gerai filhos e filhas. Ocupai-vos em casas vossos filhos e em dar vossas filhas em casamento para que tenham filhos e filhas; multiplicai-vos, ai não diminuais! Preocupai-vos com a prosperidade da cidade para onde eu vos deportei e intercedei por ela junto ao Senhor, porque da sua prosperidade depende a vossa. (JEREMIAS, 29, 5-7).

O conselho dado pelo profeta exprime a decisão das lideranças da *gôlāh* de colaborar com os babilônicos, buscando manter a autonomia relativa que tinham (cf. LIVERANI, 2008, p. 271). Mas, para a aristocracia judaíta que teve de trabalhar, as tarefas do campo devem ter sido insuportáveis, o que pode ter colaborado para o sentimento demasiadamente negativo que foi se formando em torno do exílio. Ainda assim, a situação dos deportados não era de escravidão ou de carestia. Portanto, conclui-se que “as tribulações que afligem os exilados babilônicos foram principalmente políticas, psicológicas e religiosas” (ALBERTZ, 2003, p. 102).

²¹¹ “Contrastam também com a vida de corte da família real e dos dignitários aprisionados no palácio da capital. Como em outros casos, e seguindo um sistema de ‘enfeudamento’ já consolidado, a parcela majoritária dos deportados ordinários foi instalada em terras irrigáveis sob controle da coroa e, rapidamente, reorganizou sua vida material e social cultivando tamareiras e, sobretudo, campos agrícolas. O pagamento de tributo e a prestação de serviços, militares ou não, por cada família que recebera um lote de terra eram elementos inerentes à nova condição, mas estão longe de serem os únicos. Paralelamente, os judaítas organizaram suas próprias atividades, adaptando-se a uma agricultura e a um sistema de irrigação fluvial completamente distintos das culturas arbustivas que conheciam na Palestina, negociando mercadorias, fazendo empréstimos, sublocando seus lotes em troca de pagamentos, vendendo ou alugando bois para aragem, associando-se e casando-se entre eles, com outros deportados e com babilônios, reorganizando seus cultos e festividades” (REDE, 2019, p. 7).

Politicamente, os judaítas estavam descontentes por não estarem sendo governados pelo rei Joaquin, que também estava no exílio. Psicologicamente, havia um sentimento de desamparo diante da catástrofe que havia se abatido sobre Judá. A aristocracia que foi para o exílio também estava descontente por ter tido suas propriedades “roubadas”. Isso representou uma perda imensurável do seu *capital econômico*, no que tange aos seus bens pessoais, terras e animais; também foi uma perda a partir do seu *capital cultural*, pois essas pessoas foram afastadas do “centro” de sua cultura intestina, que era Judá; de igual modo, uma perda de *capital social*, porque as relações sociais existentes em Judá se desintegraram; e, por fim, uma perda de *capital simbólico*, pois o prestígio de antes caiu por terra (cf. REDE, 2019, p. 10). Religiosamente, os judaítas também estavam abatidos pelo sentimento da derrota e do abandono de Iahweh. Em relação a este último ponto, retornaremos adiante.

Mesmo com a manutenção da sua cultura, os exilados tiveram de adotar alguns elementos novos, como o uso do aramaico – o hebraico foi conservado como língua litúrgica – e dos nomes dos meses babilônicos, como Nisan, Iyar e Sivan. Mas isso em nada feriu a autoconsciência étnica e religiosa da comunidade exílica. A *gôlāh* se cercou, nesse período, de valores tradicionais que consolidavam o sentimento de pertencimento étnico, “tais como circuncisão, páscoa, rituais e leis alimentares” (RÖMER, 2016, p. 29).

Para conservar e consolidar a tradição étnica judaíta, muitas famílias preservaram genealogias que mostravam sua pertença às tribos de Israel. A religiosidade também foi relevante nesse momento, uma vez que a reunião no sábado (cf. CAZELLES, 2008, p. 203) servia como um importante elo comunitário em torno das tradições autóctones. Isso propiciou a formação de uma “escola religiosa que, mais tarde, se transformará na sinagoga, substitui[ndo] o templo; ali, o povo se reunia para uma forma simples de adoração” (FOHRER, 2015, p. 405). Isso foi possível pelo fato de que os babilônicos não perseguiram as comunidades que adoravam deuses diferentes dos seus, nem as obrigavam a prestar culto às suas divindades (cf. PERDUE e CARTER, 2015, p. 79). Diante disso, a consciência ideológica permaneceu viva entre aqueles que haviam sido exilados (cf. DONNER, 2017, p. 449).

Mesmo com alguns judaítas tendo mantendo sua consciência ideológica, de todo modo eles ainda tinham que lidar com a nova situação que lhes era imposta, sobretudo no que tangia à religião: “o deus babilônico Marduc parecia mais poderoso que Iahweh, porque tinha conquistado Judá por meio dos babilônicos” (FOHRER, 2015, p. 404). Isso pode ter gerado uma grande crise ideológica entre os judaítas deportados, sobretudo naqueles que haviam sido partidários das reformas de Josias. A partir disso, diversas ideologias foram construídas para, de algum modo, darem sentido à queda de Judá perante a Babilônia (cf. RÖMER, 2016, p. 208).

A interpretação mais recorrente, dada principalmente pelos deuteronomistas²¹², foi a de que a Babilônia tinha sido usada por Iahweh para punir os pecados de Judá: “a escola deuteronomista tinha então formulado uma trajetória com base nas sequências alternativas pacto-transgressão-punição e pacto-observância-prosperidade” (LIVERANI, 2008, p. 282).

Sob essa lógica, o exílio seria a consequência natural de um longo caminho de desobediências: “O próprio Javé provocou a invasão dos babilônicos (2Rs 24,3 e 20) a fim de punir Judá por venerar outras divindades” (cf. RÖMER, 2008, p. 116). Ou seja, não teria sido Marduk a derrotar Iahweh. Então, não bastava apenas manter a consciência ideológica; era necessário também responder, com base nas tradições de Judá, os questionamentos que o tempo presente lhes impunha: “O desafio não era apenas o da deportação, mas também resistir a um vasto império com uma tradição cultural avançada em forma de literatura, arquitetura, poder militar, desenvolvimento econômico e símbolos religiosos” (PERDUE e CARTER, 2015, p. 81).

5.6 PAN-ISRAELISMO NO EXÍLIO BABILÔNICO

Anteriormente, versamos sobre a forma como a preservação cultural, por parte dos judaítas deportados, foi um fator determinante para a manutenção étnica e religiosa daqueles que foram para a Babilônia. Uma forma de solidificar ainda mais esse processo de conservação cultural por parte da *intelligia* deportada em Babilônia foi o enraizamento e a cristalização da concepção pan-israelita entre os deportados como uma maneira de reforçar com maior intensidade suas raízes étnicas e culturais. Isso ocorreu de dois modos: 1) a partir do provável contato entre judaítas e descendentes israelitas que estavam na Mesopotâmia; 2) por meio da utilização do termo “Israel” nos textos escritos durante o período exílico, salientando o processo de integração, iniciado durante o período josiânico, de Judá e Israel a partir da utilização do termo Israel como designação comum.

²¹² Thomas Römer (2008, p. 114-115) argumentou que diversos grupos sociais e políticos buscaram reinterpretar a queda de Judá. Segundo ele, houve três tipos de atitude: a profética, a sacerdotal e a mandarínica. A atitude profética considerava a crise imposta pelos babilônicos como o início de uma nova era. Muitas vezes, as pessoas que tomaram essa atitude estavam à margem da sociedade e viam na catástrofe uma oportunidade para recomeçar. A atitude sacerdotal, por outro lado, buscava um novo começo a partir do retorno às bases religiosas que fundamentavam a sociedade. Por fim, a atitude mandarínica buscou construir uma narrativa “histórica” que descrevesse o que levou Judá ao ocaso. Nesse último grupo se encontravam os aristocratas e funcionários judaítas que queriam manter seus privilégios, ou seja, os deuteronomistas.

A historiografia classifica que durante o exílio judaíta na Babilônia, provavelmente, houve um contato entre os núcleos de deportados judaítas e os remanescentes das comunidades samarianas²¹³ que haviam sido levados pela Assíria em 722 a.C. Esse contato aprofundou ainda mais as relações culturais pan-israelitas entre judaítas e israelitas:

Certamente, alguns grupos, seja dos deportados assírios, seja de emigrados voluntários dos decênios anteriores, devem ter estado em contato com o núcleo “forte” dos exilados judeus do grupo régio, e, de resto, um componente ex-israelita (do norte, não judeu) devia estar presente também nos grupos sacerdotais e de escribas deportados pelos caldeus. Ao fechamento em relação aos estranhos junta-se, com efeito, a formação da unidade pan-israelita [...] ao conceber a visão de uma reconquista comum às duas estirpes, ao fundar o mito da conquista sobre a ação das doze tribos todas juntas, ao assumir a tradição setentrional da “casa de Jacó” como referência comum”. (LIVERANI, 2008, p. 270)

Levando isso em consideração, podemos perceber como o encontro entre esses grupos foi fundamental para que houvesse uma solidificação mais intensa entre as culturas israelitas e judaítas. Como já visto, a *gôlāh* babilônica estava empenhada em produzir e fortalecer o seu aparato cultural para responder aos desafios que a realidade exílica lhe impunha. As tradições israelitas podem ter servido para embasar ainda mais tais pretensões, sobretudo no que tange à tradição de Josué²¹⁴, que parecia dar aos exilados, judaítas e israelitas, esperança de que

²¹³ Assim como os judaítas no século VI a.C., os israelitas também foram exilados na Mesopotâmia no século VIII a.C., por ocasião da investida assíria contra Israel. Um ponto que merece destaque é que, nesse momento histórico, não apenas israelitas foram exilados pelos assírios em 722 a.C., mas também alguns judaítas, e isso se deu quando Senaquerib suprimiu a revolta de Ezequias em 704 a.C. e levou cativos alguns judaítas para a Assíria: “um espaço de dez a quinze anos separa a deportação de samarianos e judaítas. E, pelo visto, ambos os grupos foram reassentados para os mesmos lugares” (KAEFER, 2020, p. 400). Graças à proximidade temporal e, provavelmente, geográfica entre os exílios, é razoável supor que houve um processo de integração cultural pan-israelita, durante o exílio de Israel na Assíria, entre judaítas e israelitas (cf. KAEFER, 2020, p. 404). Porém, a falta de fontes bíblicas e extrabíblicas sobre o período dificultam o detalhamento sobre tal processo de integração. Outro ponto que merece atenção é que, diferentemente daquilo que a historiografia geralmente postula, os israelitas (também chamados de samarianos) não perderam a sua identidade étnica quando foram para o exílio na Assíria: “Inclusive, dadas as suas habilidades específicas e a probabilidade de reassentamentos por unidades familiares, parece que, pelo menos em tese, os samarianos na Assíria tiveram condições de rever o seu passado e elaborar memórias tal como geralmente se afirma em relação à elite judaíta transferida para a Babilônia no início do séc. VI AEC” (TOSELI, 2020, p. 331). Assim, é possível que, posteriormente, grupos israelitas, que em certo grau ainda mantinham as tradições autóctones de Israel, tenham tido contato com o “núcleo forte” de judaítas deportados do século VI a.C., na Babilônia, o que colaboraria para o processo de fortalecimento cultural, étnico e religioso da Golah por meio de tradições pan-israelitas.

²¹⁴ A edição exílica do texto deuteronomista da conquista de Josué tinha como objetivo principal legitimar os anseios dos exilados que desejavam voltar para sua terra e reaver suas terras que haviam sido perdidas: “O relato apresenta a ideia de que os ‘israelitas’ são legítimos proprietários da terra, já

voltariam e conquistariam sua terra natal. Também a tradição de Jacó certamente serviu para demonstrar a pertença étnica daquele grupo: “Em Is 40-66, o conceito Israel/Jacó já é uma menção a uma única entidade conjunta. Judá é apenas uma referência geográfica” (KAEFER, 2020, p. 404)²¹⁵.

Se não houvesse uma proximidade cultural entre israelitas e judaítas, sobretudo no que tange à adoção por parte desses últimos do conceito de Israel e da tradição de Jacó, seria impensável que o nome Jacó fosse citado tantas vezes no segundo Isaías: “O nome ‘Jacó’ ocorre pelo menos 40 vezes em Isaías, mas está especialmente concentrado nos capítulos 40-55 (22 vezes). Este é um fenômeno totalmente inesperado em um poeta supostamente exilado entre os ‘sionistas’ e se dirigindo a eles” (DAVIES, 2005, p. 10). Em Isaías 48,1 diz-se: “Ouvi isto, vós da casa de Jacó, vós que sois chamado pelo nome de Israel, que brotastes das águas de Judá”. Vemos aqui um texto em que Israel, Judá e Jacó são intercalados, o que mostra como a comunidade exílica passou a fazer uso da tradição de Jacó durante o período babilônico.

Nesse sentido, durante o exílio, graças ao processo de integração entre as comunidades israelitas e judaítas, a percepção por parte dos judaítas de que faziam parte de um Pan-Israel, que condensava israelitas e judaítas, ficou ainda mais evidente. O termo “Israel”²¹⁶ ganhou uma conotação religiosa e étnica para denominar aqueles que faziam parte dos filhos de Jacó. Por isso, seria inconcebível chamar Iahweh, a partir desse momento histórico, de “Deus de Judá”,

que Javé a entregou a eles expulsando os outros povos” (RÖMER, 2008, p. 134). Ou seja, a tradição de Josué foi usada com o objetivo de fazer uma espécie de segregação entre a comunidade que foi deportada, que se considerava como o verdadeiro Israel, e os “povos da terra” que haviam ficado no território de Judá.

²¹⁵ Para muitos estudiosos, a verdadeira transição no significado do termo Israel é evidente no crescimento cumulativo desse livro profético [Segundo Isaías] em particular [...] [isso parece indicar] pistas sobre a mudança de significado do termo Israel e sua eventual aplicação a Judá (KNOPPERS, 2011, p. 47).

²¹⁶ “[O emprego do termo Israel foi usado por] Judá como o único remanescente sobrevivente da antiga grande nação (durante o tempo da restauração, como refletido em Esdras e Neemias). Neste último contexto, pelo menos, fica claro que a designação não se destinava a ser aplicada a uma entidade nacional, mas sim a um povo, restituído a terras ancestrais na província persa de Judá (Yehud). Mesmo em textos que representam tempos anteriores, parece que a ideologia ou conceito de Israel como uma auto-identificação foi amarrado mais à etnia (uma cultura/religião compartilhada e herança genealógica de um ancestral comum, Jacó/Israel) do que a quaisquer fronteiras políticas/geográficas” (cf. ARNOLD e WILLIAMSON, 2008, p. 512). Por mais que a linha interpretativa dos autores citados anteriormente seja um pouco distinta da apresentada ao longo do presente trabalho, consideramos importante a contribuição de ambas as visões, sobretudo no que tange ao reconhecimento de que o uso do nome Israel para os judaítas, com Josias, mas sobretudo no Exílio Babilônico (e também no pós-exílio), não tinha uma intencionalidade de demarcar fronteiras geográficas, mas sim fronteiras étnicas e culturais.

pois o termo “Judá” não era abrangente. Mas, ao denominá-lo como “deus de Israel”, passava-se a abranger toda a comunidade pan-israelita (cf. KESSLER, 2010, p. 212)²¹⁷.

Durante o período exílico, pensava-se em uma (re)união entre Israel e Judá, o que formaria uma comunidade e um povo verdadeiramente israelita: “pensa-se não na reconstituição de um ‘Israel’ específico no norte, mas sim em um Pan-Israel unido sob o domínio judaíta” (KESSLER, 2010, p. 162). O contato vivenciado durante o período exílico na Babilônia fez com que a *gôlāh* se sentisse determinada a recriar, ideologicamente, o projeto iniciado por Josias, cujas raízes na verdade estão em Jeroboão II. Eles desejavam colocar em prática o ideal do Reino Unido de Israel, que seria governado a partir dos judaítas, mas condensaria em seu seio israelitas e judaítas. No início do Exílio Babilônico, se pegarmos o texto do profeta Ezequiel, havia uma distinção entre os anciãos de Judá (cf. EZEQUIEL 8,1.17) e os anciãos de Israel (cf. EZEQUIEL 8,11-12; 14,1; 20). Porém, na medida que o tempo foi passando, as distinções entre os dois grupos foi desaparecendo, uma vez que houve um processo de integração entre as tradições israelitas e judaítas e vigorou apenas o termo “anciãos de Israel” (cf. KAEFER, 2020, p. 404). A releitura histórica pan-israelita no exílio reforçou a identidade “nacional”²¹⁸, suas tradições e cultura; todavia, acrescentou um novo elemento: por conta da diáspora israelita, presente não apenas na Babilônia, Israel assumirá a “vocação” de conduzir todos os israelitas e judaítas:

Após o fim do reino do Norte, Judá adotou o termo [Israel], aplicando-o a si mesmo; com o fim do reino de Judá, o termo foi apropriado pela *golah* [...] os que retomaram da *golah* para Yhud se autodenominavam como Israel, transformando a palavra, de nome nacional, para designativo religioso. (ZABATIERO, 2013, p. 56)

Podemos, com isso, dizer que o ponto forte do pan-israelismo no período exílico foi reforçar o processo de simbiose cultural, religioso e de tradições entre Israel e Judá que já havia sido iniciado anteriormente, e isso fica claro com a adoção do termo Israel pelos exilados.

²¹⁷ “A Sociologia da religião interessou-se [...] pela função social da religião e das ideias religiosas no sentido de legitimar as estruturas e instituições de uma sociedade [...] A religião é parte do empenho de uma sociedade em dar sentido a sua experiência de mundo” (NICHOLSON, 1986, p. 192 apud COGGINS, 1995, p.171). A partir disso, vemos como a tradição de Jacó e o pan-israelismo como um todo foram importantes para fundamentar o ideal cultural e religioso da *Golah*.

²¹⁸ “As identidades nacionais são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós sabemos o que significa ser ‘inglês’ devido ao modo como a ‘inglesidade’ [*englishness*] veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural [...] Uma nação é uma comunidade simbólica, e é isso que explica seu ‘poder’ para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (HALL, 2005, p. 49).

Coube ao período exílico solidificar e ampliar o uso do termo Israel pelos judaítas deportados, como uma forma de salientar a sua pertença étnica, cultural e religiosa. Isto é, por mais que durante o reinado de Josias os judaítas passassem a se considerar Israel, isso foi confirmado e reforçado no período exílico, só que agora tal situação ganhou um novo contorno: não era mais para se “aproveitar” da herança de Israel ou para legitimar a conquista territorial, como fora nos tempos de Jeroboão II e Josias. Agora, no exílio, a adoção do termo Israel ganhava uma conotação de consolidação da identidade cultural judaíta em um momento de profunda crise²¹⁹.

O processo de “israelização” de Judá no período exílico é evidente, e isso pode ser percebido no fato de que, por exemplo, no livro de Ezequiel o termo “Judá” raramente é mencionado: na maioria das vezes em que o autor quer se referir a Judá, emprega o termo “Israel” (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 62): “A literatura parece confirmar que o processo de israelização [completo] se deu no exílio” (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 63). Com tal constatação, não queremos dizer que a sociedade judaíta, durante o período josiânico, já não era “israelizada”, uma vez que, como demonstramos, já com Ezequias e sobretudo com Josias, houve não só uma simbiose demográfica entre as duas populações, mas também uma simbiose cultural. Mas esse processo foi retomado e corroborado no período exílico, principalmente porque os grupos deuteronomistas, como vimos, ali atuaram como a vanguarda cultural, tomando as rédeas do processo de reorganização e preservação da identidade judaíta. Esse grupo era partidário de Josias e suas reformas, ou seja, estava embebido do sentimento de criação de uma ideologia pan-israelita e via no exílio a oportunidade e até mesmo a necessidade de retomar esse projeto.

Por mais que os judaítas, a partir de Ezequias e Josias, tenham passado a se considerar Israel, ainda havia um sentimento de certa distinção entre os dois reinos, e o processo de simbiose entre as tradições israelitas e judaítas foi freado por ocasião da morte de Josias em 609 a.C., já que os soberanos que o sucederam tiveram que lidar com a agressividade externa – ora do Egito, ora da Babilônia –, não gozando da “liberdade” que fora experimentada por Josias para dar prosseguimento às pretensões pan-israelitas. Porém, isso muda no Exílio Babilônico, pois ali os judaítas adquiriram “liberdade” para se organizarem em suas próprias comunidades; como resultado, puderam, em grande medida incentivados pelos deuteronomistas, reinterpretar sua história. Isso fez toda a distinção ainda existente entre Israel e Judá cair por terra, e “Israel”

²¹⁹ “As práticas que visam reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição, por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade (CHARTIER, 1990, p. 23).

passou a designar, plenamente, israelitas e judaítas. A comunidade exílica, no que tange ao emprego do termo Israel para agremiar israelitas e judaítas, levou a cabo aquilo que Josias, por conta de sua morte, não conseguiu concluir: Israel deixou definitivamente de se referir apenas aos israelitas habitantes do antigo Reino de Israel e passou a designar a comunidade pan-israelita de israelitas e judaítas:

In prophetic literature we can see the development of the biblical concept of »Israel«. This process started around the end of the state of Israel in 720 BCE, when Israelite refugees came to Judah. Their cultural knowledge and their political and demographic importance had increasing influence on the society of 7th-century Judah. For a century »Israel« was a term for these compatriots who lived alongside the native Judaeans residents. In the Babylonian exile of Judah any distinction was abandoned in the biblical literature. Now »Israel« became a religious term including Israelite and Judaeans people. (Isa. 40ff) (SCHÜTTE, 2012, p. 72)²²⁰

Durante a existência dos reinos de Israel e Judá, percebemos que o ímpeto da ideologia pan-israelita era político. Via de regra, o ideário de integração entre israelitas e judaítas foi usado para legitimar a conquista territorial de Israel para com Judá, no reinado de Jeroboão II, e de Judá para com os territórios que haviam pertencido a Israel, no reinado de Josias. Mas, no Exílio Babilônico, como já não existia mais nenhum dos dois reinos, os aspectos étnicos, culturais e religiosos da ideologia pan-israelita foram trabalhados de outra maneira, visando a servir a comunidade exílica, como meio de preservação e manutenção da sua própria identidade. Então, podemos dizer que o Exílio Babilônico fortaleceu o impulso já existente em Judá de integração entre as tradições israelitas e judaítas: “Não sem trauma, Israel tinha se transformado de um conceito nacional e político num conceito cultural e religioso” (WILLIAMSON, 1995, p. 156). Qualquer distinção ainda existente entre Israel e Judá foi suprimida para que houvesse uma verdadeira integração pan-israelita (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 71). Judá se tornou “plenamente” Israel e, diferentemente do que aconteceu quando a reforma josiânica foi interrompida, o ímpeto de construção ideológica pan-israelita continuou no pós-exílio: “[Com o Exílio Babilônico] chega ao fim efetivo uma era histórico-identitária de Judá e Israel e dá-se início a uma nova era histórica de Judá (Yhud, para os persas [posteriormente]), que assume o

²²⁰ “Na literatura profética, podemos ver o desenvolvimento do conceito bíblico de ‘Israel’. Esse processo começou por volta do fim do estado de Israel em 720 a.C., quando refugiados israelitas chegaram a Judá. Seu conhecimento cultural e sua importância política e demográfica tiveram influência crescente na sociedade de Judá do século VII. Por um século, ‘Israel’ foi um termo para esses compatriotas que viviam ao lado dos residentes nativos da Judéia. No exílio babilônico de Judá, qualquer distinção foi abandonada na literatura bíblica. Agora, ‘Israel’ tornava-se um termo religioso que incluía os povos israelita e judeu (Is 40ss).”

título religioso de Israel e o simbolismo identitário que ele representa” (ZABATIERO, 2013, p. 225).

5.7 PAN-ISRAELISMO ENTRE OS REMANESCENTES

Um outro ponto de vista em relação ao pan-israelismo durante o Exílio Babilônico leva em consideração que, tal como já mencionamos, a província babilônica de Judá foi governada de Mispa (Masfa), que ficava no território de Benjamin²²¹ (cf. LIPSCHITS, 2005, p. 153) e só posteriormente, no século V a.C., Jerusalém foi restaurada como capital de Judá. O que chama a atenção é que, durante mais de um século, Judá foi governada a partir desse território israelita (cf. DAVIES, 2005, p. 2)²²². Diante disso, Davies (cf. 2005, p. 5) argumenta que Judá passou a se considerar Israel no momento em que Jerusalém e seu templo estava em ruínas e Mispa, politicamente, e Betel, religiosamente, estavam prosperando e governando Judá. Isso fez a tradição de Jacó, o mito fundador de Betel²²³, ser incorporada por Judá, porque Judá passou a

²²¹ Diferindo da posição assumida por Na’aman (2009a), a maioria dos pesquisadores contemporâneos tende a classificar que Benjamin nem sempre pertenceu a Judá, mas sim que foi anexado no decorrer do século VII a.C. (KNAUF, 2006, p. 295): “A inclusão da terra de Benjamin na Judah do final do século 7º é atestada numa variada gama de achados arqueológicos e textos bíblicos” (FINKELSTEIN, 2015b, p. 26). Para Davies (2006), o território foi dado pelos assírios a Judá no final do século VIII a.C., ou foi arrebatado por Josias: “Talvez quando os assírios dividiram o território do antigo Reino de Israel em províncias, o território que conhecemos como ‘Benjamin’ tenha sido alocado ao vassalo da Assíria, Judá; ou talvez tenha sido anexado por Josias” (DAVIES, 2006, p. 142). Já Knauf (2006, p. 297) sugere que Benjamin foi dado pela Assíria de ‘presente’ a Manassés pela sua lealdade a Assur. Por fim, para Israel Finkelstein (2020b, p. 35), Benjamin teria passado para Judá nos dias do rei Jeoás (836 a 797 a.C.), a partir da influência de Aram-Damasco. A última teoria parece ser a mais aceita, mas o debate em torno do momento em que Benjamin teria sido incorporado a Judá ainda está em aberto. O que a maioria dos autores concorda é que, originalmente, Benjamin era um território israelita.

²²² Zabatiero (2013) critica a visão recorrente da historiografia especializada sobre Antiguidade de Israel e Judá que rejeita a possibilidade de os remanescentes conseguirem, mesmo sem a *intelligia*, produzir um aparato cultural e religioso. De acordo com o autor, essa visão seria oriunda de duas premissas: 1) as pessoas simples não seriam capazes de interpretar intelectualmente as questões que desafiavam sua existência; 2) diante das condições de sofrimento, os mais pobres não teriam conseguido criar novos aparatos culturais e religiosos: “pobres não escrevem ciência histórica, vivem na história, narram, celebram, compartilham sua história com outros pobres e não pobres. Sofrimento não mata a criatividade, é uma das suas fontes. Mas só reconhecemos isto quando transcendemos o paradigma moderno de compreensão da vida” (ZABATIERO, 2013, p. 200). Ao empregarmos a teoria de Davies acerca do advento da concepção relativa do “Israel Bíblico” (Pan-Israel) entre os remanescentes, buscamos demonstrar que aqueles que permaneceram na terra não foram apenas agentes passivos na História de Israel e Judá, mas também contribuíram significativamente, especialmente no que se refere à formação de uma consciência pan-israelita a partir de seu contato com as tradições de Israel por meio de Benjamin e Betel.

²²³ Assim como Davies, Ernst Axel Knauf (2006) também argumenta que o momento histórico em que as tradições israelitas e judaítas foram condensadas foi no Período Exílico, quando Benjamin e Betel passaram a ter grande influência sobre o território de Judá. Knauf (2006, p. 293) começa seu texto

se considerar como um dos “filhos de Jacó”. Mesmo depois da restauração da centralidade de Jerusalém, essa incorporação não pode ser apagada. Isso causou em Judá e nos judaítas o sentimento de se considerarem Israel. Partindo nisso, defendemos que a criação e o surgimento do Israel Bíblico estão condicionados historicamente aos acontecimentos dos séculos VI a.C. e V a.C. (DAVIES, 2005, p. 14) – isto é, a governança de Judá a partir de Benjamin. Em outras palavras, tanto para os deportados quanto para os remanescentes, as tradições israelitas serviram como base de fortalecimento cultural.

Para Davies, a volta dos exilados é que dá o fechamento da identificação pan-israelita em Judá. Porém, para que isso fosse levado a cabo, houve uma árdua campanha de difamação de Betel, com revisão das histórias “israelitas” e transferência do sacerdócio aaronita para Jerusalém, o que deslocou o centro religioso de Jacó/Israel para a “cidade de Davi”. Com isso, o nome “Israel” finalmente foi retido e redefinido: “O ‘Israel Bíblico’ foi inventado, com Judá

questionando como as tradições israelitas, como a do Êxodo e a dos salvadores (juízes), chegaram a Judá. A explicação que recorrentemente se dá é que elas foram levadas para Judá pelos refugiados que escaparam das destruições assírias em 722 a.C., mas Knauf (2006) discorda de tal premissa. Um dos argumentos por ele usado é que as tradições israelitas não eram conhecidas por toda a população, então ela não poderia tê-las levado para Judá. Assim, o momento em que houve a simbiose de tradições israelitas e judaítas, na visão de Knauf (2006, p. 295), foi o período de dominação babilônica e o da restauração persa, quando as tradições de Israel e Judá se uniram para forjar uma identidade a partir da destruição. Coube ao santuário de Betel, que voltou a funcionar e contava com peregrinos no século VI a.C., fazer “as tradições do Norte [...] chegarem a Judá” (KNAUF, 2006, p. 295). Por ocasião da destruição de Jerusalém, a “escola de Betel” (escribas e sacerdotes) coletou as tradições israelitas, que já lhes eram próprias, e as judaítas e as uniu, para assim formar uma só tradição pan-israelita, comum a Israel e Judá: “Betel era o único lugar dentro de Judá onde as tradições pré-exílicas [israelitas e judaítas] eram coletadas, preservadas e elaboradas” (KNAUF, 2006, p. 319). A amostra data por Knauf (2006, p. 322) da união pan-israelita de tradições em Betel é a simbiose das tradições de Abraão e Jacó. A tradição de Abraão é judaíta, mas ela teria sido posta por escrito em Betel, já atrelada à tradição de Jacó: “O impacto de Betel na literatura judaíta deve, por necessidade, ter aumentado quando seu santuário, escola e biblioteca/arquivo foram os únicos remanescentes operando em Judá durante a maior parte do século VI e possivelmente se estendendo até o século V” (KNAUF, 2006, p. 318). Nadav N’aman (2009b) concorda parcialmente com a premissa levantada por Davies, porque entende o papel de Betel no processo de integração entre israelitas e judaítas no século VI a.C. Uma vez anexado por Judá no século VII a.C., Betel se tornou, depois do ocaso de Judá, o principal centro cúltico do território do reino, e, por causa de sua centralidade, boa parte da historiografia que forma a Bíblia Hebraica teria sido composta lá: “A esta luz, podemos sugerir que Betel do século 6 pode ter desempenhado um papel importante no processo de integração das tradições do Norte com as tradições dos escribas de Judá” (NA’AMAN, 2009b, p. 341). Todavia, Na’aman (2009b) considera que o emprego do termo “Israel” por Judá é anterior ao exílio e não deve ser atribuído à influência de Betel. O emprego do termo “Israel” por Judá teria origem na concepção pré-deuteronomista de que Davi governara um território maior que Judá e, quando tais narrativas foram escritas, em um momento em que Israel já não mais existia, os autores dos textos se valeram do termo “Israel”, agora vago, para denominar o território governado por Davi. Assim, o termo “Israel” passou a ser empregado por Judá: “O termo ‘Israel’ tornou-se assim uma designação ‘literária’ para a nação dos devotos de YHWH, que habitavam os territórios de Israel e Judá desde tempos remotos” (NA’AMAN, 2009b, p. 348). Mas, segundo Na’aman, a designação literária só foi assumida politicamente no período hasmoneu.

em sua cabeça” (cf. DAVIES, 2005, p. 9). Com base nas questões elucidadas, podemos dizer que a adoção do nome “Israel” por Judá se deu de forma efetiva nos períodos neobabilônico e persa. Isso não apresenta conotação política, mas sim, religiosa. Afinal, a entidade política “Israel” é parte de uma história inventada que buscava, entre outras coisas, embasar a integração de Judá em Israel (cf. DAVIES, 2005, p. 8).

Por mais que Davies não use o termo pan-israelismo ou Pan-Israel, o conceito por ele usado, o “Israel Bíblico” ou “*All-Israel*” (“Todo-Israel”) é similar, pois captura a ideia de Israel e Judá unidos, que é a base para a visão do Israel apresentado pela Bíblia Hebraica. Tal como demonstramos, não é mais o Israel histórico, mas o Israel Bíblico. Para Davies, a união de tradições israelitas e judaítas não ocorreu antes do Período Exílico, apenas posteriormente, quando Benjamin governava Judá. Por mais que, ao longo desse trabalho, tenhamos buscado demonstrar que desde o século VIII a.C. a concepção pan-israelita de um só povo entre Israel e Judá estava em voga, a argumentação de Davies – de que o fato de Benjamin ter governado Judá durante o período babilônico foi um fator fundamental para a formação da concepção pan-israelita – não deve ser descartada, e sim incluída, porque durante o Período Exílico, pode, sim, ter havido um duplo movimento integracionista pan-israelita entre os exilados e também entre os que permaneceram.

Os exilados tiveram contato com as comunidades remanescentes dos samaritanos que haviam sido exilados no século VIII a.C., e aqueles que ficaram na terra foram, de igual modo, influenciados pelas tradições de Benjamin, uma vez que Judá foi governado a partir desse território no século VI a.C. Longe de ser uma contradição, esse duplo movimento apenas representa a forma como a simbiose entre tradições israelitas e judaítas no Período Exílico foi evidente²²⁴.

Com base nas questões apresentadas até aqui, podemos perceber que o ponto forte do desenvolvimento pan-israelita durante o Período Exílico não foi propriamente político, porque não havia um poder reinol central por trás dele como no século VIII a.C., com Jeroboão II, ou no século VII a.C., com Josias. O foco principal estava nos âmbitos cultural, textual e religioso,

²²⁴ “Após a queda do Reino de Judá e sua anexação pelos babilônios, seus distritos do norte foram incorporados a uma nova província cujo centro estava em Mispá. Isto é significativo, pois as elites das duas províncias de Samerina e Yehud devem ter competido pela herança de Israel. A elite Samerina, sendo descendente dos habitantes do Reino de Israel, afirmava ser eram os verdadeiros Israelitas, que deveria, portanto, ser responsável por sua herança, enquanto os líderes de Yehud fizeram a mesma afirmação, citando a herança da monarquia judaica tardia. A retenção de Betel como o principal centro cúltico de Israel reforçaria a reivindicação da Judéia. A disputa ideológica sobre a herança de Israel continuou até o período pós-exílico, e é provavelmente um dos pontos centrais da discórdia no conflito judaico-samaritano ao longo do período do Segundo Templo” (NA’AMAN, 2010a, p. 22-23).

pois a cristalização de tais tradições foram importantes para a preservação identitária dos exilados na Babilônia e/ou dos remanescentes. É possível que o pan-israelismo tenha sido politizado outra vez posteriormente, no período dos hasmoneus, quando houve de novo a necessidade de afirmação política da unidade entre os territórios israelitas e judaítas. Todavia, esse é um tema que precisará ser investigado mais a fundo, em estudo posterior.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal desta pesquisa foi apresentar o desenvolvimento da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C. Tal ideologia não só fundamentou a concepção de unidade entre os reinos de Israel e Judá, que, tal como vimos, sempre foram reinos separados, mas também proporcionou a criação do mito do Reino Unido, um ideal de existência como uma única entidade. A importância dessa ideologia é notável, pois o sentimento de unidade entre Israel e Judá está muito presente nas páginas da Bíblia Hebraica.

O emprego do conceito de pan-israelismo nos estudos da Antiguidade de Israel e Judá é fundamental para a compreensão desses povos e da sua formação política, cultural e social. Como pudemos notar, esse conceito é uma construção historiográfica que tem a função de explicar o desenvolvimento do sentimento de unidade entre Israel e Judá ao longo da Antiguidade. Assemelha-se ao emprego do termo pan-helenismo, aplicado pelos historiadores que estudam a Antiguidade Grega em busca de explicar a unidade cultural e religiosa existente entre muitas cidades gregas.

Dentro das discussões sobre o pan-israelismo, observamos que os especialistas não convergem totalmente, nem em metodologia, nem nas suas conclusões sobre o surgimento da concepção pan-israelita entre Israel e Judá. As posições acerca do tema podem ser resumidas em três grupos distintos: o primeiro grupo de pesquisadores, que inclui Davies (2005) e Ernst Axel Knauf (2006), defende que a concepção pan-israelita surgiu apenas no pós-exílio, em particular com a importância adquirida por Benjamin no governo da província babilônica de Judá; o segundo grupo, que conta com estudiosos como Neil Asher Silberman (2003) e Israel Finkelstein (2015a), defende que o pan-israelismo surgiu quando ocorreu a queda de Israel e os refugiados israelitas foram para Judá para fugir das destruições assírias; o terceiro grupo de pesquisadores defende que, ainda durante a existência do Reino de Israel, já havia se formado uma concepção pan-israelita, e nesse grupo se encontram H. G. M. Williamson (2001), Daniel E. Fleming (2012) e Finkelstein (2017; 2020b)²²⁵.

Nossas pesquisas nos levaram a perceber que o pan-israelismo não é um evento ou simplesmente uma construção ideológica pontual, mas sim um complexo processo vivenciado por aqueles povos ao longo de vários séculos. Por isso, propusemos que o pan-israelismo, em

²²⁵ Como discutido na dissertação, Israel Finkelstein se colocou, num primeiro momento, como defensor da hipótese de que o pan-israelismo era um fenômeno propriamente judaíta, ou seja, surgido em Judá, no reinado de Josias. Porém, posteriormente, Finkelstein passou a admitir a possibilidade de a ideologia pan-israelita ter surgido em Israel, durante o reinado de Jeroboão II, quando Israel e Judá estavam “unidos” sob a égide de Samaria.

sua vertente política, deu-se em três fases principais. Ou seja, consideramos que cada uma das temporalidades propostas pelos autores anteriores para a origem do pan-israelismo constituem fases de desenvolvimento da concepção pan-israelita. Entretanto, não excluimos a possibilidade de que existam outras fases, menores ou menos evidentes. Não descartamos, por exemplo, que durante o reinado omrida, quando Judá era vassalo de Israel, já poderia haver uma concepção pan-israelita, ainda embrionária. Além disso, não ignoramos que depois do Exílio Babilônico o pan-israelismo continuou a se desenvolver e diversificar. Apenas nos focamos em identificar as fases que, a nosso ver, foram as mais evidentes para o processo formativo dessa ideologia que, posteriormente, pode ter tomado diferentes rumos, a depender do contexto histórico específico.

Ao longo da dissertação, buscamos traçar uma linha de continuidade entre as fases de formação do pan-israelismo e a sua manifestação no contexto histórico. A primeira fase se deu em um momento de ascensão de Israel, quando Judá era marginal. Como vimos, durante o governo de Jeroboão II, Israel se tornou hegemônico, e tinha Judá como vassalo. Isso fez com que já em Israel surgisse uma concepção pan-israelita de união entre Israel e Judá. Um dos principais objetivos dessa ideologia, naquele momento, era legitimar a vassalagem de Judá para com Israel. É importante notar que isso foi feito a partir das tradições próprias de Israel, tais como a de Josué, a dos salvadores (juízes) e a da Arca da Aliança. O principal ponto a ser destacado nessa fase de desenvolvimento do pan-israelismo é seu aspecto político e territorial. Mas um outro ponto que merece destaque no pan-israelismo em Israel é que, ao contrário de Judá, que não tinha nenhum referencial histórico de um momento passado em que seu reino havia dominado Israel, este o tinha, porque durante o reinado da dinastia omrida, Judá já era vassalo de Israel.

A segunda fase se desenvolve em um momento de ascensão de Judá, quando Israel não mais existia. Em Judá, podemos dizer que o pan-israelismo teve duas etapas distintas: (i) durante o reinado de Ezequias; (ii) no período josiânico. Coube a Ezequias receber em seu reino os refugiados israelitas que haviam escapado dos assírios. Ao fazer isso, Judá se tornou uma sociedade pan-israelita, isto é, passou a haver ali tanto uma população israelita quanto uma judaíta, e isso proporcionou um crescimento importante para Judá, que se tornou, pela primeira vez, um reino plenamente desenvolvido, no século VIII a.C., graças à influência dos israelitas que ali haviam chegado.

Durante o reinado de Josias, o processo de integração entre israelitas e judaítas foi intensificado. O referido rei não desejava apenas uma coesão interna entre israelitas e judaítas, a partir da simbiose entre suas tradições, mas almejava também uma coesão territorial.

Aproveitando-se do ocaso assírio, Josias logrou conquistar os antigos territórios que haviam pertencido a Israel, capitulado em 722 a.C. pela Assíria. Para legitimar suas ambições, juntamente com os escribas de Judá, criou um mito político segundo o qual, no período davídico, o território de Israel teria sido governado por Judá: o mito do Reino Unido. Como Judá não podia recorrer a um período histórico em que tivesse dominado Israel, entre os judaítas, o mito do Reino Unido foi essencial. Sob essa perspectiva, seu movimento não seria de conquista, mas reconquista daquilo que era de Judá. Aqui, percebemos que, assim como em Israel, o foco do pan-israelismo foi igualmente político e territorial. A concepção unitária entre os dois povos fez com que Josias se lançasse, externamente, à conquista dos territórios outrora pertencentes a Israel e, internamente, criasse um mito político que corroborasse suas ambições.

Em Israel e em Judá o aparato reinol se valeu do pan-israelismo como uma ideologia de legitimação de suas pretensões governamentais. Politicamente, ideologias podem servir aos governantes para dar força a seus atos, e isso não foi diferente com Jeroboão II e Josias. Israel, ao afirmar que o território onde Judá estava assentado lhe pertencia, abria espaço para que o processo de vassalagem fosse legítimo. Do mesmo modo, Judá, ao dizer que o território de Israel, durante o reinado de Davi, havia pertencido a Judá, permitia que o processo de anexação territorial fosse entendido como uma espécie de “reparação histórica”. Logo, o pan-israelismo, entre os séculos VIII a.C. e VII a.C., foi usado politicamente, ora por Israel, ora por Judá.

A terceira fase vem em um momento em que nenhuma das duas entidades políticas existia mais, a saber, o período exílico. Nesse momento, o pan-israelismo não aparece com um enfoque político, mas sim cultural, servindo como base para a manutenção das tradições étnicas entre os exilados na Babilônia. Não descartamos o papel do pan-israelismo no âmbito político, visto que, ao longo do processo de desenvolvimento dessa ideologia, o pressuposto político foi determinante; mas, durante o período exílico, o aspecto cultural e étnico foi o mais evidente na busca por um mecanismo para enfrentar os desafios da vida na Babilônia.

Assim como o pan-israelismo em Judá, o pan-israelismo no período exílico também teve duas etapas: (i) entre os deportados babilônicos, que, além de terem contato com os remanescentes samaritanos que já viviam na Mesopotâmia desde o final do século VIII a.C., salientaram as tradições pan-israelitas com o objetivo de resguardar sua pertença étnica e cultural; (ii) os remanescentes em Judá, que se aproximaram das tradições israelitas através do governo de Benjamin, bem como pela influência que o santuário de Betel assumiu nesse período. Isso salientou ainda mais, entre os remanescentes, o sentimento de que eles eram “Israel”.

Sumarizando, por mais que tenha sido a elite de Judá quem primeiramente recorreu ao pan-israelismo no período exílico, seu objetivo central não era legitimar uma conquista territorial, mas sim fortalecer a coesão cultural e ideológica frente a um contexto de dominação²²⁶. Então, a faceta primordial do pan-israelismo nessa fase foi o aspecto cultural, o que pode ser percebido no fato de o termo “Israel”, que passou a ser um agregador entre israelitas e judaítas, ter perdido parte do aspecto político para assumir uma conotação mais religiosa e étnica. Enquanto isso, os que haviam ficado na terra de Judá foram fortemente influenciados por Benjamin, que se tornou não apenas o centro político, mas também religioso da região, graças ao santuário de Betel. A proximidade com as tradições israelitas, via Betel e Benjamin, fortaleceu a concepção pan-israelita entre os que haviam permanecido em Judá.

A partir da discussão acerca das três fases de desenvolvimento do pan-israelismo, percebemos como o contexto social e político diz muito sobre como essa ideologia foi empregada, assim como as características que tomou em cada período. Esses desenvolvimentos demonstram, também, que o pan-israelismo não é uma ideologia homogênea, ou seja, somente uma ideologia política. Em verdade, ela pode ter um aspecto mais saliente, a depender do contexto, no âmbito social, cultural, religioso, econômico ou político.

Diante de tudo o que foi apresentado, o leitor pode se perguntar: “Se Israel e Judá nunca formaram uma unidade política, por qual motivo se criou esse sentimento de união, especificamente entre esses dois reinos? Por que não se criou um sentimento de união entre Israel e Moab, Judá e Edom etc.?” Tal questionamento é muito pertinente para essa dissertação, pois sabemos que, ao contrário do que diria uma visão mais tradicional da História Antiga de Israel e Judá, esses lugares eram típicos reinos cananeus, que compartilhavam muitas características com seus vizinhos, como cultura e religião. Então, uma vez descartada a hipótese do Reino Unido, por qual motivo a concepção de união surgiu especificamente entre Israel e Judá?

Acreditamos que a resposta para essa pergunta está no contato histórico existente entre os dois reinos desde o século X a.C., como demonstramos ao longo do trabalho. Já com o rei pré-omrida Baasa, Israel tentou dominar Judá. Apesar de não ter conseguido, vemos aqui um dos primeiros passos de relação entre os reinos. Durante o reinado omrida, Israel se tornou suserano dos judaítas, e a influência israelita em Judá foi tão evidente que uma rainha omrida,

²²⁶ Posteriormente, os grupos que retornaram da Babilônia para Judá valeram-se dos pressupostos pan-israelitas para se auto identificarem como o “verdadeiro Israel” em oposição a aqueles que ficaram na terra (cf. LIVERANI, 2008). Aqui, mais uma vez o caráter político e legitimatório do pan-israelismo entra em voga.

Atália, se sentou no trono de Judá. Posteriormente, Joás, pai de Jeroboão II, submeteu novamente Judá à vassalagem de Israel. Outro ponto importante de contato entre os dois reinos foi a fuga dos refugiados de Israel para Judá no final do século VIII a.C., os quais foram recebidos por Ezequias. Também vimos como o processo de integração entre israelitas e judaítas foi evidente no reinado de Josias, a partir do seu desejo de conquistar os territórios que pertenceram a Israel. Depois, durante o Exílio Babilônico, as comunidades judaítas exiladas se encontraram com remanescentes da conquista assíria de Israel, fomentando ainda mais o contato entre as populações. Além disso, os remanescentes judaítas que não foram para o exílio passaram a ser governados a partir de Benjamin, o que corroborou ainda mais o sentimento de unidade entre Israel e Judá. Por mais que Israel e Judá tenham tido similaridades com outros reinos do Levante, consideramos que, devido ao histórico de contato constante entre os dois reinos, o sentimento de unidade pôde surgir entre israelitas e judaítas. O contato histórico continuado permitiu que houvesse uma simbiose entre as tradições particulares de Israel e de Judá, fomentando o sentimento de pan-israelismo entre os reinos, que, ao longo dos séculos, foi sendo mais e mais cristalizado.

Por fim, cabe mencionar, como afirma Marc Bloch (2012, p. 15), o ofício do historiador não é responder todas as questões levantadas por uma determinada pesquisa, mas antes envolve a fome de aprender e, sobretudo, de investigar. Assim, o estudo da história deve causar fome, fome de estudar o homem no tempo e, com isso, compreender os processos históricos próprios desse tempo. A presente dissertação não objetivou encerrar os debates em torno do pan-israelismo, mas sim propor um caminho de interpretação histórica para o surgimento dessa consciência que é tão forte e evidente na Bíblia Hebraica, bem como elucidar a forma como ela impactou as sociedades israelitas e judaítas na Antiguidade.

REFERÊNCIAS

- AHARONI, Yoḥanan; FRITZ, Volkmar; LOEW, Almut. **Das Land der Bibel: eine historische Geographie**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- ALBERTZ, Rainer. Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als ‘Primarquelle’. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 14, n. 44, p. 22-39, 1989.
- ALBERTZ, Rainer. **História de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. 1. De los comienzos hasta el final de la monarquía. Madrid: Trotta, 1999.
- ALBRIGHT, William Foxwell. **Archaeology and the Religion of Israel**. 4. ed. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1956.
- ALSTOLA, Tero. **Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE**. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2020
- AMIT, Yairah. When did Jerusalem become a subject of polemic? *In*: VAUGHN, Andrew G.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.) **Jerusalem in Bible and Archeology: The First Temple Period**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 256-374.
- ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Historical Books**. Westmont: InterVarsity Press, 2005.
- BAKER, Heather D. The Neo-Babylonian Empire. *In*: SNELL, Daniel C. **A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East 1**, Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012, p. 914-930.
- BARSTAD, Hans M. The Strange Fear of the Bible: Some Reflections on the ‘Bibliophobia’ in Recent Ancient Israelite Historiography. *In*: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 120-128.
- BARSTAD, Hans M. **History and the Hebrew Bible: Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography**. Heidelberg: Mohr Siebeck, 2008.
- BEAULIEU, Paul-Alain. The social and intellectual setting of Babylonian wisdom literature. **Wisdom literature in Mesopotamia and Israel**, v. 3, n. 1, p. 19-34, 2007.
- BEAULIEU, Paul-Alain. Neo-Babylonian (Chaldean) Empire. *In*: MACKENZIE, John MacDonald; DALZIEL, Nigel; DOUMANIS, Nicholas. (Eds.) **The Encyclopedia of Empire**, p. 1-5, 2016.
- BEAULIEU, Paul-Alain. Judah in the Shadow of Babylon. **Hebrew Bible and Ancient Israel**, v. 9, n. 1, p. 4-19, 2020.
- BECKING, Bob. Ezra’s Re-enactment of the Exile. *In*: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 40-61.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERLESI, Josué. Conservadorismo versus Progressismo: apontamentos sobre a historiografia do Israel antigo. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, v. 10, p. 44-54, 2015.

BERLESI, Josué. **O Israel antigo em debate**: uma análise da história de Israel da educação básica ao ensino superior. 2017. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2017.

BERLESI, Josué. A influência bíblica na interpretação da história: conservações sobre o conservadorismo no estudo acadêmico da História Antiga de Israel. **Revista Jesus Histórico**, v. 11, n. 21, p. 47-57, 2018.

BERLESI, Josué; PFOH, Emanuel. A História Antiga de Israel e os novos horizontes de pesquisa. In: POZZER, Kátia Maria Paim; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carvalheiro. (Orgs.) **Um outro mundo antigo**. São Paulo: Annablume, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia de de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Marc. **Apologie pour l'histoire ou métier d'historien**. Colin: Paris, 1949.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 2012.

BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: **para uma teoria geral da política**. 14ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2020.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASCHINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOLEN, Todd. **The Reign of Jeroboam II**: A Historical and Archeological Interpretation. 2002. Thesis (Master of Theology) – The Master's Seminary, The Master's University, Sun Valley, 2002.

BRIGHT, John. **A história de Israel**. São Paulo: Paulus, 2014

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Antiguidade oriental**: política e religião. São Paulo: Contexto, 1990.

CARROLL 1998. Exile! What exile? Deportation and the discourses of diaspora. In: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive**: The exile as History and Ideology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 62-69.

CATÓLICA, Igreja. **Catecismo da Igreja Católica**. Edição revisada de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CAZELLES, Henri. **História política de Israel**: desde as origens até Alexandre Magno. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

COGGINS, Richard, J. As origens da diáspora judaica. *In*: CLEMENTS, Robert E. (Org.) **O Mundo do Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 159-177.

COELHO, Bruno; CARMO, Matheus. Monarquia Unida de Israel e Judá: crítica de um conceito. **Mythos – Revista do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**, v. 11, p. 58-77, 2021.

DAEFIOL, Regina Célia. Os mitos políticos e sua relação com a cultura política. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, n. 224, p. 218-228, 2020.

DAVIES, Philip R. **Scribes and schools**: The canonization of the Hebrew scriptures. Westminster: John Knox Press, 1998.

DAVIES, Philip R. Josiah and The Law Book. *In*: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Good Kings and Bad Kings**: The Kingdom of Judah in the Seventh Century. London: T & T Clark, 2005.

DAVIES, Philip R. The Origin of Biblical Israel. **The Journal of Hebrew Scriptures**, v. 5, n. 17, p. 1-14, 2006.

DAVIES, Philip R. **In Search of ‘Ancient Israel’**: A Study in Biblical Origins. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

DAVIES, Philip R. **The History of Ancient Israel**: A Guide for the Perplexed. London: T&T Clark, 2015.

DAVIES, Philip R. Josiah and the Law Book. *In*: GRABBE, Lester L. (Ed.). **The Hebrew Bible and History**: Critical Readings. London: T & T Clark, 2018.

DE ALMEIDA, Fabio Py Murta. Leitura sobre a criação: Gênesis 1 sobre exercício maximalista e minimalista. **REVELETEO – Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 4, n. 1, 2009.

DIETRICH, Walter. **The Early Monarchy in Israel**: The Tenth Century B.C.E. Boston: Brill, 2007.

DIETRICH, Walter. Zephaniah in the Book of the Twelve. *In*: JONES, Barry Alan. **The Book of the Twelve in the Septuagint**, Boston: Brill, 2020, p. 214-224.

DIETRICH, Luiz José. Introdução. *In*: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 9-33.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**: dos primórdios até a formação do Estado. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

FEBVRE, Lucien. Vers une autre histoire. **Revue de métaphysiques et de morale**, n. 58, p. 419-38, 1949.

FERNÁNDEZ, Pedro Júlio Triana. **Profecia – Resistência**: um estudo sobre a vida do povo de Israel durante a dinastia de Jeú. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

FINKELSTEIN, Israel. The Emergence of the Monarchy in Israel the Environmental and Socio-Economic Aspects. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 14, n. 44, p. 43-74, 1989.

FINKELSTEIN, Israel. The Archaeology of the Days of Manasseh. *In*: KING, Phillip J.; COOGAN, Michael David; EXUM, J. Cheryl; STAGER, Lawrence E. (Eds.) **Scripture and Other Artifacts**: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King. Louisville: John Knox Press, 1994, p. 169-187.

FINKELSTEIN, Israel. The archaeology of the United Monarchy: an alternative view. **Levant**, v. 28, n. 1, p. 177-187, 1996.

FINKELSTEIN, Israel. State formation in Israel and Judah: A contrast in context, a contrast in trajectory. **Near Eastern Archaeology**, v. 62, n. 1, p. 35-52, 1999.

FINKELSTEIN, Israel. The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link. **Levant**, v. 33, n. 1, p. 105-115, 2001.

FINKELSTEIN, Israel. A Great Unified Monarchy. **Archeological and Biblical Perspectives**, v. 4, n. 5, p. 3-28, 2010.

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido**: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. Saul, Benjamin e o surgimento do “Israel bíblico”: uma visão alternativa. **Caminhando**, v. 20, n. 2, p. 23-44, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II? **Hebrew Bible and Ancient Israel**, v. 6, n. 3, p. 262-289, 2017.

FINKELSTEIN, Israel. **Repensando Israel e Judá**: a presença assíria em Israel e Judá no final do oitavo século AEC. 2019. 1 vídeo (02h20m19s). Publicado pelo canal MetodistaWebTV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L9eIDnAoB0w&t=6964s>. Acesso em: 12 ago. 2022.

FINKELSTEIN, Israel. Jeroboam II’s Temples. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 132, n. 2, p. 250-265, 2020.

FILKENSTEIN, Israel. Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a “United Monarchy” Ruled from Samaria. *In*: DUBOVSKÝ, Peter; GIUNTOLI, Federico (Eds.).

Stones, Tablets, and Scrolls: Periods of the Formation of the Bible. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 113-126.

FINKELSTEIN, Israel. **Episode Seventeen:** The Omrides. 2021. 1 vídeo (36m59s). Publicado pelo canal Albright Live. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w8SkvcM-XuU>. Acesso em 12 ago. 2022.

FINKELSTEIN, Israel. **Episode Eighteen:** Israel in the Days of Jeroboam II. 2021. 1 vídeo (40m13s). Publicado pelo canal Albright Live. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y4ga3Lpr2nw&list=PLvm7MPUI_WJclpUfZgCw1Tfd_cyT4Fh-f&index=20&t=1045s. Acesso em 12 ago. 2022.

FINKELSTEIN, Israel. **Episode Twenty-two:** Kiriath-Jearim and the Ark Narrative. 2021. 1 vídeo (46m44s). Publicado pelo canal Albright Live. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=y6JUCort_WI&list=PLvm7MPUI_WJclpUfZgCw1Tfd_cyT4Fh-f&index=24. Acesso em 12 ago. 2022.

FINKELSTEIN, Israel; GADOT, Yuval; LANGGUT, Dafna. The unique specialised economy of Judah under Assyrian rule and its impact on the material culture of the kingdom. **Palestine Exploration Quarterly**, p. 1-19, 2021.

FINKELSTEIN, Israel; KLEIMAN, Assaf. The archaeology of the days of Baasha. **Revue Biblique**, v. 126, n. 2, p. 277-296, 2019.

FINKELSTEIN, Israel; NA'AMAN, Nadav. The Judahite Shephelah in the late 8th and early 7th centuries BCE. **Tel Aviv**, v. 31, n. 1, p. 60-79, 2004.

FINKELSTEIN, Israel; NICOLLE, Christophe; RÖMER, Thomas. Archaeological Excavations at Kiriath-jearim and the Ark Narrative in the Books of Samuel 1. *In*: KHALAILY, Hamoudi; RE'EM, Amit; VARDI, Jacob; MILEVSKI, Ianir. (Eds.) **The Mega Project at Motza (Moza):** The Neolithic and Later Occupations up to the 20th Century – New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region. Supplementary Volume. Jerusalem: The Israel Antiquities Authority, 2020.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão.** São Paulo: A Girafa, 2003.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **David and Solomon:** in Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition. New York: Simon and Schuster, 2006.

FLEMING, Daniel. **The Legacy of Israel in Judah's Bible:** History, Politics, and the Reinscribing of Tradition. New York: Cambridge University Press, 2012.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel.** São Paulo: Paulus, 2015.

FOUCAULT, Michel; KREMER-MARIETTI, Angèle. **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

GARBINI, Giovanni. **Storia e ideologia nell'Israele antico.** Torino: Paideia, 1986.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1988.

GRABBE, Lester L. **Can a 'History of Israel' Be Written?** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

GRABBE, Lester L. T. **Introduction**. In: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 11-21.

GRABBE, Lester L. **Reflections on the Discussion**. In: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 146-156.

GRABBE, Lester L. **'The Exile' Under the Theodolite: Historiography as Triangulation**. In: GRABBE, Lester L. (Ed.) **Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 80-100.

GRABBE; Lester L. **A history of the Jews and Judaism in the second temple period**, Vol. 1. London: T & T Clark International, 2004.

GREENSPOON, Leonard J. (Ed.). **Next Year in Jerusalem: Exile and Return in Jewish History**. West Lafayette: Purdue University Press, 2019.

HABERMAS, Jürgen. Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism. In: BELLA, Robert N; HAAN, Norma; RABINOW, Paul; SULLIVAN, William M. (Eds) **Social Science as Moral Inquiry**. New York: Columbia University Press, 1983, p. 251-270.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERZOG, Ze'ev; SINGER-AVITZ, Lily. Redefining the centre: the emergence of state in Judah. **Tel Aviv**, v. 31, n. 2, p. 209-244, 2004.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLLADAY, William. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HUIZINGA, Johan. A definition of the concept of History. In: KLIBANSKY, Raymond; PATON, Herbert J.; CASSIRER, Ernst (Eds). **Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer**. New York, 1936, p. 1-10.

HUROWITZ, Victor. **I have built you an exalted house: temple building in the Bible in the light of Mesopotamian and North-West semitic writings**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

HUSSMAN, Jutta. **Israels Rest**: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Stuttgart: Kohlhammer, 1987.

JAMIESON-DRAKE, David W. **Scribes and schools in Monarchic Judah**: A socio-archeological approach. London: A&C Black, 1991.

JONES, Gwilyn H. **1 and 2 Kings**. Based on the Revised Standard Edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

JURSA, Michael. The Neo-Babylonian Empire. *In*: GEHLER, Michael; ROLLINGER, Robert. (Eds.) **Imperien und Reiche in der Weltgeschichte**: Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 121-148.

KAEFER, José Ademar. A Estela de Dã. **Caminhando**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 33-46, 2012.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a História de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia como fonte histórica. *In*: **The New Biblical Archeological Paradigm. VOICES**: Theological Journal of EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians, New Series, v. 38, n. 3-4, p. 39-51, 2015.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. Volume II. São Paulo: Paulus, 2016.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia começou em Israel Norte – Gênesis 49, 13-(18) 24a. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 8, n. 2, p. 138-153, 2017.

KAEFER, José Ademar. Quando Judá se torna Israel. **Revista Pistis Praxis**, v. 12, n. 2, 2020.

KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. *In*: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KESSLER, Rainer. **História social do Antigo Israel**. Paulinas: São Paulo, 2010.

KNAUF, Ernst Axel. The Israelite Impact on Judean Language and Literature. *In*: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred. (Eds.) **Judah and the Judeans in the Persian Period**. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2006, p. 291-349.

KNOPPERS, Gary N. Did Jacob Become Judah?: The Configuration of Israel's Restoration in Deutero-Isaiah. *In*: ZSENGELLÉR, József (Ed.) **Samaria, Samaritans, Samaritans**: Studies on Bible, History and Linguistics. Göttingen: De Gruyter, 2011.

KOTLER, Carmila. **O Reino de Judá na época de Ezequias à luz das descobertas epigráficas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

KRATZ, Reinhard G. **Historical and biblical Israel**: the history, tradition, and archives of Israel and Judah. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

LEMCHE, Niels Peter. **Early Israel**: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy. Leiden: Brill, 1985.

LEMCHE, Niels Peter. **The Israelites in history and tradition**. Westminster: John Knox Press, 1998.

LIPSCHITS, Oded. The history of the Benjamin region under Babylonian rule. **Tel Aviv**, v. 26, n. 2, p. 155-190, 1999.

LIPSCHITS, Oded. **The Fall and Rise of Jerusalem**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

LIPSCHITS, Oded. Shedding new light on the dark years of the “Exilic Period”: New studies, further elucidation, and some questions regarding the archaeology of Judah as an “Empty Land”. **Interpreting exile**: Displacement and deportation in biblical and modern contexts, v. 10, p. 57-90, 2011.

LIPSCHITS, Oded; GADOT, Yuval; ARUBAS, Benjamin; OEMING, Manfred. **What Are the Stones Whispering?** Ramat Rahel: 3000 Years of Forgotten History. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.

LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.

LIVERANI, Mário. **Antigo Oriente**: História, Sociedade e Economia. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

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

LÓ, Rita de Cássia. **Atália Rainha de Judá**: Leitura Exegética e Histórica de 2 Reis 11.1-3,13-16. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

MAP OF THE JUDGES OF ANCIENT ISRAEL. **Conforming to Jesus**. [s.l.] [s.d.]. Disponível em: https://www.conformingtojesus.com/charts-maps/en/judges_map.htm. Acesso em: 12 ago. 2022.

MAZAR, Amihai. Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy. In: KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann. (Eds.) **One God One Cult One Nation**: Archaeological and Biblical Perspectives. New York: De Gruyter, 2010, p. 29-58.

MEDEIROS, Fabrício Ferreira. A nova história política. **Temporalidades**, v. 9, n. 3, p. 258-269, 2017.

MENDONÇA, Élcio Valmiro. O novo paradigma arqueológico e os estudos bíblicos. **The New Biblical Archeological Paradigm. VOICES: Theological Journal of EATWOT**, Ecumenical Association of Third World Theologians. New Series, v. 38, n. 3-4, 2015.

MENDONÇA, Elcio V. S. **A Dinastia Omrida: Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

NA'AMAN, Nadav. The Kingdom of Judah under Josiah. **Tel Aviv**, v. 18, n. 1, p. 3-71, 1991.

NA'AMAN, Nadav. Hezekiah and the Kings of Assyria. **Tel Aviv**, v. 21, n. 2, p. 235-254, 1994.

NA'AMAN, Nadav. The contribution of the Amarna letters to the debate on Jerusalem's political position in the tenth century BCE. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, v. 304, n. 1, p. 17-27, 1996.

NA'AMAN, Nadav. The Story of Jehu's Rebellion: Hazael's Inscription and the Biblical Narrative. **Israel Exploration Journal**, p. 160-166, 2006.

NA'AMAN, Nadav. The King Leading Cult Reforms in His Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East. **Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte**, v. 12, p. 131-168, 2006.

NA'AMAN, Nadav. The Northern Kingdom in the Late Tenth-Ninth Centuries BCE. **Proceedings of the British Academy**, v. 143, p. 389-408, 2007.

NA'AMAN, Nadav. Saul, Benjamin and the Emergence of 'Biblical Israel' (Part 1). **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 121, p. 211-224, 2009.

NA'AMAN, N. Saul, Benjamin and the emergence of 'Biblical Israel' (Part 2). **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 121, p. 335-349, 2009.

NA'AMAN, Nadav. The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel. **Biblica**, v. 91, n. 1, p. 1-23, 2010.

NA'AMAN, Nadav. Does Archaeology Really Deserve the Status of a "High Court" in Biblical Historical Research? *In*: BECKING, Bob; GRABBE, Lester L. (Eds.) **Between Evidence and Ideology**. Leiden: Brill, 2010, p. 165-183.

NA'AMAN, Nadav. The Kingdom of Judah in the 9th Century BCE: Text Analysis versus Archaeological Research. **Tel Aviv**, v. 40, n. 2, p. 247-276, 2013.

NA'AMAN, Nadav. In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman. **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, v. 17, n. 1, p. 76-95, 2017.

NAKANOSE, Shigeyuki. O período exílico e seu movimento sociorreligioso. *In*: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES,

Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 155-217.

NEO-BABYLONIANS: THE 2nd COMING. **Mesopotamian Civilization: A Digital Museum**. [s.l.] [s.d.]. Disponível em: <https://apkwmesopotamia.weebly.com/neo-babylonians.html>. Acesso em: 10 fev. 2023.

NIEMANN, Hermann Michael. Choosing brides for the crown-prince: Matrimonial politics in the Davidic dynasty. **Vetus Testamentum**, v. 56, n. 2, p. 225-238, 2006.

NOTH, Martin. **Geschichte Israels**. 6. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

PERDUE, Leo G.; CARTER, Warren. **Israel and Empire: a postcolonial history of Israel and early Judaism**. New York: T & T Clark, 2015.

PFOH, Emanuel. De tribus, Estados y relaciones de patronazgo: Qué es Israel en la Edad del Hierro II? *In*: CAMPAGNO, Marcelo. **Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2009.

PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. **A biblical history of Israel**. Westminster: John Knox Press, 2003.

RAD, Gerhard von. **Old Testament Theology**. New York: Harper & Row, 1975.

REDE, Marcelo. Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, v. 13, n. 25, p. 104-120, 2019.

REDE, Marcelo. A Bíblia pode ser considerada um documento histórico? **Jornal da USP** [online] 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/a-biblia-pode-ser-considerada-um-documento-historico/>. Acesso em: 11 fev. 2022.

REIMER, Haroldo. Antigo Israel: espaço, fontes e historiografia. **Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais**, v. 2, n. 2, p. 60-75, 2013.

RIBEIRO, Andréa Bernardes de T. Novas definições terminológicas para entender a História de Israel. **Sacrilegus**, v. 13, n. 2, p. 119-122, 2016.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2016.

RÖMER, Thomas. How Jeroboam II became Jeroboam I. **Hebrew Bible and Ancient Israel**, v. 6, n. 3, p. 372-382, 2017.

RÖMER, Thomas. The Rise and Fall of Josiah. *In*: FINKENSTEIN, Israel; GADOT, Yuval; ADAMS, Matthew J. (Eds.) **Rethinking Israel: studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, p. 329-339.

ROWTON, Michael B. Urban autonomy in a nomadic environment. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 32, n. 1/2, p. 201-215, 1973.

SCHMID, Konrad. **Aula inaugural PPGT – PT – História da Bíblia: dos primeiros fragmentos à Escritura Sagrada 2021**. 2021. 1 vídeo (02h36m35s). Publicado pelo canal Canal PUCPR. <https://www.youtube.com/live/nIdgLLwDNzg>. Acesso em: 11 fev. 2023.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 3 Ed. Editora Sinodal, 2004.

SCHNIEDEWIND, William M. Tel Dan Stella: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, n. 302, p. 75-90, 1996.

SCHNIEDEWIND, William M. **How the Bible became a book**: The textualization of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. Grand Rapids: Outreach, 1977.

SCHÜTTE, Wolfgang. Wie wurde Juda israelitisiert? **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 124, p. 52-72, 2012.

SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas palavras**: reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004.

SETERS, John van. **Em busca da história**: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. São Paulo: EDUSP, 2008.

SCHMITT, Flávio. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, p. 325-339, 2019.

SILVA, Airton José. Em busca do Antigo Israel. **Ayrton's Biblical Page** [s.l.] [s.d.]. Disponível em: <https://airtonjo.com/site1/resenha-1.htm>. Acesso em: 11 fev. 2023.

SILVA, Airton José. Pode uma história de Israel ser escrita? **Ayrton's Biblical Page** [s.l.] [s.d.] Disponível em: <https://airtonjo.com/site1/minimalistas.htm>. Acesso em: 11 fev. 2023.

SILVA, Airton José: O exílio como ideologia. **Ayrton's Biblical Page** [s.l.] [s.d.]. Disponível em: <https://airtonjo.com/site1/resenha-3.htm>. Acesso em: 11 fev. 2023.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus**: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SMYTH, Herbert Weir. Part III: Formation of Words. In: SMYTH, Herbert Weir. **A Greek Grammar for Colleges**. Cambridge: American Book Company, 1920.

SOUZA, Bruno Cavalcante de. **A “revolta” de Jeú e a Estela de Dã**: um Estudo Em 2 Reis 10,28-36. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

SPIECKERMANN, Hermann. **Juda unter Assur in der Sargonidenzeit**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

THOMPSON, Thomas L. **Early History of the Israelite People: From the Written and Archeological Sources**. Leiden: Brill, 1992.

TOBOLOWSKY, Andrew. Israelite and Judahite History in Contemporary Theoretical Approaches. **Currents in Biblical Research**, v. 17, n. 1, p. 33-58, 2018.

TOSELI, Cecilia. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26-32**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

TOSELI, Cecilia. O Exílio de Samaria. **Revista Pistis Praxis**, v. 12, n. 2, 2020.

UEHLINGER, Christoph. Was there a Cult Reform under King Josiah? The case for a well-grounded minimum. In: GRABBE, Lester L. (Ed.). **The Hebrew Bible and history: critical readings**. London: T&T Clark, 2018, p. 426-464.

USSISHKIN, David. The Borders and De Facto Size of Jerusalem in the Persian Period. In: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred. (Eds.) **Judah and the Judeans in the Persian Period**. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2006, p. 147-166

VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. **Método histórico-crítico**. São Paulo: CEDI, 1992.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. I. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEINFELD, Moshe. Traces of Assyrian treaty formulae in Deuteronomy. **Biblica**, v. 46, n. 4, p. 417-427, 1965.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WHITELAM, Keith, W. Realeza Israelita: a ideologia régia e seus opositores. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.) **O Mundo do Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995. São Paulo: Paulus, 1995, p.119-138.

WILLIAMSON, Hugh G. M. O conceito de Israel em transição. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.) **O Mundo do Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 139-158.

WILLIAMSON, Hugh G. Isaiah and the Holy One of Israel. In: RAPOPORT-ALBERT, Ada; GREENBERG, Gillian (Eds.). **Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman**. Sheffield: Sheffield Academic, 22-38.

WILLIAMSON, Hugh G. M. Judah as Israel in Eighth-Century Prophecy. In: GRANT, Jamie A.; LO, Alison; WENHAM, Gordon J. **A God of Faithfulness: essays in honour of J. Gordon McConville on his 60th birthday**. New York: T&T Clark, 2011, p. 81-95.

YADIN, Yigael. Megiddo of the Kings of Israel. **The Biblical Archaeologist**, v. 33, n. 3, p. 66-96, 1970.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

ZUCK, Roy B. **A Interpretação Bíblica**: meios de descobrir a verdade da Bíblia. São Paulo: Vida Nova. 1994.