

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Matheus da Silva Carmo

**Josias como um rei exemplar: a formação política do pan-israelismo
em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.)**

Juiz de Fora

2023

Matheus da Silva Carmo

**Josias como um rei exemplar: a formação política do pan-israelismo
em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.
Linha de Pesquisa: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Orientador: Prof. Dr. Edson Fernando Almeida

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 .

Josias como um rei exemplar: a formação política do pan-israelismo em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.).

/ Matheus da Silva Carmo. -- 2024.

120 f. : il.

Orientador: Edson Fernando Almeida

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

1. Bíblia Hebraica . 2. Pan-israelismo . 3. Josias . 4. Judá . 5. Ciência da Religião . I. Almeida , Edson Fernando , orient. II. Título.

Matheus da Silva Carmo

**Josias como um rei exemplar: a formação política do pan-israelismo
em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Linha de Pesquisa: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Aprovado em: ____ / ____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edson Fernando Almeida – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza – Membro interno
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rogério Lima de Moura – Membro externo
Universidade Metropolitana de Santos

Dedico este trabalho aos meus avós, Dalva e José Elvécio. Minha avó, dona de casa que não teve oportunidade de estudar, muito me ensinou e me ensina sobre a vida e sobre a fé todos os dias. Meu avô, José Elvécio, pedreiro que também não frequentou os estudos, foi quem despertou em mim, desde cedo, o desejo de ler e compreender a Bíblia, por meio de suas muitas histórias sobre os “heróis da fé” que me contava quando criança, à noite, depois de chegar do trabalho. Eles estão presentes em cada palavra desta dissertação!

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por toda a força e a inspiração para escrever este trabalho. Compreender melhor as Escrituras é, para mim, uma forma de me aproximar mais de Deus, e esse desejo está no princípio de toda esta pesquisa: “O temor de Iahweh é o princípio da sabedoria” (PROVÉRBIOS 9,10). Apesar de todos os desafios que surgiram ao longo da escrita desta dissertação, pude sentir seu amor e amparo, sobretudo nas pessoas ao meu redor.

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, por proporcionar a mim um ambiente adequado para estudar a religião de uma forma acadêmica, crítica e laica. Agradeço também aos docentes que me ajudaram a pensar e a problematizar minha pesquisa. De modo especial, agradeço ao meu orientador, o professor Dr. Edson Fernando de Almeida, pelo seu carinho ao orientar esta pesquisa e por me transmitir ensinamentos sobre a beleza da vida que vão além do saber acadêmico. O contato que tenho com você, desde a graduação em Ciência da Religião, tem sido uma grande oportunidade de crescimento e aprendizagem para mim. Por isso, sou-lhe grato!

Agradeço também ao meu amigo e professor de hebraico bíblico, o professor doutor Rogério Lima de Moura. As aulas ministradas por você durante o ano de 2023 me garantiram o aprendizado da língua original em que a Bíblia Hebraica foi escrita, o que me abriu uma grande gama de oportunidades de compreensão mais apurada do texto bíblico, a partir do texto original. Agradeço, de igual modo, aos meus amigos de mestrado em Ciência da Religião, Ramon Marciano de Moraes e Luana Aparecida Alves, que, por meio de sua amizade, fizeram a árdua jornada acadêmica ser mais leve e divertida. Estendo esse agradecimento ao meu amigo Lydsson Agostinho, que carinhosamente fez a revisão desta dissertação.

Também agradeço aos meus familiares por seu apoio incondicional a mim em meus estudos. Mesmo sem saber ao certo o que é uma dissertação de mestrado, minha família sempre se alegrou e me incentivou na minha trajetória acadêmica, sempre me impulsionando a ir além em minhas descobertas científicas. Meus pais, Elisangela e Ivair; meus tios, Deise e André; meus avós, Dalva e José; e minha prima Sophia: a todos eu agradeço intensamente pelo apoio, amor e carinho a mim dedicados em cada gesto e palavra.

Também gostaria de agradecer à minha psicóloga, Tatiana Carolino, pois ela me ajudou a superar o difícil processo de redação da presente dissertação, uma vez que o fiz de modo concomitante à minha segunda graduação em Ciência da Religião, o que me gerou grande desgaste mental. Sua escuta e seus conselhos em cada sessão de terapia foram fundamentais para que eu conseguisse superar esse desafio. Aos meus amigos e irmãos, Vitor e Igor, o meu

sincero agradecimento, pelo seu companheirismo e sua paciência em me ouvir falar dos temas relacionados à minha dissertação, sobretudo no que tange ao hebraico. Cada momento com vocês é um verdadeiro bálsamo para a alma, e eu agradeço por terem entendido meus momentos de afastamento por conta da escrita da minha dissertação de mestrado.

Agradeço também à minha noiva, Mariana Cristina, pois seu amor e companheirismo fizeram com que eu experimentasse em minha vida, de modo prático, aquilo que o autor do livro do Eclesiastes diz: “Mais valem dois que um só, pois terão proveito de seu trabalho. Porque se caem, um levanta o outro” (ECLSIASTES 4,9). Muitas vezes em minha jornada acadêmica, seu amor foi para mim um guia seguro para superar as adversidades, e nos momentos de queda, pude sentir você me levantar com palavras de incentivo e apoio. Por isso, te amo e te agradeço por estar comigo em todos os momentos.

“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.”
(DEUTERONÔMIO 6,4-7)

RESUMO

O presente trabalho investiga a forma como a historiografia deuteronomista judaíta criou, em sua literatura, uma imagem extremamente positiva para o Rei Josias, fazendo dele um rei exemplar, exaltado sobre os demais monarcas de Judá após Davi. O objetivo da pesquisa é compreender como o poder reinol judaíta do século VII a.C. se valeu da historiografia deuteronomista para legitimar suas pretensões régias por meio da exaltação de Josias como um rei exemplar e, sobretudo, da criação da narrativa mítica de um reino unido que condensasse os territórios e as populações de Israel e Judá sob a égide de Jerusalém e da dinastia davidita. A metodologia de análise que subsidia nossa pesquisa é o método de exegese histórica, através do qual nos propomos a analisar criticamente os textos bíblicos que falam sobre Josias, com foco na questão de como são fortemente carregados de um teor propagandístico pró-davidita e pró-josiânico – sobretudo por haver um entrelaçamento intencional por parte do autor entre a dinastia davídica e a figura de Iahweh. Com isso, buscamos visualizar como o poder reinol judaíta se utilizou de alguns preceitos religiosos para buscar sustentação. Por meio da pesquisa, esperamos identificar as origens políticas e sociais da construção da ideologia pan-israelita em Judá, bem como as razões históricas pelas quais o texto bíblico exalta a figura josiânica. Ao final do trabalho, foi possível constatar que o mito do reino unido e a construção da figura exemplar de Josias foram faces da mesma moeda que buscavam não apenas fortalecer o poder davidita em Judá, mas também legitimar a conquista dos territórios israelitas pelo Reino de Judá.

Palavras-chave: Josias. Pan-israelismo. Historiografia deuteronomista. Bíblia hebraica. Iahweh.

ABSTRACT

This paper investigates the way in which Judahite deuteronomistic historiography created an extremely positive image of King Josiah in its literature, making him an exemplary king, exalted above the other monarchs of Judah after David. The aim of this research is to understand how the Judahite royal power of the seventh century BC made use of deuteronomistic historiography to legitimize its royal pretensions by exalting Josiah as an exemplary king and, above all, by creating a mythical narrative of a united kingdom that would include the territories and populations of Israel and Judah under the aegis of Jerusalem and the Davidite dynasty. The methodology of analysis that supports our research is the method of historical exegesis, through which we set out to critically analyze the biblical texts that speak about Josiah, focusing on the question of how they are heavily imbued with a pro-Davidite and pro-Josianic propagandistic content – particularly because there is an intentional intertwining by the author between the Davidic dynasty and the figure of Yahweh. With this, we seek to visualize how the Judahite royal power used some religious precepts to seek sustainability. Through this research, we hope to identify the political and social origins of the construction of the pan-Israelite ideology in Judah, as well as the historical reasons why the biblical text exalts the figure of Josiah. At the end of the study, it was possible to verify that the myth of the united kingdom and the formation of an exemplary profile for Josiah were two faces of the same coin, which sought not only to reinforce Davidite power over Judah, but also to legitimize the conquest of Israelite territories by the Kingdom of Judah.

Keywords: Josiah. Pan-Israelism. Deuteronomistic historiography. Hebrew Bible. Yahweh.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Localização geográfica do Vale de Jezreel	94
Figura 2 – Selos em forma de roseta do século VII a.C	95
Figura 3 – Reino de Judá sob Josias de acordo com Lipschits (2005)	98

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	ORIGENS HISTÓRICAS DO NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO PAN-ISRAELISMO EM ISRAEL E JUDÁ	18
2.1	MONARQUIA UNIDA E SUA CONTESTAÇÃO HISTORIOGRÁFICA	18
2.2	PAN-ISRAELISMO: DEFINIÇÃO	27
2.3	PAN-ISRAELISMO E SEUS PRIMEIROS DESENVOLVIMENTOS EM ISRAEL	29
2.3.1	Bases históricas para a formação do pan-israelismo em Israel	29
2.3.2	O ocaso do Reino de Israel	35
2.4	O DESENVOLVIMENTO DA IDEOLOGIA PAN-ISRAELITA EM JUDÁ	36
2.4.1	Teologia de Sião	41
2.4.2	O Reino de Judá sob Manassés	43
3	A REFORMA JOSIÂNICA E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM “DEUTERONOMISTA” DE JOSIAS	45
3.1	DEBATE HISTORIOGRÁFICO REFERENTE À REFORMA DE JOSIAS	45
3.2	REFORMA DE JOSIAS	56
3.2.1	A descoberta do “Rolo da Lei” e a historiografia deuteronomista	58
3.2.2	A atividade reformista de Josias	60
3.2.3	A eliminação das referências religiosas assírias	65
3.2.4	A eliminação de referências religiosas levantinas	67
3.3	JOSIAS COMO UM REI EXEMPLAR	69
4	MONARQUIA UNIDA E JOSIAS COMO UM NOVO DAVI: CONSTRUÇÕES IDEOLÓGICAS E SEUS OBJETIVOS CONCRETOS	77
4.1	PAN-ISRAELISMO E EXEMPLARIDADE DE JOSIAS: DOIS CONCEITOS E UM SÓ OBJETIVO	77
4.2	O MITO DO “CISMA” ENTRE ISRAEL E JUDÁ	82
4.3	REFORMA JOSIÂNICA APLICADA AO “NORTE”	85
4.4	ARQUEOLOGIA E A CONQUISTA DE JOSIAS SOBRE ISRAEL	92
4.5	JUDÁ COMO ISRAEL	99
4.6	MORTE DE JOSIAS E FIM DA REFORMA RELIGIOSA	102
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105

REFERÊNCIAS	112
--------------------------	------------

1 INTRODUÇÃO

O reinado de Josias (640-609 a.C.) foi um momento singular na História Antiga de Judá e para a Bíblia Hebraica, não só no que tange ao âmbito político, mas também ao religioso e ideológico. Politicamente falando, esse momento foi marcado pela tentativa do poder reinol davidita – dinastia que governava Judá e que tinha como “fundador” Davi – de centralizar seu poder, buscando, com isso, fortalecê-lo. Diferentemente do que ocorreu com Israel, onde o Estado conseguiu se centralizar já no século IX a.C. (DE MENDONÇA, 2016), o desenvolvimento reinol de Judá aconteceu no século VII a.C. Com o processo de desenvolvimento de Judá, aos poucos a monarquia buscou se fortalecer.

Nos dias de Ezequias, o processo de centralização do poder foi evidente, mas isso culminou com a revolta do reino de Judá contra a Assíria, o que gerou grande dano interno para Judá. No reinado de Manassés, o poder reinol foi centralizado com um perfil subserviente aos assírios, em uma tentativa de recuperar o reino judaíta. Com Josias, dada a retirada assíria do Levante e o inicial desinteresse egípcio nas terras altas ao sul do Levante (cf. NA’AMAN, 1991), onde se localizava o reino de Judá, este gozou, pela primeira vez em sua História, de uma liberdade política que favoreceu ainda mais o desenvolvimento reinol e a centralização do poder. O entendimento da busca pelo fortalecimento político davidita é uma das principais chaves de leitura para o entendimento dos desenvolvimentos políticos, religiosos e ideológicos que se deram em Judá na segunda metade do século VII a.C.¹

As ações josiânicas de fortalecimento reinol incluíram a chamada “reforma de Josias”, que, de acordo com 2 Reis 23, 4-20², foi responsável pela eliminação de diversos objetos cúlticos não javistas, muitos dos quais eram de origem assíria e haviam sido colocados no Templo de Jerusalém por Acáz e Manassés para salientar a subserviência de Judá para com os soberanos mesopotâmicos. Ao empreender tal eliminação, Josias queria reforçar a “independência” de Judá para com os assírios e enfatizar o culto monolátrico a Iahweh. Também os “lugares altos” em Jerusalém e ao seu redor foram destruídos. Josias queria

¹ “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.” (FINKELSTEIN, 1999, p. 39).

² No presente trabalho, usaremos a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002) como referencial em todas as menções. Os textos em hebraico foram retirados da Biblia Hebraica Stuttgartensia (1990).

estabelecer que o culto legítimo³ era o praticado em Jerusalém. As reformas de Josias também se estenderam em direção ao antigo território de Israel, visto que ele demoliu o altar de Betel, matando seus sacerdotes, bem como os lugares altos que estavam ao redor de Samaria.

A atividade josiânica descrita em 2 Reis não deve ser entendida apenas pelo ponto de vista religioso, mas também pelo político. Como dissemos, Josias queria fortalecer e centralizar seu poder. A religião de Judá foi usada para fundamentar tais ambições. Ao exaltar Iahweh, deus da dinastia davídica, como divindade monolátrica em detrimento das outras e o Templo de Jerusalém, o santuário régio, em detrimento dos outros altares existentes ao ar livre, Josias queria enfatizar seu poder e sua dominação⁴. A ação de Josias sobre o território outrora pertencente a Israel também deve ser vista sob essa ótica. A investida contra Betel pode ser entendida, por um lado, como uma tentativa de inviabilização de um importante santuário setentrional, com o intuito de destacar a centralidade de Jerusalém. Por outro lado, a ação de Josias contra Betel é uma amostra do seu desejo de conquistar os territórios que pertenciam a Israel.

As ações do rei Josias foram legitimadas pela historiografia deuteronomista, que foi um movimento literário, político e religioso surgido em Judá nos dias de Josias (cf. RÖMER, 2008). Por meio de seus textos, os deuteronomistas buscaram salientar as ações e interesses josiânicos, bem como exaltar a dinastia davídica como sendo amada e querida por Iahweh. Os

³ No presente trabalho, usaremos com recorrência o conceito de “legitimidade”. Um teórico que fundamenta bem esse conceito é o sociólogo e teólogo austríaco Peter Berger. Para ele, “por legitimação se entende o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o ‘porquê’ dos dispositivos institucionais. Cumpre anotar uma porção de pontos com respeito a esta definição. As legitimações pertencem ao domínio das objetivações sociais, isto é, ao que passa por ‘saber’ em determinada coletividade” (BERGER, 1985, p. 42).

⁴ Um ponto importante que deve ser destacado no presente estudo é o potencial legitimador que a religião tem. Por isso, se uma determinada ambição, social ou política, é fundamentada a partir da religião, seu caráter simbólico ganha muito mais ênfase, visto que a religião vai conectar aquela ambição social ou política a um plano simbólico sagrado e atemporal: “Logo se verá que a área de legitimação é muito mais ampla do que a da religião, a partir de como estes dois termos foram definidos aqui. Existe, no entanto, uma importante relação entre os dois. Podemos descrevê-la dizendo simplesmente que a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. **As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana**” (BERGER, 1985, p. 45, grifo nosso). À medida que Josias remetia suas ações à vontade da divindade, seus feitos deixavam de ser meramente humanos e políticos e passavam a se conectar com o sagrado. Isso também pode ser aplicado, como veremos, à construção da imagem exemplar de Josias. Mais que dizer apenas que Josias foi um bom governante, dentro dos pressupostos e ideologias deuteronomistas, ele foi revestido de um caráter profundamente exemplar aos olhos da divindade, em diversos sentidos. Então, não só os feitos, mas o próprio monarca foi conectado com o sagrado como forma de legitimação.

deuteronomistas serão responsáveis por criar os mitos do Reino Unido de Israel e Judá e da figura exemplar de Josias.

Tendo essas questões em mente, percebemos que o período josiânico foi o momento em que se deu a criação, em Judá, do mito do reino unido segundo o qual, durante o reinado de Davi e Salomão, os territórios e populações de Israel e Judá teriam sido um só povo (cf. CARMO, 2023). Tal mito foi fruto da ideologia pan-israelita, que teve sua origem em Israel durante o reinado de Jeroboão II. A ideologia pan-israelita advogava pela união entre israelitas e judaítas, tendo sua essência no desejo de legitimar a conquista territorial de Judá por parte de Israel. Porém, depois de 722 a.C., quando Israel cai diante dos assírios, essa ideologia se desloca para Judá e, nos dias de Josias, oferece fundamento para as suas ambições de conquista dos territórios que outrora pertenciam a Israel e que haviam sido anexados pelos assírios (cf. FINKELSTEIN, 2015a). O desejo josiânico de conquistar tais territórios foi legitimado pelo mito do reino unido, na medida que Josias estaria reproduzindo, em seus dias, a realidade vivida no período davídico. Então, diferentemente de uma proposta histórica e arqueológica que defenda a historicidade do reino unido nos dias de Davi e Salomão, na presente pesquisa, partimos do pressuposto que o “Israel Unido”, que condensava israelitas e judaítas, bem como seus territórios, e que era governado a partir de Judá, não pode ser historicamente verificado, devendo ser antes entendido como um mito criado nos dias de Josias.

Se, de acordo com a narrativa criada pelos deuteronomistas, durante o reinado de Davi os territórios de Israel e Judá foram um, governados a partir de Judá, somente um “Novo Davi” poderia recuperar tal realidade. Nesse sentido, a historiografia deuteronomista construiu uma carga de textos que fazem de Josias um rei exemplar, o mais dedicado a Iahweh de todos os reis de Judá, comparável em tudo a Davi. Isso se expressa nos elogios do deuteronomista a Josias em 2 Reis 22,2 e 2 Reis 23,25. Nesses versículos, vemos algumas características: 1 – no primeiro elogio (2 Reis 22,2), é dito que Josias fez o reto aos olhos de Iahweh. Se ele fez o reto, logo não se desviou em nada, o que os reis predecessores haviam feito. Por isso, é dito que Josias não se afastou nem para a direita e nem para a esquerda em sua reta conduta; 2 – o primeiro elogio ainda traça um elo forte entre Josias e Davi, dizendo que o primeiro seguiu em tudo o segundo; 3 – no segundo elogio (2 Reis 23,25), o deuteronomista afirma que Josias se voltou para Iahweh com todo o seu coração, toda a sua garganta e força – ou seja, com a inteireza de seu ser; 4 – o segundo elogio ainda se encerra com a conclusão de que Josias não pode ser comparado a nenhum outro rei de Judá, predecessor ou sucessor. Isso demonstra o quanto os deuteronomistas buscaram construir uma imagem exemplar para Josias, fazendo dele

um rei singular na História de Judá, sobretudo no que tange à sua fidelidade à divindade e à sua proximidade para com Davi.

A pergunta que permeia a presente pesquisa é: como os deuteronomistas, a partir da concepção unitária entre Israel e Judá e da criação da imagem exemplar de Josias, criaram o mito da monarquia unida no século VII a.C. como forma de legitimar o desejo josiânico de conquistar os territórios outrora pertencentes a Israel? No decorrer do trabalho, tentaremos responder a essa indagação, demonstrando que a concepção de unidade entre Israel e Judá e a construção da figura exemplar de Josias foram duas faces da mesma moeda, na medida que ambas buscavam embasar o desejo josiânico de conquista territorial. A forma como isso se deu é nosso objetivo de pesquisa no presente trabalho.

O estudo sobre a Antiguidade de Israel e Judá e da Bíblia Hebraica é um tema muito relevante tanto para a Teologia quanto para a Ciência da Religião. Para os teólogos, a Antiguidade de Israel e Judá, bem como os períodos exílico e pós-exílico, desempenham um papel crucial, uma vez que alguns textos produzidos nesses períodos posteriormente foram considerados sagrados pelos judeus e cristãos, além de serem vistos, por estes, como prenúncios do nascimento e advento de Cristo. Por isso, muitas vezes, o cristianismo faz uma leitura teleológica dos textos da Bíblia Hebraica, vendo neles uma prefiguração de Cristo. Para a Ciência da Religião, o foco não se concentra tanto na questão dos povos de Israel e Judá como precursores de Cristo, o que também se aplica aos textos da Bíblia Hebraica, mas sim na importância desse estudo para compreender como as ideias religiosas se formaram em diferentes períodos históricos. Portanto, tanto para a Teologia quanto para a Ciência da Religião, o estudo da Antiguidade de Israel e Judá é de extrema relevância.

A metodologia de pesquisa que empregamos para o desenvolvimento de nossa pesquisa é a exegese histórica. Os textos bíblicos tratados nesta dissertação foram traduzidos a partir do hebraico⁵, e sua análise tem como objetivo compreender as origens históricas, sociais e políticas dos grupos que as confeccionaram. Por meio disso, buscamos adquirir uma compreensão melhor da forma como tais textos foram usados pelos grupos que os compuseram.

Dividimos a presente dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, fazemos um levantamento sobre as questões referentes às possibilidades da historicidade da Monarquia Unida de Israel e Judá nos dias de Davi e Salomão. Veremos que as bases históricas para isso

⁵ As traduções do hebraico presentes neste trabalho são do autor. Com o intuito de permitir uma análise que leve em conta não apenas a informação básica dos textos, mas também as nuances decorrentes das propriedades da língua e das estruturas empregadas em sua escrita, optamos por realizar traduções que se atenham, tanto quanto possível, à constituição do original, ainda que, por vezes, isso possa acarretar certo desalinhamento com as construções mais usuais do português.

são muito escassas, o que fez com que a pesquisa histórica e arqueológica atual classificassem a monarquia de Israel e Judá como não sendo historicamente verificada. Logo, desde o princípio reinol de Israel e Judá, é provável que ambos os reinos fossem separados. Porém, daí surge a hipótese do pan-israelismo, isto é, foi criada uma concepção ideológica de que israelitas e judaítas seriam um só povo. Tal proposta ideológica provavelmente nasceu em Israel e depois foi para Judá, tendo grande destaque durante o reinado de Josias.

No segundo capítulo, abordamos mais profundamente os temas relacionados a Josias e à sua reforma. Abrimos o capítulo com um debate historiográfico no qual apresentamos as três principais vertentes históricas relativas à reforma josiânica. A primeira entende que a reforma não foi histórica, tendo sido inventada posteriormente e atribuída a Josias. Um representante dessa vertente é Philip R. Davies. A segunda linha de interpretação, cujo representante é Rainer Albertz, já parte do pressuposto que a reforma josiânica é histórica em sua totalidade. Ou seja, aquilo que o texto bíblico traz de conteúdo relativo à reforma é histórico. Por fim, há uma terceira vertente, que a nosso ver é a mais correta do ponto de vista histórico e arqueológico, que é a defendida por Christoph Uehlinger. De acordo com essa visão, a reforma foi histórica, mas seu alcance se limitou a Jerusalém, não tendo se expandido para todo o território de Judá.

Depois dessa apresentação, seguimos o capítulo apontando algumas questões relativas à retirada de objetos cúlticos não javistas do templo de Jerusalém por Josias, bem como à aplicação política e religiosa de tais ações. O segundo capítulo é finalizado com uma análise exegética dos textos que tecem profundos elogios a Josias (2 Reis 22,2 e 2 Reis 23,25). Esses textos queriam criar uma imagem exemplar de Josias, fazendo dele um “Novo Davi”, por meio da exaltação de sua figura como um rei que não poderia ser comparado. Aqui, vemos como o deuteronomista usou de toda uma linguagem singular, com expressões que não aparecem com nenhum outro rei de Judá, para se referir a Josias, o que faz dele um rei diferente dos demais, aos olhos do deuteronomista.

No terceiro capítulo, analisamos a forma como essas duas bases foram usadas para fundamentar as ambições josiânicas de conquista territorial. Isso se deu por meio da criação do mito do reino unido, que teria sido governado nos dias de Davi e Salomão. Mas se o pan-israelismo ajudou a gerar o mito do reino unido, a figura exemplar de Josias foi responsável por atualizar esse mito para o presente josiânico, ou seja, Josias, como um novo Davi, seria responsável por reviver em seus dias o quadro apresentado no período davídico. Portanto, será no terceiro capítulo que apresentaremos nossas hipóteses para responder à questão central que gerou a presente dissertação.

Ademais, no terceiro capítulo, fazemos uma investigação sobre até onde ao norte teria ido Josias, a partir de diversas vertentes de interpretação históricas e arqueológicas. Enquanto alguns pesquisadores, como Finkelstein e Silberman (2003), defendem que a ação josiânica no antigo território de Israel se limitou a Betel, Nadav Na'aman (1991) aventava a possibilidade de que Josias tenha conquistado Samaria e seu entorno. Por sua vez, o arqueólogo Oded Lipschits (2005) tem uma visão alternativa: para ele, Josias pode ter destruído os altares e lugares altos de Samaria, mas seria pouco provável que tenha anexado a região. Então, para o arqueólogo, a ação de Josias no território israelita se limitou a Betel, não se estendendo para Samaria. Por mais que a conquista josiânica possa ter sido modesta, o aparato legitimatório construído pelos deuteronomistas para enfatizar a dominação dos territórios israelitas por Josias foi forte. E isso está na origem e na razão de ser do mito do Reino Unido de Israel e Judá e no mito da exemplaridade josiânica.

Ao longo da dissertação, buscamos analisar não somente o texto bíblico, mas também o conteúdo arqueológico e historiográfico existente sobre temas relacionados a antiguidade de Israel e Judá, sobretudo no que tange ao reinado de Josias. Objetivamos, com isso, formar um arcabouço de pesquisa sobre o período josiânico que se fundamente a partir das mais variadas fontes de pesquisa, não só da política antiga de Judá, mas também da sua religião, que foi muito importante no processo de legitimação política e ideológica.

A partir da pesquisa efetuada na presente dissertação, foi possível confirmar nossa hipótese de que o mito do Reino Unido de Israel e Judá e a construção da figura exemplar de Josias foram faces da mesma moeda, na medida que o primeiro buscava construir um passado a partir do presente e a segunda buscava atualizar esse passado – ou seja, se Davi teria reinado sobre Israel e Judá em seu tempo, caberia a Josias, o novo Davi, refazer tal quadro em seu reinado. O estudo aqui realizado nos ajuda a compreender melhor a forma como a política e a religião na antiguidade judaíta estavam profundamente enraizadas, na medida que uma legitimava a outra.

2 ORIGENS HISTÓRICAS DO NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO PAN-ISRAELISMO EM ISRAEL E JUDÁ

2.1 MONARQUIA UNIDA E SUA CONTESTAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

Ao lermos o texto bíblico a partir do livro de Samuel, vemos que Israel caminhou a passos largos de um ambiente em que havia grande descentralização política – que foi o período dos Juízes – para a centralização política encarnada na monarquia. A primeira experiência monárquica com certo grau de unificação foi a de Saul. Apesar das várias camadas redacionais que a narrativa sobre Saul contém na Bíblia Hebraica, em linhas gerais, o seu governo é classificado pelo deuteronomista como um reinado rejeitado por Iahweh (cf. 1 SAMUEL 15,11)⁶. Frente a tal rejeição, Iahweh suscita que Samuel sagre outro rei, que, diferentemente de Saul, seria *איש כְּלִבּוֹ*, “um homem conforme seu coração” (1SAMUEL 13,14), e esse rei era Davi. Aqui, já vemos uma certa predisposição do texto bíblico para com Davi e, conseqüentemente, para com Judá, tal como veremos a seguir. Para o autor bíblico, enquanto Davi é exaltado, Saul é rejeitado, e um exemplo disso é que o texto deuteronomista⁷ é enfático em dizer que o espírito de Iahweh estava com Davi, após ter se retirado de Saul (1SAMUEL 16, 13-14)⁸.

⁶ נחמתני כִּי־הִמְלַכְתִּי אֶת־שָׁאוּל לְמֶלֶךְ כִּי־שָׁב מֵאַחֲרַי וְאֶת־דָּבָרִי לֹא הִקְיִים. “Eu me arrependi, pois fiz reinar Saul para rei, porque ele voltou atrás de mim e minhas palavras não fez cumprir”. Aqui, vemos como o deuteronomista coloca na boca de Iahweh uma rejeição para com Saul, que, segundo o texto, não fez cumprir as palavras de Iahweh.

⁷ “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, que se estendeu até o Exílio Babilônico (ca. 598 a.C.-539 a.C.), foi a OHDt: o bloco do Livro do Deuterônomo (Dt 12-26) e os livros de Josué, Juízes, 1, 2 Samuel e 1 e 2 Reis” (CARMO, 2023, p. 37). Na presente dissertação, um dos nossos principais materiais de análise histórica e exegética serão os textos da primeira redação deuteronomista, datados do século VII a.C., período do reinado de Josias.

⁸ “A rejeição de Saul parece conduzir diretamente à estória da unção de Davi” (SETERS, 2008, p. 274). Vemos o quanto o deuteronomista deseja, no texto, apontar a forma como Iahweh elegeu Davi e rejeitou Saul. Um exemplo claro disso é que o texto bíblico chega a dizer que Saul era um homem muito belo (cf. 2 SAMUEL 9, 2). Mas quando Davi foi ungido rei, seu irmão mais velho, Eliab, foi rejeitado por Iahweh, apesar de sua bela aparência (cf. 2 SAMUEL 16,8). Ou seja, o deuteronomista quer demonstrar que um dos principais pontos que fizeram Saul ser rei, a beleza, não é um fator determinante para a escolha divina (cf. SETERS, 2008, p. 276), visto que a divindade não olha para a aparência, mas para o coração (cf. 1 SAMUEL 16,10). Portanto, não foram os fatores físicos que fizeram Davi ser escolhido, mas a eleição divina. Por meio desse exemplo, vemos a forma como o deuteronomista relaciona intimamente Iahweh e Davi.

Diante da ascensão de Davi como notável guerreiro, Saul se torna seu principal perseguidor, e a perseguição só cessa com a morte trágica de Saul na batalha de Gelboé (cf. 1SAMUEL 31,4). Após isso, Davi é ungido rei em Hebrom de Judá (cf. 2 SAMUEL 3,1-4). Finalmente, observando o pedido dos anciãos de Israel, Davi se torna rei de Israel e de Judá (cf. 2 SAMUEL 5, 1-5). Aqui tem início a chamada “Monarquia Unida” (também chamada de Reino Unido de Israel e Judá” e “Israel Unido”), ou seja, o período na História de Israel e Judá em que ambos os reinos estariam unidos, governados por Davi e por seu filho Salomão. Levando em consideração a narrativa bíblica, esse período da história de Israel e Judá foi um momento de grande prosperidade e riqueza, como nunca visto antes ou depois em nenhum dos reinos. Territorialmente, a monarquia unida se estendia de Dã, no extremo-norte de Israel, até Bersabeia, no extremo-sul de Judá. Desse modo, o Israel unificado era um “mini-império” governado a partir de Jerusalém, primeiramente por Davi e depois por Salomão: “as conquistas de Davi transformaram Israel na maior potência da Palestina e da Síria. De fato, naquele momento, Israel foi provavelmente tão poderoso quanto qualquer potência do mundo de então” (BRIGHT, 2014, p. 252).

Como mencionado, o Reino de Israel sob Davi e, principalmente, sob Salomão teria sido o momento de maior prosperidade política, econômica e social de Israel (cf. LIVERANI, 2008, p. 57) com uma numerosa população que vivia feliz: “a Bíblia, com justiça, descreve o reinado de Salomão como sendo de prosperidade ímpar. Israel gozou de segurança e de uma prosperidade material como nunca sonhara antes e nunca mais iria conhecer” (BRIGHT, 2014, p. 267). O quadro pintado por John Bright é confirmado pelo texto bíblico de 1 Reis 4,20A:

הַיְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כְּחֹל אֶשְׂרָעֵלֵיהֶם לְרַב אֲכָלִים וְשִׂתִּים וְשִׂמְחָה:

“Judá e Israel [eram] abundantes como areia que [está] perto do mar em abundância, comendo e bebendo, e [estavam] felizes”.

Segundo o texto citado, os israelitas e judaítas eram numerosos e/ou abundantes. Essa abundância veio graças à bonança vivida no Israel Unido. E a consequência natural disso, de acordo com o texto, era a felicidade. Sendo assim, a monarquia unida tinha uma população não apenas abundante, mas também feliz e satisfeita. Tal quadro se encaixa perfeitamente na configuração apresentada por Finkelstein e Silberman (2003, p. 116), isto é, a de que a monarquia unida seria uma espécie de “era de ouro” para Israel e Judá.

A unidade entre Israel e Judá seria a base principal para a riqueza e a prosperidade vivenciadas pelo Israel Unido durante esse período, visto que era o governo de um vasto

território que estava proporcionando essa grande riqueza. Tal prosperidade ainda é louvada, no texto bíblico, em 1 Reis 10,27, pois lá é afirmado que, durante o tempo de Salomão, a prata era tão comum em Jerusalém quanto a pedra bruta. Isso demonstra o grande poder econômico do Israel Unido:

וַיְהִי חֵלֶדֶד אֶת-הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַם כְּאֲבָגִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר-בַּשְּׂפֵלָה לְרֹב:

“E deu o rei a prata em Jerusalém como pedra bruta, e os cedros como sicômoro, que em Safelá [são] para muitos [numerosos]”⁹.

Como extensão da “era de ouro” vivenciada na monarquia unida, a passagem acima traz a ideia de que o Israel Unido era um reino próspero. Tal prosperidade poderia ser testificada, de acordo com o texto bíblico, não só pela prata abundante, mas também pelos cedros presentes em Jerusalém. Esses eram sinais vívidos da riqueza da monarquia unida, sobretudo durante o reinado de Salomão.

Outro ponto destacado pela historiografia bíblica como característica da monarquia unida é a segurança vivida pelos israelitas e judaítas durante esse período. Diferentemente de outros momentos da história de Israel e Judá, durante os anos da monarquia unida não houve grandes guerras e rebeliões, o que teria proporcionado um sentimento de grande segurança e satisfação populacional, o que fica claro em 1 Reis 5,5:

וַיֵּשְׁבּוּ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לְכֹטֶח אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד-בְּאֵר שָׁבַע כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה: ם

“E habitou Judá e Israel com segurança, cada um debaixo [de] sua videira e debaixo [de] sua figueira, de Dã e até Bersabeia todos os dias de Salomão”¹⁰.

⁹ Nessa passagem, o deuteronomista tenta salientar a forma como Salomão levou a ou pôs em Jerusalém prata em abundância, bem como cedros, árvores que forneciam uma madeira tida como nobre. A comparação feita pelo texto entre Jerusalém e a Safelá é importante, pois a Safelá era a planície de Judá, sendo uma região muito rica no setor agrícola (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 356). Possivelmente, então, o autor queria atestar que a cidade de Jerusalém nos dias de Salomão era tão rica e próspera quanto a região da Safelá. Isso não seria algo fácil de acontecer, pois a região montanhosa de Judá, onde ficava Jerusalém, era menos próspera que a planície, por conta de questões geográficas. Logo, o autor está reforçando que o empenho de Salomão era tamanho que fez Jerusalém, mesmo com sua localização nas montanhas, ser tão próspera quanto Safelá.

¹⁰ Dois pontos podem ser destacados nessa perícope: 1 – o deuteronomista optou por colocar Judá antes de Israel (יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל). Isso pode significar que havia uma predileção do deuteronomista judaíta pelo reino de Israel. Tal escolha também ocorre no texto traduzido anteriormente (1 Reis 4,20); 2 – também vemos a questão geográfica. O deuteronomista salienta aqui o pertencimento a Salomão das regiões de Dã até Bersabeia, ressaltando o domínio de Salomão sobre Israel e Judá.

A questão da segurança também é usada pelo deuteronomista para demonstrar a opulência do Reino de Israel durante os dias da Monarquia Unida. Ou seja, de acordo com esse texto, como Israel estava seguro, podia gozar de toda a riqueza adquirida. Essa situação permaneceu durante todos os dias de Salomão. Podemos ver aqui que, nos três versículos citados anteriormente, o deuteronomista constrói a imagem de um reino próspero, seguro, abundante e feliz.

Por fim, uma última questão que deve ser considerada ao se falar sobre o esplendor da monarquia unida é a atividade comercial de Salomão. De acordo com o primeiro livro de Reis (10,20), a riqueza comercial de Salomão era tão grande que nada foi visto de tão grande em nenhum outro reino:

A quantidade de ouro que Salomão receberia anualmente seria de 666 talentos, equivalente a “vinte e três mil e trezentos quilos”, “sem contar o que recebia de impostos dos mercadores e do lucro dos comerciantes, de todos os reis da Arábia e dos governantes do país” (1 Rs 10, 14-15). Aqui os escritores apresentam como motivo de orgulho a violenta soma de tributos e dos trabalhos forçados que Salomão, como imperador, exigia de seus dominados (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 110).

Ainda durante os dias de Salomão, de acordo com o texto bíblico, a cidade de Jerusalém teria se tornado “um grande canteiro de obras” (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 108). Salomão teria construído um grande e esplendoroso Templo para Javé (cf. 1 REIS 6,1-38) e um palácio para ele e para a filha do faraó que Salomão havia tomado como esposa (1 REIS 7, 1-12). Tudo isso demonstra a opulência e a prosperidade do Israel Unido¹¹.

A partir do quadro apresentado até aqui, podemos perceber que, de acordo com a narrativa bíblica, desde o momento em que o Israel Unido se constituiu com Davi, e depois com Salomão, sua entidade política foi marcada por uma grande prosperidade política e econômica. As populações israelitas e judaítas estavam seguras e felizes, gozando do grande reino construído por Davi e Salomão¹².

¹¹ Ainda sobre as riquezas de Salomão, de acordo com o relato bíblico, ele possuía madeira do Líbano, pedras lavradas e objetos de ouro (1 REIS 6,20-35; 7,48-51; 10, 14-25). Além disso, tinha também navios no Mar Vermelho (1 REIS 9, 26-28) (cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 108-109).

¹² Para uma historiografia mais tradicional, a proposta da monarquia unida deveria ser entendida como ponto de partida para o entendimento da História Antiga de Israel e Judá. Isso porque, de acordo com tal perspectiva, no período monárquico, diferentemente de em outros períodos da História de Israel e Judá (como o dos Patriarcas, por exemplo), haveria mais fontes disponíveis para o estudo crítico: “¿Por dónde empezar una historia de Israel? En otras palabras: ¿existe una época a partir de la cual empiecen los materiales tradicionales a ofrecernos relatos creíbles, noticias sobre personajes reales y hechos acaecidos o al menos verosímiles, datos sobre acontecimientos importantes en el campo

Com o quadro pintado pela Bíblia Hebraica referente à monarquia unida, a historiografia moderna¹³, pelo menos até a primeira metade do século XX, considerava os acontecimentos narrados pelo texto bíblico como historicamente verificados (cf. CARMO, 2023, p. 22-23): “a Monarquia Unida de Davi e Salomão foi entendida como um fato, tendo configurado uma monarquia estatal e até mesmo um império” (BERLESI, 2021, p. 6). Isso se deu por alguns motivos. O primeiro é que as narrativas concernentes aos governos de Davi e Salomão são “seculares”, ou seja, têm em seu conteúdo poucas referências à ação da divindade nos acontecimentos, o que facilitava sua aceitação pelos historiadores: “a história de Davi [e seu reino] era uma saga muito realista de manobra política e disputa dinástica” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 175).

Outra questão na aceitação da historicidade da monarquia unida é que se considerava que os textos sobre o período tinham sido escritos durante o período do Israel Unido, o que faria com que constituíssem fontes primárias, corroborando, portanto, 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).

Por fim, a arqueologia parecia confirmar a existência histórica da monarquia unida. Em 1 Reis 9,15, afirma-se que o Rei Salomão construiu as cidades de Hasor, Meguido e Gezer. Nos anos 1920 e 1930 do século XX, Meguido foi escavada pelo Instituto Oriental da Universidade de Chicago e lá foram encontrados grandes prédios públicos (cf. CARMO, 2023, 23):

[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

económico y político, junto con sus consecuencias? [...] Pues bien, durante la última década he dado respuesta a esa pregunta, indicando como punto de partida de una historia de Israel el reino unificado de Judá e Israel con David y Salomón, reino que incluía también buena parte de los países limítrofes [...] De hecho, sólo a partir de entonces comienza Israel a existir como entidad no sólo étnica (como sería el caso de las tribus ya instaladas en los propios territorios, según Malamat 1983), sino también política, en cuanto que se constituye como Estado. [...] Sólo con la creación del Estado, primero nacional y luego territorial, se planteó Israel el problema de su identidad nacional, del derecho de ejercer en la región una función determinante, de la legitimidad para ser lo que con el tiempo había llegado a ser. Y no es casualidad que precisamente a partir de entonces tengamos las primeras noticias políticas y los primeros datos administrativos y económicos” (SOGGIN, 1999, p. 51-52).

¹³ No presente trabalho, em muitas ocasiões, usaremos o termo “historiografia” para nos referirmos à produção acadêmica sobre a Antiguidade de Israel e Judá. Por mais que muitos autores que se debruçam sobre o tema não sejam propriamente historiadores de ofício, usaremos o termo “historiografia” para conjecturar a escrita sobre a História Antiga de Israel e Judá de modo geral.

e cochos (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 192).

A partir da influência dos textos bíblicos sobre a Monarquia Unida, logo os arqueólogos relacionaram seus achados à atividade construtora de Salomão. Em 1950, o arqueólogo israelense Yigael Yadin escavou a cidade de Hasor e encontrou ali uma estrutura muito parecida com a encontrada em Meguido pelos americanos. Yadin, então, comparou seus achados em Hasor, os achados dos americanos em Meguido e a escavação de Gezer, que havia sido efetuada pelo arqueólogo britânico R. A. Stewart Macalister no início do século XX. Por conta da semelhança entre os sítios, logo Yadin concluiu que os três haviam sido construídos por Salomão, tal como descrito pelo texto bíblico. Com isso, fosse pelo âmbito textual, fosse pelo âmbito arqueológico, a monarquia unida foi percebida como historicamente verificável.

Apesar das questões acima demonstradas, a partir da segunda metade do século XX, algumas outras constatações começaram a surgir sobre a monarquia unida. A primeira delas era que a arqueologia não havia conseguido detectar outros sinais desse grandioso reino que teria existido no século X a.C. Outro ponto é que a arqueologia havia demonstrado que a cidade de Jerusalém no século X a.C., período ao qual convencionalmente se aloca a existência cronológica da monarquia unida, era apenas uma pequena vila. Ou seja, o “canteiro de obras de Salomão” não foi encontrado pela arqueologia: “Jerusalém não passava de uma modesta aldeia na época de Davi, Salomão e Roboão [século X a.C.]” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 220). Como um “mini-império” poderia ser governado por uma cidade tão modesta? O historiador italiano Mário Liverani (2008, p. 134) assim sintetizou os questionamentos historiográficos referentes a Jerusalém no século X a.C.: “não é fácil, porém, aceitar que uma pequena e pobrezinha cidade [...] pudesse governar um reino que no norte incluía centros importantes como Hasor e Megido”. Em outras palavras, se na periferia do “império” havia grande desenvolvimento, por que motivo não havia semelhante desenvolvimento no centro, ou seja, em Jerusalém?

Outro ponto de contestação veio quando as construções de Meguido, Hasor e Gezer foram datadas por carbono 14 e se constatou que os prédios ali presentes datavam do século IX a.C., um período posterior a Salomão. Portanto, seria impossível que esse rei tivesse efetuado tais construções: “os avanços da pesquisa arqueológica e o consequente aprimoramento dos métodos laboratoriais de datação conseguiram identificar uma considerável distância cronológica entre as estruturas dos sítios envolvidos, não sendo possível atribuí-las ao monarca em questão” (BERLESI, 2021, p. 8).

Outro ponto importante que podemos citar é que o atual debate arqueológico não sustenta a hipótese do reinado de Davi sobre Israel: “o território governado por Davi, muito provavelmente, estendia-se de Bersabéia, ao Sul, até o território de Benjamin, ao norte” (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 98). Dessa forma, conforme as descobertas arqueológicas, o território sob o domínio de Davi e Salomão teria sido consideravelmente mais modesto em comparação com a extensão descrita nos textos bíblicos. Territórios tradicionalmente atribuídos ao norte, como Manassés e Efraim, não teriam sido efetivamente governados por Davi e Salomão. Além disso, não existem evidências extrabíblicas que confirmem a unidade entre Israel e Judá durante o século X a.C. (ou em períodos anteriores). Essas considerações ressaltam a importância de uma abordagem crítica ao analisar as narrativas bíblicas em relação à realidade histórica, reconhecendo a possibilidade de idealização ou interpretação seletiva dos eventos registrados nos textos sagrados.

Depois que alguns dos principais argumentos arqueológicos em torno da existência do reino unido de Israel se esvaíram, alguns pesquisadores teceram críticas à historicidade da Monarquia Unida, e isso levou muitos acadêmicos a colocarem em xeque sua existência. O âmbito textual foi um dos primeiros campos a serem criticados. Isso se deu porque a Bíblia Hebraica é a principal documentação histórica que fundamenta a monarquia unida, mas a pesquisa acadêmica começou a se perguntar se, de fato, o texto bíblico poderia ser uma documentação confiável para o período:

Os textos bíblicos que fazem referência à monarquia unida, como a ascensão de Davi ao trono (1 Samuel 16-2 e Samuel 5) e a sua sucessão (2 Samuel 9-20 e 1 Reis 1-2), e os textos sobre o reinado de Salomão (1 Reis 2-11) passaram a ser questionados quanto à possibilidade de serem aplicados como fontes primárias (CARMO, 2023, p. 23).

Afastando-se da hipótese de Martin Noth (1966, p. 204), segundo a qual a escrita teria se difundido graças ao desenvolvimento estatal de Israel durante o período de Davi e Salomão¹⁴,

¹⁴ Podemos falar de Davi e Salomão históricos? Para adentrar essa questão, é preciso pontuar que, se é que tais personagens existiram enquanto indivíduos históricos, é difícil chegar até eles, dada a grande carga ideológica construída em cima das suas figuras. Porém, a pesquisa histórica e exegética tem buscado retirar a forte carga ideológica deuteronomista presente nos textos sobre Davi e Salomão, com o intuito de tentar visualizar o que seria mais historicamente possível dentro de tais narrativas. Sobre Davi, talvez possamos classificar como histórico que Davi era um guerreiro de Saul que aos poucos foi ganhando destaque por suas habilidades militares. A partir disso, Davi adquire certo protagonismo e se torna um dos principais guerreiros de Saul. Talvez a informação bíblica de que Davi se casou com uma filha de Saul para entrar na família real seja histórica, o que pode ter despertado a ira de alguns familiares de Saul, levando Davi a fugir: “no deserto, Davi forma um bando com ‘todos os oprimidos, todos os endividados e todos os descontentes’ (1 SAMUEL 22,2)”

a pesquisa histórica e arqueológica, a partir da segunda metade do século XX, passou a classificar que a escrita só surgiu em Israel e em Judá no século VIII a.C. (FINKELSTEIN, 2015a, p. 142). Isso tornaria inviável a atividade escrita no século X a.C. A pesquisa acadêmica referente à Antiguidade de Israel e Judá tem argumentado, nos últimos anos, que o material textual referente à Monarquia Unida de Israel e Judá não pertence à temporalidade do século X a.C., ou seja, esses textos não foram escritos contemporaneamente aos supostos eventos que relatam (cf. RÖMER, 2008, p. 96; ZABATIERO, 2013, p. 108-109). É provável que tais textos datem do século VII a.C., sendo provenientes da primeira edição da historiografia deuteronomista.

Sendo a historicidade da existência da Monarquia Unida de Israel e Judá questionada pela historiografia, diversos historiadores passaram a apoiar a suposição que propõe a persistência dos reinos de Israel e Judá como entidades distintas, em desacordo com a descrição contida na Bíblia Hebraica, que postula a perenidade desses dois domínios como entidades políticas separadas ao longo do tempo. (cf. ZABATIERO, 2013, p. 109)¹⁵. Ou seja, tanto o

(KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 88). Com isso, é provável que o Davi histórico fosse um “chefe de bando” que atuava no Sul de Judá. Além disso, a informação bíblica de que Davi se colocou a serviço dos filisteus pode também ser histórica, o que demonstra ainda mais o caráter de Davi como esse “chefe de bando”: “em outras palavras, o verdadeiro e histórico David, tanto quanto a arqueologia e as fontes históricas podem revelar, ganhou sua maior fama como uma espécie de chefe bandido” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 44). Então, para além da construção deuteronomista de um Davi messiânico, historicamente podemos vê-lo como um “chefe de um bando” formado por foras da lei e renegados de sua época. Talvez isso esteja na origem da grande aceitação popular de Davi. Sobre Salomão, as informações históricas são ainda mais escassas. No que tange ao seu reinado, fato é que Salomão não era um poderoso rei que recebia comitivas internacionais em Jerusalém. Ele era um rei modesto que governava um pequeno reino de uma pequena cidade, a saber, Jerusalém. A grande memória que se tem nos textos bíblicos gira em torno da construção do grandioso templo. Porém, “como filho de um chefe local de uma pequena, política, montanhosa, isolada cidade, ele não teria acesso a recursos para fazer muito mais do que erigir ou renovar um modesto santuário dinástico, local de um tipo bem conhecido no antigo Oriente Próximo” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 128). Na realidade, o Templo de Jerusalém no período da monarquia era pequeno para as divindades da dinastia. A arqueologia não pode datar com precisão se de fato Salomão foi o construtor do Templo de Jerusalém. Ainda assim, não podemos descartar tal hipótese, visto que isso é tão caro para a tradição bíblica.

¹⁵ Na presente dissertação, estamos enfocando o debate referente à unidade entre Israel e Judá no período monárquico. Porém, mesmo no período pré-monárquico, não existem evidências de uma unidade prévia entre Israel e Judá, o que pode ser visualizado com uma análise do texto de Juizes 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 aborda 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 Manassés e Gad (cf. DONNER, 2017, p. 198). Nessa passagem, vemos um Israel formado por dez tribos – Efraim, Benjamin, Maquir, Zebulon,

Reino de Israel quanto o Reino de Judá teriam se constituído, provavelmente, a partir da segunda metade do século X a.C. e do início do século IX a.C., mas com formações reinóis distintas e separadas, sem qualquer unidade prévia (cf. THOMPSON, 1992, p. 412). Em consonância com essas considerações, compartilhamos a perspectiva de 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”.

Sendo, pois, contestada a unidade entre Israel e Judá, a arqueologia demonstrou que toda a opulência e todo o esplendor da monarquia unida presentes nos textos bíblicos também não podem ser historicamente verificados. Se Judá teve um fluxo comercial tão forte no século X a.C., por qual motivo isso não pode ser mapeado pela arqueologia? Se, de acordo com o texto bíblico, a prata era tão comum em Jerusalém no século X a.C. quanto a pedra bruta, por qual motivo a arqueologia não consegue mapear essa riqueza? Questionamentos como esses foram a base para que a hipótese da monarquia unida, bem como da sua suposta riqueza, fosse revista pela arqueologia e pela historiografia. Com base nisso, pode-se concluir: “a grandeza do Império Davídico e a riqueza do império salomônico são sonhos imperialistas de Josias e da teocracia pós-exílica projetados para o início do reino de Judá” (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 112).

Levando em consideração todos esses debates, deve-se considerar que os reinos de Israel e Judá eram entidades políticas separadas e distintas desde as suas formações reinóis, e não o poder unificado retratado pela Bíblia Hebraica. Adicionalmente, enquanto Israel se fortificou já no século IX a.C., tornando-se um Estado plenamente desenvolvido, Judá só alcançou essa façanha no século VIII a.C. Durante boa parte de sua vida política, Judá se constituiu apenas como uma chefia dimórfica¹⁶, não podendo ser a sede de um império transregional: “o reino de Judá, ao contrário do que afirmam os textos bíblicos, foi muito modesto em quantidade de terras férteis e de homens. Aliás, durante toda sua existência, Judá sempre será menos importante na

Issacar, Neftali, Ruben, Gileade, Dã e Aser – e não por doze, como nos textos mais tardios. Todavia, algo chama a atenção: não há referência a Judá, nem 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” (CARMO, 2023, p. 33).

¹⁶ “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” (ROWTON, 1973, p. 202).

guerra, na política e na economia do que seu vizinho do norte, Israel” (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 98).

Apesar de serem reinos separados, os reinos de Israel e Judá tinham similaridades culturais, políticas e religiosas, sobretudo pela sua proximidade geográfica. Então, apesar da diferenciação política entre Israel e Judá, salientamos o contato cultural, religioso e histórico entre eles, que fundamentou a criação posterior de um sentimento de unidade entre israelitas e judaítas.

2.2 PAN-ISRAELISMO: DEFINIÇÃO

Diante da complexidade histórica que envolve a existência ou não da Monarquia Unida de Israel e Judá no século X a.C., assim como as dúvidas quanto à origem comum dos reinos de Israel e Judá no período pré-monárquico, pesquisadores têm levantado um questionamento intrigante: sendo altamente provável que Israel e Judá nunca tenham constituído uma unidade, seja antes do estabelecimento da monarquia ou durante o período conhecido como monarquia unida, por que a Bíblia Hebraica insiste tão veementemente em afirmar que Israel e Judá são um único povo? A partir dessa indagação, emerge a hipótese do pan-israelismo, uma ideologia que se desenvolveu tanto em Israel quanto em Judá, buscando instigar um sentimento de unidade entre esses dois povos e suas respectivas populações.

Historiograficamente, ao longo do curso temporal, houve uma evolução na compreensão do termo “pan-israelismo”. O teólogo alemão Martin Noth (1966) foi um dos pioneiros a adotar esse termo, originalmente expresso como “pan-israelita”. Noth utilizou essa terminologia no contexto de sua teoria sobre a “anficonia de Israel” durante o período pré-monárquico. Consoante à teoria de Noth, as antigas tribos de Israel, de maneira análoga às cidades gregas antigas, não apresentavam uma unidade política, mas compartilhavam uma unidade religiosa e cultural em torno da adoração da divindade Iahweh. Nesse contexto, as tribos eram independentes entre si, sendo sua união sustentada pela prática comum da religião e pela celebração de Iahweh em um santuário “pan-israelita”, criando assim uma coesão entre elas (cf. CARMO, 2023)¹⁷.

¹⁷ “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 que a única instituição pan-israelita a que o Antigo Testamento se refere explicitamente, desde os tempos mais remotos, não é sacerdotal, e sim jurídica” (NOTH, 1966, p. 97).

A ideia de anficionia foi sendo contestada na pesquisa acadêmica da antiguidade de Israel e Judá ao longo do tempo, visto que ela dispõe de poucas bases de fundamentação. Porém, a caracterização de Noth de uma unidade cultural e religiosa entre Israel e Judá foi acomodada pelos pesquisadores Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003). Os autores em questão almejavam fomentar a consolidação de um sentimento unitário entre os reinos em consideração. Diante da contestação do argumento que sustentava uma unidade política entre ambos, seria pertinente aludir ao conceito de “pan-israelismo”. Essa ideologia, originada em Israel e posteriormente reavivada em Judá, advogava pela coesão entre os israelitas e judaítas:

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 “Anficionia” 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 unitária (CARMO, 2023, p. 36).

Considerando tais aspectos, é possível afirmar que o pan-Israelismo representa a consciência identitária de uma união entre os reinos de Israel e Judá, com seus territórios e populações consolidados em uma única entidade política (cf. CARMO, 2023; KAEFER, 2016, p. 122). Diferentemente da perspectiva bíblica, que postula uma união ininterrupta entre Israel e Judá, seguida de separação posterior, a abordagem acadêmica, ancorada na premissa da inviabilidade histórica da monarquia unida, sugere que o sentimento de coesão pan-israelita entre esses reinos foi construído em momentos posteriores nos domínios de Israel e Judá.

O pan-israelismo, enquanto doutrina ideológica, desempenhou um papel fundamental na construção do mito da unidade do Israel Unido, estabelecendo uma relação intrínseca entre ambas as entidades, Israel e Judá. Esse fenômeno ocorreu em virtude do desenvolvimento de uma consciência coletiva de unidade entre os israelitas e judaítas, alimentando a concepção ideológica de uma monarquia unificada, seja em Israel ou em Judá. Neste estudo, exploraremos a formação da ideologia pan-israelita em conjunto com o desenvolvimento do mito da monarquia unificada. A apreciação histórica do papel desempenhado pela ideologia pan-israelita contribuirá significativamente para uma compreensão mais aprofundada da relevância que a tradição da monarquia unificada detinha para as comunidades judaicas e israelitas na antiguidade.

2.3 PAN-ISRAELISMO E SEUS PRIMEIROS DESENVOLVIMENTOS EM ISRAEL

2.3.1 Bases históricas para a formação do pan-israelismo em Israel

A hipótese por nós sustentada na presente pesquisa é a de que o sentimento de unidade entre Israel e Judá é advindo, além das proximidades culturais e religiosas já mencionadas, do contato histórico constante que os dois reinos tiveram na Antiguidade. Dito de outra maneira, por mais que os dois reinos nunca tenham formado uma unidade política, ao longo da história de ambos houve diversos momentos de contato que propiciaram a formação de uma ideologia que pregasse a unidade entre Israel e Judá.

Com base nisso, sustentamos, ainda, que, apesar da não existência da monarquia unida de Israel e Judá no século X a.C., houve três momentos na História de Israel e Judá em que o contato entre eles foi tão íntimo e evidente que podem ter colaborado para a formação dessa tradição da monarquia unida. O primeiro grande momento foi a dominação omrida de Judá no século IX a.C., quando as dinastias de Judá e Israel tiveram laços de parentesco. O segundo grande momento foram os reinados de Joás e Jeroboão II, no século VIII a.C., quando Judá voltou a ser vassalo de Israel. O terceiro foi pós-722 a.C., quando o Reino de Israel capitulou diante dos assírios, e um grande contingente de israelitas foi para Judá, fazendo com que as tradições judaítas e israelitas se condensassem. Nesses três momentos estão as bases históricas para a formação do pan-israelismo em Israel e em Judá.

Diante do exposto, sustentamos no presente trabalho que a ideologia pan-israelita teve uma origem política em Israel e em Judá. Ou seja, ela foi fomentada pelo poder reinol, primeiro em Israel e depois em Judá, com o objetivo de legitimar suas ações, sobretudo no que tange à conquista territorial. Para melhor fundamentar nossa argumentação referente ao surgimento do pan-israelismo, é necessário que olhemos para o seu provável contexto histórico de nascimento, ou seja, para o Reino de Israel.

Como dissemos anteriormente, o Reino de Israel se desenvolveu politicamente antes de Judá, já no século IX a.C. E, tendo se desenvolvido, buscou expandir seus territórios e sua influência. No final do século X a.C. e no início do século IX a.C., o rei israelita Baasa tentou, sem sucesso, conquistar alguns territórios do Reino de Judá (cf. 1 REIS 15,16-17). Isso demonstra que, já no início político dos reinos de Israel e Judá, o primeiro tentou exercer influência sobre o segundo. A partir do século IX a.C., Israel passou a ser governado pela dinastia omrida, que levou grande desenvolvimento ao reino de Israel (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 108). O ápice do poder omrida foi durante o reinado de Acab, rei de Israel. Apesar de

o texto bíblico classificá-lo como um rei infiel para com Iahweh, a documentação extrabíblica caracteriza Acab como um dos reis mais poderosos de sua época¹⁸.

Durante o período da dinastia omrida, o Reino de Judá se colocou como vassalo de Israel (cf. DE MENDONÇA, 2017, p. 2010). Portanto, diferentemente do que é apontado pelo texto bíblico, desde os primórdios dos reinos de Israel e Judá, era o primeiro que dominava o segundo, e não o contrário. Enquanto Israel prosperava, “Judá permaneceu uma entidade marginal – uma espécie de estado cliente [de Israel] ao sul” (FINKELSTEIN, 2001, p. 105). Essa construção historiográfica quebra qualquer possibilidade referente ao suposto domínio de Israel por Judá, pois o quadro apresentado a nós pela historiografia é justamente o oposto.

Durante os dias de Acab, então, os reis de Judá eram vassalos de Israel. Um exemplo dessa relação é visto na expedição para conquistar a região de Ramot de Gileade, em que o rei Acab de Israel foi acompanhado de seu vassalo Josafá, rei de Judá (cf. 1Rs 22ss) (LIVERANI, 2008, p. 151). Uma outra amostra dessa vassalagem é o fato de a filha de Acab, Atalia, ter se casado com o filho de Josafá, Jorão de Judá, príncipe-herdeiro do trono judaíta (cf. 2 REIS 8,18). A chegada de Atalia em Judá pode ter significado o início do processo de organização política em Judá, visto que é muito provável que ela tenha levado uma comitiva real israelita para lá: “ela [Atalia] aparentemente trouxe uma delegação de escritores, artistas e cortesãos, que trazem alguma aparência de civilização para o ‘sul selvagem’ da terra de Canaã [Judá]” (KNAUF, 2002, p. 23).

Atalia era “[uma] representante real dos omridas [em Judá]” (DE MENDONÇA, 2017, p. 39). O período de Atalia em Judá¹⁹ representou um momento bastante singular na história desses reinos, pois, durante esse período, suas dinastias foram unidas por um parentesco

¹⁸ Uma amostra documental referente ao poderio do rei Acab está presente na Estela de Kurkh de Salmanasar III. Essa estela retrata a tentativa assíria de dominação do Levante no século IX a.C. Diante da ameaça assíria, alguns reinos levantinos se uniram em uma coalisão antiassíria. Um dos reis mais fortes dessa coalisão era Acab, que disponibilizou dois mil carros de guerra e dez mil soldados a pé (cf. DE MENDONÇA, 2017, p. 54). Levando em conta o contexto histórico da inscrição, podemos perceber que o rei israelita Acab contava com um grande poderio militar. Por mais que Salmanasar III reivindique a vitória contra a coalisão, a pesquisa arqueológica demonstra que a tentativa assíria de dominação da região, naquele momento, foi freada graças à ação da coalisão dos reinos levantinos.

¹⁹ Atalia permaneceu em Judá por cerca de 12 anos: cinco anos como esposa-consorte de Jorão de Judá, um ano como rainha-mãe de Ocozias e seis anos como regente de Joás. Apesar da animosidade que o texto bíblico nutre por Atalia – provavelmente por conta de sua origem omrida –, a pesquisa historiográfica atual tem demonstrado que ela foi muito importante na História Política de Judá, inclusive para a preservação da dinastia davídica (cf. MULLEN, 1993). Durante sua estadia em Judá, sobretudo nos anos em que foi regente, é provável que ela tenha sido apoiada por um grupo político favorável a uma aproximação estratégica entre Judá e o Israel omrida. Isso só demonstra o quanto a influência omrida era algo visível e evidente em Judá durante o século IX a.C.

sanguíneo. O filho de Atalia e Jorão, o Rei Ocozias de Judá, era um rei que encarnava em si Israel e Judá, pois era judaíta por parte de pai e israelita por parte de mãe. O texto bíblico chega a dizer que ele estava ligado à família de Acab por afinidade (cf. 2 REIS 8,27). O termo em hebraico, יתף, traduzido como “afinidade” ou “genro”, pode indicar ainda “alguém que se torna parente de uma outra família pelo casamento [...] e desfruta da sua proteção” (HOLLADAY, 2010, p. 170). Nesse sentido, Ocozias era um rei pan-israelita, pois condensava em si os dois reinos, Israel e Judá, e tinha laços de parentesco com os israelitas. Esse é um caso singular na história de Israel e Judá. Nesse contexto, portanto, no qual se enquadra o período omrida, os laços entre os reinos foram estreitados, a partir da dominação israelita sobre Judá. A “monarquia unida”, então, teria existido durante o domínio omrida em Judá e teria servido como base para a formação da memória do Pan-Israel governado por Davi e Salomão: “A história de Davi e Salomão, a ideia de Monarquia Unida, seria então, uma retroprojeção da história dos reis omridas, principalmente, de Omri e Acab” (DE MENDONÇA, 2017, p. 288).

Depois que os omridas deixaram o poder, por ocasião do golpe empreendido pelo general Jeú (2 Reis 9ss), o Reino de Judá, assim como Israel, passou a ser vassalo do reino de Aram-Damasco (cf. KAEFER, 2012, p. 44; SOUZA, 2016, p. 63). Durante os primeiros anos da dinastia nimshida (nome da dinastia fundada por Jeú), Israel viveu sob a tutela dos arameus, mas isso mudou no início do século VIII a.C., quando Joás assumiu o trono em Israel. Nesse contexto, o reino dos arameus passou por uma profunda crise, o que propiciou o advento dos assírios no Levante. Diante do fortalecimento dos assírios, Joás de Israel se colocou como vassalo voluntário da Assíria, como fica evidente na Estela de Adadnarari III, que retrata o rei Joás prestando homenagem ao soberano assírio: “enquanto a Assíria mantivesse uma forte presença no Oeste, seus leais vassalos [entre eles Israel] colheriam os benefícios de uma estabilização renovada” (ARNOLD; WILLIAMSON, 2005, p. 466). Sob a submissão assíria, Israel não apenas conseguiu se recuperar, mas também se tornou novamente, tal como nos dias da dinastia omrida, uma potência regional no Levante (cf. KRATZ, 2015, p. 23).

Com o amparo dos assírios, durante o reinado de Joás, Israel conseguiu se recuperar e voltou a ocupar uma posição de destaque no Levante. Israel chegou até mesmo a reconquistar a suserania sobre o Reino de Judá, restaurando a subserviência judaíta, assim como havia feito durante a dinastia omrida (cf. 2 Reis 14:12-13): “o [Reino] de Judá é [...] pequeno e marginal, mantendo uma relação de subordinação e proteção para com Israel” (LIVERANI, 2020, p. 550). De acordo com o relato bíblico, o Rei Joás de Israel fez prisioneiro Amazias de Judá e se apoderou dos tesouros do Templo de Jerusalém, bem como levou alguns judaítas cativos de Judá para Israel.

A vassalagem de Judá para com Israel foi aprofundada ainda mais durante o reinado de Jeroboão II (793-753 a.C.). Ele expandiu consideravelmente os territórios de Israel: “Jeroboão II teve sob seu controle um domínio maior que o de qualquer de seus antecessores” (SCHULTZ, 1977, p. 362). Ademais, o reinado de Jeroboão II foi marcado por muita prosperidade, advinda de suas conquistas territoriais²⁰ e de seu contato comercial com os assírios, o que fez Israel vivenciar uma grande riqueza:

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; SILBERMAN, 2003, p. 188).

Considerando a extensão territorial de Israel durante o reinado de Jeroboão II, é possível afirmar, conforme indicado por Finkelstein (2017), que seus domínios se estendiam de “Dã até Bersabeia”. Essa delimitação territorial coincidia com o mesmo âmbito geográfico atribuído a Davi e Salomão durante o período da monarquia unida. Nesse contexto, argumenta-se plausivelmente que o vigor econômico e comercial experimentado sob o governo de Jeroboão II desempenhou um papel significativo na formação do mito da monarquia unida. Isso se justifica pelo fato de que, de maneira análoga aos omridas, Jeroboão II exercia autoridade sobre as regiões de Israel e Judá.

Como a dominação de Judá por Israel se tornou outra vez evidente nos dias de Jeroboão II, houve uma verdadeira construção ideológica visando a legitimá-la, com uma tentativa de estabelecer que o território de Judá pertencia por direito a Israel. Sendo assim, o nascimento da ideologia pan-israelita se deu, provavelmente, em Israel durante o reinado de Jeroboão II. Porém, diferente da versão “final” presente na Bíblia Hebraica, em que tal tradição mostra uma grande monarquia governada a partir de Jerusalém, a versão “original” remontava à tradição de uma grande monarquia governada de Samaria: “tal ideologia não tinha o intuito apenas de

²⁰ “Durante o governo de Jeroboão II (785-749 aEC), o reino de Israel alcançou sua maior extensão territorial (FINKELSTEIN, 2011, p. 227-242). Ao Norte, abarcou, pela primeira vez, o sítio de Dã (ARIE, 2008; FINKELSTEIN, 2015, p. 159). Ao Sul, estendeu-se até Kuntillet Ajrud, na região de Cades Barnea, no deserto do Sinai. A Leste, parece ter dominado a região norte de Galaad (Lidbir) e a área de Basã (Am 6,11-14), expandindo-se também no planalto de Ramot-Galaad (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018; FINKELSTEIN, 2015, p. 160). E a Oeste, dominava o importante porto de Dor, que lhe dava acesso ao comércio marítimo (FINKELSTEIN, 2015, p. 161-162)” (TOSELI, 2022, p. 40).

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 [capital de Israel]” (CARMO, 2023, p. 86).

A percepção ideológica de um pan-israelismo e da tradição da monarquia unida nos dias de Jeroboão II está presente nos textos e nas tradições do referido período. Durante os dias de Jeroboão II, com o grande desenvolvimento econômico, a escrita teria se desenvolvido em Israel: “entendemos que durante o reinado de Jeroboão II se tenha produzido uma grande variedade de textos, administrativos, também narrativas de heróis, sagas, mitos, etc. [...] tradições/ideologias como o Êxodo, a conquista da Terra Prometida, a monarquia unida, etc. provavelmente são oriundas de Israel Norte” (KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 128). Então, algumas tradições oriundas de Israel, como a da conquista da terra por Josué e a dos salvadores (Juízes), ao serem postas por escrito no período jeroboâmico, refletiam as prescrições ideológicas vigentes no momento.

Um exemplo disso é que a Tradição de Josué, possivelmente uma tradição israelita, diz que algumas das áreas conquistadas por Josué foram Jerusalém, Hebron e Laquis (cf. Josué, 10, 22-23.26)²¹, que eram importantes regiões de Judá. Isso pode representar uma fundamentação legitimatória 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). Assim, Israel buscava demarcar, por meio da sua tradição autóctone, o pertencimento de Judá para consigo. Então, Israel, ao apresentar o herói Josué setentrional em uma conquista das principais regiões de Judá, queria evidenciar que, desde o passado longínquo, Judá lhe pertencia. O movimento, então, seria uma reivindicação ideológica e não propriamente uma conquista.

²¹ וַיֵּצֵאוּ כֹּהֲנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַמִּשְׁפַּחַת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה מִן־הַמְּעָרָה אֵת־מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם אֶת־מֶלֶךְ הַבְּרֹוֹן אֶת־מֶלֶךְ גִּרְמוֹת אֶת־מֶלֶךְ לָגִישׁ אֶת־מֶלֶךְ עֶגְלוֹן: “E agiram assim, fizeram sair em direção a ele [Josué] estes cinco reis desde a cova: rei de Jerusalém, rei de Hebron, rei de Jarmuth, rei de Laquis e rei de Eglon”. Percebe-se nessa passagem que a tradição de Josué e da conquista da Terra faz questão de mencionar regiões muito importantes para a política do Reino de Judá. Jerusalém era a capital de Judá e a sede do governo da dinastia davídica. Hebron era um local muito tradicional em Judá, associado à tradição judaíta de Abraão (era onde o patriarca judaíta teria sepultado sua esposa Sara – cf. Gênesis 23, 29 – e também teria sido a primeira capital de Judá – cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006), tendo sido a primeira cidade onde Davi reinou antes de ser rei em Jerusalém. As referências a Laquis, Eglon e Jarmuth fazem menção a Safelá, importante região agrícola de Judá. Inclusive, a cidade de Laquis se tornou, nos dias de Ezequias, a segunda cidade mais importante de Judá (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003): “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 Canã” (CARMO, 2023, p. 87).

Outra amostra de como Jeroboão II tentou motivar a conquista de Judá ideologicamente está no livro dos Juízes. Originalmente, esse texto era uma “coleção de relatos acerca de salvadores israelitas originários do reino do Norte” (RÖMER, 2008, p. 94). O objetivo central do livro, então, era retratar as façanhas de uma série de homens que foram usados por Iahweh para salvar Israel em momentos de dificuldade no período pré-monárquico. A maioria esmagadora dos salvadores era originária de regiões (tribos) israelitas, como Gideão, que pertencia a Manassés; Jefté, que era da região de Gileade; Tola, que era de Issacar; Elon, que era de Zabulon; entre outras. Por conta da localidade geográfica dos salvadores, é razoável supor que a tradição dos Juízes seja israelita e não judaíta.

Um dos salvadores, Abesã, é identificado como oriundo de Belém, de acordo com Juízes 12, 8-10. Apesar de alguns estudiosos argumentarem que a referência a Belém se refere a uma cidade israelita, é plausível que aqui o texto bíblico esteja se referindo à cidade de Belém de Judá, o que reforçaria ainda mais as pretensões ideológicas israelitas de dominar Judá, uma vez que um salvador israelita é alocado na cidade natal do fundador da dinastia do reino. Era como se os israelitas dissessem para os judaítas que a cidade do seu fundador pertencia a Israel (cf. CARMO, 2023):

Essa ideologia [pan-israelismo] também pode encontrar expressão nos contos do Norte no livro de Juízes. O quinto juiz menor é 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 Norte²².

A partir desses exemplos, torna-se evidente como a ideologia pan-israelita teve sua origem em Israel durante os dias de Jeroboão II, buscando enfatizar e legitimar sua conquista de Judá. É crucial destacar que, ao contrário da tradição da monarquia unida e do pan-israelismo que posteriormente se desenvolveram em Judá, desprovidos de fundamentação histórica devido à ausência de conquista de Israel por parte de Judá, a formação inicial da tradição da monarquia unida e do pan-israelismo em Israel repousava na dominação exercida por Israel sobre Judá durante os períodos da dinastia omrida, Joás e Jeroboão II. Nesses momentos, uma verdadeira

²² No original: “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”. Esta e as demais traduções acompanhadas do trecho original em nota são nossas.

“monarquia unida” ocorreu, uma vez que Israel governou efetivamente os territórios de Dã até Bersabeia. Embora o governo de Israel sobre Judá fosse indireto, com a monarquia davidita mantendo-se em Jerusalém, os monarcas judaítas estavam subordinados aos israelitas (cf. CARMO, 2023).

Posteriormente, tal como veremos a seguir, com a queda de Israel em 722 a.C., as tradições israelitas foram levadas para Judá e ali ressignificadas a partir de uma ótica judaíta. Isso ocorreu sobretudo no período de Josias, no século VII a.C., que se valeu da tradição da monarquia unida e do pan-israelismo para tentar legitimar a conquista dos territórios que outrora pertenciam a Israel. Com isso, podemos ver que tanto em Israel quanto em Judá as referidas tradições tiveram sua origem e aplicação no âmbito político, com o intuito de embasar e fundamentar a ação reinol e monárquica.

2.3.2 O ocaso do Reino de Israel

No ano de 743, o Rei Jeroboão II morre e toda a prosperidade vivenciada por Israel durante seu reinado termina, com o início de um período de disputas internas pelo poder²³. Um dos reis israelitas a governar nesse período foi Faceia (737-732 a.C.), que participou de uma coalisão antiassíria. Faceia, juntamente Rason, rei de Aram-Damasco (que provavelmente foram os principais reis da coalisão antiassíria), tentou obrigar Acáz, rei de Judá, a se juntar a essa coalisão. Porém, Acáz se negou, submetendo-se voluntariamente aos assírios (cf. TOSELI, 2022). Essa decisão foi importante não apenas para a sobrevivência de Judá, mas também para a sua prosperidade, como veremos. Talvez, a tentativa de Israel de obrigar Judá a se juntar a ele na coalisão seja um resquício da histórica vassalagem de Judá para com os reis israelitas.

A decisão de Faceia de participar de uma coalisão contra os assírios foi fruto da deterioração das relações entre Israel e a Assíria, que já vinha se estendendo desde os dias do Rei Manaem de Israel (cf. TOSELI, 2022, p. 43). Frente à rebelião empreendida por Faceia, o

²³ Depois da morte de Jeroboão II, seu filho Zacarias (743 a.C.) subiu ao poder em Israel, mas foi morto por Selum (cf. 2 REIS 15,10). Isso representou o fim da dinastia nimshida. Salum (743 a.C.) foi morto por Manaem (743-738 a.C.), e este se tornou rei de Israel em seu lugar (cf. 2 REIS 15,15). Manaem foi o rei israelita que conseguiu maior estabilidade depois de Jeroboão II. Isso se deu graças à sua submissão aos assírios (2 REIS 15,19), o que demonstra que ele era filiado a um grupo favorável à submissão de Israel. Em 738 a.C. subiu ao trono Faceias (738-737 a.C.), filho de Manaem. Mas Faceias foi morto por Faceia, que assumiu o poder. Faceia, provavelmente, representava um grupo em Israel que era contrário à submissão aos assírios. Depois da morte de Faceia, Oseias de Israel (732-724) assumiu o poder como o último rei israelita.

soberano assírio Teglath-Palasar III marchou sobre o Levante e anexou boa parte do território de Israel (cf. 2 REIS 15,29):

O resultado da campanha militar de Teglath-Palasar III em Israel Norte foi a anexação de vasto território (transformado nas províncias da Galileia e de Dor), ficando o reino reduzido à região das colinas de Samaria. Parte de sua população foi deportada, e não houve repovoamento. Um novo rei foi colocado no trono, Oséias. O objetivo do rei assírio era enfraquecer Israel Norte, diminuindo sua influência na região, e reduzir a possibilidade de rebeliões contra o império. Enquanto o rei Oséias se manteve fiel, o sul do reino de Israel, embora na condição de vassalo, permaneceu independente (cf. TOSELI, 2022, p. 44).

Diante da destruição causada pelos assírios, o reino de Israel foi reduzido a Samaria e seu entorno. Ademais, cerca de 13.500 israelitas foram levados pelos assírios (cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 132). O novo rei israelita, Oséias, foi colocado no poder pelos assírios (cf. 2 REIS 17, 1-3) e pagou grande tributo ao soberano mesopotâmico. Apesar de enfraquecido, o Reino de Israel continuou a existir depois das investidas de Teglath-Palasar III. Porém, de acordo com o texto bíblico, Oseias de Israel se aliou aos egípcios (cf. 2 REI 17,4), traindo, assim, os interesses assírios (cf. cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 132). Mas a decisão de Oseias gerou grandes reverberações em Israel. O sucessor de Teglath-Palasar III, o Rei Salmanasar V, ordenou a prisão de Oseias e sitiou Samaria, capital de Israel. A cidade resistiu por três anos, mas em 722 a.C. foi conquistada pelos assírios, o que determinou o fim político do Reino de Israel. A destruição de Israel pelos assírios foi interpretada por Judá, bem como pela historiografia deuteronomista, como consequência dos pecados dos reis de Israel, que não foram fiéis a Iahweh (cf. 2 REIS 17, 7-23).

2.4 O DESENVOLVIMENTO DA IDEOLOGIA PAN-ISRAELITA EM JUDÁ

Com o fim político do Reino de Israel, Judá sofreu uma série de modificações que marcaram muito a sua composição populacional, bem como a sua estrutura política. Devido à investida assíria contra Israel, uma parte da população israelita fugiu para Judá, objetivando escapar da destruição: “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). Como resultado, Jerusalém teve um grande crescimento, passando de uma cidade modesta, com cerca de dez a doze acres, para uma área urbana considerável, de 150 acres (cf. FINKELSTEIN;

SILBERMAN, 2003, p. 329-330). A chegada dos israelitas fez com que a cidade se tornasse “a maior da terra de Israel naquele tempo” (FINKELSTEIN, 2015a, p. 184). Todo o Reino de Judá foi beneficiado com esse crescimento populacional, e ao final do século VIII a.C., pequenas aldeias haviam se tornado cidades importantes para o reino. Além disso, muitos dos israelitas que chegaram eram “técnicos, escribas, engenheiros” (KAEFER, 2020, p. 397), o que ajudou no processo de especialização interna da mão de obra em Judá.

Boa parte da população israelita que foi para Judá era composta de pessoas com um status social elevado (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 58). De acordo com William Schniedewind (2005, p. 95), eram grupos que faziam parte da “elite alfabetizada” de Israel. Quando chegaram a Judá, logo foram sendo incorporados ao aparelho reinol judaíta, e isso promoveu um processo de “israelização” de Judá, e sua influência se tornou muito evidente na corte: “em Judá, os letrados israelitas eram especialistas procurados e provavelmente logo ocuparam papéis importantes na alta sociedade de Judá e na vida espiritual do país” (cf. SCHÜTTE, 2012, p. 70). Além disso, como poderemos ver brevemente, alguns reis pós-722 a.C., a começar por Manassés, filho de Ezequias, casaram-se com mulheres que, provavelmente, eram oriundas de famílias importantes do antigo Reino de Israel.

Durante a primeira metade do reinado de Ezequias (726-697 a.C.)²⁴, Judá vivenciou um crescimento populacional tamanho que se pode dizer que passou a ser composto, pela primeira vez em sua História Política, por israelitas e judaítas. É uma situação diferente dos quadros anteriores, em que as populações israelitas e judaítas, mesmo que de forma indiretas, eram governadas por Israel; agora, uma parcela considerável de israelitas estava em Judá. Tal união populacional fomentou o nascimento da ideologia pan-israelita em Judá, pois, a partir do final do século VIII a.C., foi este reino que se tornou a “sede” da monarquia unida – no sentido de ser em seu território que estavam alocados judaítas e israelitas, unidos: “[o] Pan-Israel nasce dentro de Judá. É óbvio que a monarquia unida atribuída aos reinados de Davi e Salomão nasce em Judá depois de 720 a.C. Judá depois de 720 a.C. é a monarquia unida! Pois a Judá de depois de 720 é Israel e Judá juntos e combinados” (KAEFER, 2016, p. 122). Demograficamente

²⁴ וַיַּעַשׂ הַיְהוָה בְּעֵינֵי יְהוֹנָדָב כָּל־אֲשֶׁר-עָשָׂה דָּוִד אָבִיו: “E agiu reto em olhos de Javé conforme tudo que fez Davi seu pai” (2 REIS 18,3). O deuteronomista exaltou Ezequias por conta de sua chamada “reforma”. A atividade reformista de Ezequias visava a centralizar o poder político e religioso em Jerusalém. Muito se debate sobre as raízes históricas da reforma de Ezequias. A proposta de Thomas Römer (2016a, p. 183) é a de que houve uma centralização “forçada”, principalmente depois da revolta. Como veremos a seguir, os assírios invadiram Judá e deixaram apenas Jerusalém e seu entorno. Isso ocasionou uma certa centralização na cidade de Jerusalém, bem como a valorização do seu templo. Somado a isso, houve o surgimento da Teologia de Sião, que enfatizou a proteção de Iahweh para com a cidade.

falando, portanto, Judá se tornou a monarquia unida graças à composição pan-israelita da sua população depois do ocaso de Israel em 722 a.C.

O processo de integração de israelitas e judaítas ocorrido em Judá foi fundamental para que as tradições israelitas (tais como as de Jacó, Josué e Saul, a do Êxodo e a da caminhada no deserto) fossem condensadas com as tradições de Judá (tradição de Davi, de Abraão, de Isaque, tradição do Templo de Jerusalém, entre outras). Essas tradições, originalmente distintas, foram reinterpretadas de maneira pan-israelita no processo de integração entre israelitas e judaítas em Judá, a partir da perspectiva deste (cf. CARMO, 2023, p. 62). Diante da influência israelita em Judá e de seu desejo de “judaizar” as tradições israelitas, é plausível supor que o Reino de Judá, já nos dias de Ezequias, tentou criar uma cultura hegemônica que combinasse traços israelitas e judaítas (cf. FINKELSTEIN, 2015a, p. 188).

Outro ponto que deve ser considerado é que, na primeira metade do reinado de Ezequias, o Reino de Judá vivenciou um grande crescimento econômico, graças à inclusão de Judá no “mercado mundial assírio”. Isso fez com que o antigo sistema econômico judaíta baseado em clãs fosse reorganizado de forma mais complexa e lucrativa para o aparato reinol (cf. RÖMER, 2008, p. 74):

[...] Judá repentinamente cooperou e mesmo se integrou na economia do Império Assírio. Embora o rei Acaz 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; SILBERMAN, 2003, p. 333).

Desse modo, é importante identificar que a submissão de Acaz não apenas fez Judá sobreviver, mesmo com o ocaso de Israel em 722 a.C., mas também o tornou o único reino “independente” diante de uma série de províncias assírias (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 329). Isso impulsionou consideravelmente Judá e sua economia, o que permitiu que o reino chegasse a um nível de riqueza e prosperidade nunca visto antes (e, provavelmente, nunca depois). No final do século VIII a.C., impulsionado pelos refugiados israelitas, Judá conseguiu se tornar um reino plenamente desenvolvido (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003), quase 200 anos depois de Israel, que já havia se organizado com os omíridas no início do século IX a.C. Tamanho crescimento econômico foi um dos principais fatores a motivar Ezequias a empreender, entre 705 e 704 a.C., uma rebelião contra os assírios. Inclusive, é provável que a

ação revoltosa de Ezequias contra os assírios seja um dos motivos para que o escritor deuteronomista o louve, como poderemos averiguar posteriormente.

Na historiografia especializada sobre Israel e Judá, há muitos debates quanto aos motivos exatos que teriam levado Ezequias a se rebelar contra o soberano mesopotâmico, visto que, como já foi estabelecido, a submissão voluntária de Acaz fez Judá sobreviver e prosperar consideravelmente na segunda metade do século VIII a.C. Entre os principais motivos para isso, considera-se que: (i) diante do crescimento econômico vivenciado por Judá, Ezequias desejava recuperar o controle total da economia reinol judaíta; (ii) Ezequias desejava transformar Judá em um reino hegemônico no Levante, pois, sem os assírios, emergiria como uma das principais potências levantinas (cf. KOTLER, 2009, p. 60). Além de tudo isso, contudo, há uma questão referente ao pan-israelismo. Como dissemos, a influência dos refugiados israelitas em Judá após 722 a.C. foi evidente, e isso pode ter sido um fator para a rebelião de Ezequias contra os assírios, já que os israelitas em Judá, ressentidos com os assírios pelo ocorrido em seu reino, podem ter encorajado o reino a se rebelar:

[...] é de se supor que os israelitas tivessem influenciado sobremaneira a rebelião de Judá contra a Assíria em 704 a.C. Isso, em nosso entender, explicaria o porquê da revolta judaíta, uma vez que Judá foi enormemente favorecida pela política do império assírio, e não haveria razão para se rebelar. A incitação dos refugiados israelitas, que alimentavam um grande ódio contra os assírios, conduziu o governo de Ezequias à revolta (KAEFER, 2020, p. 398).

Dentro desse contexto, além das questões próprias do Reino de Judá que levaram Ezequias a se rebelar contra os assírios, outro fator preponderante, possivelmente, foi a influência dos israelitas na corte. Essa questão demonstra que não foi apenas Judá quem influenciou e moldou as tradições autóctones israelitas a partir de 722 a.C.; também os refugiados israelitas passaram a ter grande influência e relevância dentro de Judá.

Ezequias uniu “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” (DONNER, 2017, p. 381). Todos esses reinos abandonaram a vassalagem assíria, interrompendo os tributos entre 704 e 705 a.C., ação esta que foi apoiada pelos egípcios (cf. 2 Reis 18,21; 19,9). Porém, Ezequias sabia que os assírios atacariam Judá e, para se defender, dedicou-se a erigir diversas construções, o que aumentaria o poderio defensivo do reino. Ezequias construiu um túnel que levava água para dentro de Jerusalém a partir da fonte de Gihon: “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]” (LIVERANI, 2008, p. 195). A cidade de Laquis, em Safelá, que se converteu na segunda cidade mais importante de Judá (2Rs 18,13-14.17), também foi reforçada (cf. RÖMER, 2016a, p. 178).

Outro feito importante de Ezequias foi a construção da muralha de Jerusalém. Ela precisaria ser forte o bastante para suportar um possível cerco efetuado pelos assírios. No que diz respeito à construção do túnel hidráulico e também da muralha, observa-se, mais uma vez, que o pan-israelismo desempenhou uma função importante, posto que é muito provável que ambos tenham sido construídos com a ajuda e a supervisão de engenheiros israelitas, que tinham larga experiência nesse tipo de construção monumental:

É possível que a presença de engenheiros israelitas tivesse contribuído na reforma da muralha de Jerusalém para fazer frente aos assírios. Sabe-se da fama da alta tecnologia da engenharia de Israel na construção de fortalezas, muralhas, fossos etc., desde os tempos da dinastia omrida (DE MENDONÇA, 2017). Caso a citar é o impressionante sistema de águas de Megiddo construído pelos engenheiros israelitas, provavelmente durante o reinado de Jeroboão II. Sua larga experiência pode ter sido muito útil na escavação do famoso túnel de Ezequias (2Rs 20,20), que tinha o objetivo de abastecer a cidade diante de um iminente cerco assírio (KAEFER, 2020, p. 398).

Observa-se que o pan-israelismo, marcado pelo surgimento da concepção de uma unidade entre Israel e Judá, estava presente em Judá após 722 a.C., transcendendo não apenas aspectos culturais e políticos, mas também manifestando-se no âmbito arquitetônico. Isso indica que os fundamentos para o desenvolvimento do pan-israelismo em Judá estão enraizados, por um lado, na memória da histórica dominação que Judá experimentou por parte de Israel sob as dinastias omrida e nimshida. Por outro lado, e de forma mais preeminente, essa união foi solidificada com a chegada dos israelitas, resultando em uma colaboração unitária entre israelitas e judaítas mais evidente, agora originada a partir de Judá. A noção de união entre israelitas e judaítas, assim, cristalizou-se ao longo da história de Judá.

Quanto a Ezequias, seus esforços não puderam impedir que Senaquerib e os assírios destruíssem Judá quase que por completo: “quatro anos depois [da revolta de Ezequias], o Rei Senaquerib marchou contra Judá com um exército poderoso” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 340). Os assírios atacaram, num primeiro momento, a zona rural de Judá e depois as regiões urbanas. Jerusalém resistiu ao cerco assírio, mas Ezequias foi feito prisioneiro em sua própria capital: “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). Diante da destruição causada

pelos assírios, Ezequias se submeteu novamente ao império e passou a pagar pesado tributo. Por mais que Judá tenha resistido, boa parte do reino foi arrebatada pelos assírios, restando apenas Jerusalém e seu entorno. A sobrevivência de Jerusalém ante os assírios foi interpretada por alguns grupos judaítas como uma prova de que Iahweh era o guardião da cidade, tendo impedido os assírios de a violarem. Vemos aqui um processo de significação teológica.

2.4.1 Teologia de Sião

A sobrevivência de Jerusalém – apesar da capitulação da maior parte do Reino de Judá – foi essencial para a formação de um mito chamado pelos pesquisadores da área de Antiguidade de Israel e Judá (cf. DE MENDONÇA, 2012) de “Teologia de Sião”. Essa concepção nasceu no Reino de Judá depois da investida assíria e tinha como principal pressuposto o de que Iahweh havia escolhido o monte Sião como sua morada; por isso, ele defenderia Jerusalém de todos os seus inimigos: “apesar da derrota sangrenta, a cidade de Jerusalém tinha restado intacta, e os acontecimentos de 701 tinham, sem dúvida, conformado os responsáveis políticos e religiosos da capital na sua convicção de que Yhwh tinha defendido sua montanha de Sião” (RÖMER, 2016a, p. 181). A Teologia de Sião se expressa de forma muito evidente em 2 Reis 18, 35, passagem em que Iahweh envia um anjo para ferir o exército assírio que cercava Jerusalém, impedindo-o, assim, de entrar em Jerusalém. Então, para os judaítas, não foram razões políticas que fizeram os assírios manterem Jerusalém e Ezequias no poder em Judá, mas sim a intervenção poderosa de Iahweh, que salvou sua cidade santa.

A Teologia de Sião foi uma das principais responsáveis por elevar o status de Jerusalém como cidade sagrada e principal centro político e religioso de Judá na Antiguidade²⁵. Jerusalém passou a ser vista como a cidade eleita de Iahweh, e isso fica muito claro no Salmo 48, 2-10, que foi escrito, provavelmente, nos dias de Ezequias (DE MENDONÇA, 2012, p. 87) e expressa a concepção salvífica de Iahweh para com seu monte sagrado:

גָּדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הִרְקֵדְשׁוּ: יָפָה נוֹף מְשׁוֹשׁ כְּלִי הַאֲרֶז הִרְצִיּוֹן יִרְכָּתִי צִפּוֹן
 קִרְיַת מְלֶכֶת רַב: אֱלֹהִים בְּאֶרְמְנוֹתֶיהָ נוֹדַע לְמִשְׁגָּב: כִּי־הִנֵּה הַמַּלְכִים הוֹעֲדוּ עָבְרוּ יַחְדָּו: הִמָּה רָאוּ כֹן
 הַמָּהוּ נִבְהָלוּ נִחְפְּזוּ: רָעְדָה אֲתַנְתֶּםמ אִשׁ חֵיל כִּי־לָדָה: בְּרוּחַ קֳדִים אֲשַׁבֵּר אֲנִיּוֹת תְּרַשִּׁישׁ: כַּאֲשֶׁר

²⁵ De acordo com a historiografia recente, é provável que a cidade de Jerusalém, apesar de ser a capital de Judá e de seu Templo, não fosse um centro religioso importante para o reino de Judá até o século VIII a.C.: “as suspeitas parecem apontar que até a segunda metade do século VIII, ou seja, até 732 AEC, Jerusalém não era um importante centro religioso [para o reino de Judá]” (KAEFER, 2021, p. 115). É provável que tal quadro tenha se modificado a partir da Teologia de Sião e do desejo de Josias de transformar Jerusalém no centro cúltico de Judá.

שְׁמַעְנוּ אֲנִי כִּן רְאִינוּ בְּעִיר־יְהוּדָה צְבָאוֹת בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי־יְכוֹנָנָה עַד־עוֹלָם סֵלָה: דְּמִינוּ אֱלֹהֵי־מִסְגָּד בְּקִרְבֵּי הַיְכָלָה:

“Grande é Iahweh e muito louvável em cidade de nosso Deus, seu monte santo. Bela de altura, alegria de toda terra; monte Sião, nos extremos de Safon, cidade do grande rei. Deus em seus palácios foi conhecido para refúgio. Pois eis que os reis se aliaram, eles passaram juntos. Eles viram, assim, assombrados, se perturbaram a fugir apressadamente. Tremor tomou a eles ali, dor de parto como parindo. Com vento leste tu naufragas navios de Tarsis. Conforme o que nós ouvimos, assim nós vimos em cidade de Iahweh dos exércitos, em cidade de nosso Deus. Deus a estabeleceu para [o] tempo incalculável”.

Com Ezequias, inicia-se um processo de significação religiosa de Jerusalém, que passou a ser entendida como sede ou morada de Iahweh, pois a divindade a guardaria e a firmaria por tempos incalculáveis (SALMOS, 48,9). Isso fica explícito com o uso do verbo יְכוֹנֵנָה, que expressa a ideia de “fundar, estabelecer, colocar, firmar [...] assentar, afirmar” (SCHÖKEL, 1997, p. 309). Nesse sentido, a cidade de Jerusalém ganhou o status de protegida de Iahweh, o que estabeleceu um elo muito profundo entre a divindade e a cidade.

O monte Sião é entendido, nessa nova configuração, como a morada de Iahweh, que comanda e dirige a cidade de Jerusalém diretamente (DE MENDONÇA, 2012, p. 143). O monte Sião era onde se localizava o Templo de Jerusalém, e por isso tinha um grande caráter simbólico dentro da teologia judaíta: “o Monte Sião é o local onde Javé habita, onde está reconstruído o Templo, a casa de Javé [...] O mito de que Jerusalém é uma cidade inabalável retorna no imaginário religioso do povo [de Judá]” (DE MENDONÇA, 2012, p. 15). A partir dessa teologia, então, o monte Sião se torna um lugar sagrado de Iahweh (הַר־קְדֹשׁ), “seu monte santo”. A santidade e a proteção se associam dentro dessa teologia, portanto.

A Teologia de Sião, que “nasceu” no tempo de Ezequias, foi um dos fundamentos da tentativa do reinado de Josias de estabelecer o Templo de Jerusalém como o único santuário legítimo para a adoração de Iahweh, o que, por sua vez, fortaleceu ainda mais a correlação entre Iahweh e Jerusalém. Isso solidificou o significado simbólico e teológico da cidade de Jerusalém no antigo Judá: “é sobre essa ideia de unicidade de Jerusalém e da colina do Templo que se fundará, mais tarde [nos dias de Josias], a ideia da centralização do culto de Yhwh” (RÖMER, 2016a, p. 183). Assim, é correto dizer que o ideário de Josias e seus partidários para com a centralização religiosa em Jerusalém, que veremos posteriormente, já estava presente na Teologia de Sião, desenvolvida nos dias de Ezequias.

2.4.2 O Reino de Judá sob Manassés

Ezequias morreu vassalo assírio, governando um território drasticamente reduzido, graças à sua revolta. Em 698 a.C., assume em Judá o Rei Manassés (698 a 643 a.C.), filho de Ezequias. Um ponto que chama a atenção imediatamente nesse rei é seu próprio nome. Manassés era o nome de uma famosa tribo israelita, a tribo de Manassés. O fato de Ezequias ter dado ao seu príncipe herdeiro o nome de Manassés demonstra o quanto ele desejava se aproximar dos círculos israelitas da sociedade judaíta, ainda mais em um contexto de destruição causado pelos assírios. Mais uma vez vemos, nessa atitude de Ezequias, uma ação pan-israelita, um desejo de criar em Judá um ambiente que condensasse os interesses e tradições israelitas e judaítas (cf. SCHÜTTE, 2012).

Apesar de Manassés ser o monarca que mais tempo reinou em Judá (697 a 642 a.C.), o escritor deuteronomista escreveu relativamente pouco sobre ele, menos de dois capítulos (cf. STAVRAKOPOULOU, 2003, p. 15). O deuteronomista é enfático em classificar de forma extremamente negativa o reinado de Manassés. O relato bíblico sobre Manassés é interessante, visto que, segundo Stuart Lasine (1993, p. 164), Manassés é um rei “sem rosto”, pois a narrativa bíblica não o mostra interagindo com ninguém, mostra apenas seu “pecado”²⁶.

Outra questão que torna o reinado de Manassés importante do ponto de vista do pan-israelismo é a origem da sua esposa-consorte. As informações bíblicas de que dispomos sobre ela estão na introdução do reinado de Amon, filho de Manassés (cf. 2Rs 21,19). De acordo com essa passagem, a rainha-consorte de Manassés se chamava Messalemet e era oriunda de um lugar chamado chamada Jeteba, que ficava em Israel. Tal informação bíblica demonstra que Ezequias não apenas buscou se aproximar dos israelitas residentes em Judá por meio do nome do seu filho, mas também o fez por meio do casamento entre Manassés e uma mulher israelita: “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 arranjou um casamento entre seu filho e a filha de uma

²⁶ De acordo com o texto bíblico, Manassés construiu altares para divindades assírias: *וַיִּבְנוּ מִזְבְּחוֹת לְכָל־* וַיִּבְנוּ מִזְבְּחוֹת לְכָל־ (‘‘E [ele] construiu altares para todo exército dos céus em ambos [os] átrios da casa de Iahweh’’) (2 REIS 21,5). O culto assírio tinha uma forte característica astral (cf. DONNER, 2017, p. 395), pois a devoção aos astros era muito presente nas sociedades mesopotâmicas. Assim, muitas vezes, as divindades assírias eram identificadas como astros. Manassés, ao construir altares para divindades assírias, queria salientar, por meio da religião, a sua subserviência para com os soberanos mesopotâmicos. Como Acáz havia feito quando se submeteu aos assírios, Manassés usou o Templo de Jerusalém, que era um símbolo da dinastia davídica, para demonstrar, por meio da introdução de elementos culturais assírios no templo, que estava totalmente submisso à Assíria. Essa prática foi considerada, pelo deuteronomista, abominável e digna de reprovação.

família de Jotbah da Galiléia” (SCHNIEDEWIND, 2005, p. 94)²⁷. Com essas informações bíblicas, podemos visualizar como o pan-israelismo se desenvolveu em Judá depois da chegada dos refugiados, culminando em uma aproximação cultural e social entre israelitas e judaítas que fez de Judá, verdadeiramente, uma “monarquia unida”.

Manassés é retratado negativamente pela historiografia deuteronomista. Porém, quando ascendeu ao poder em Judá, o fez por meio da obediência para com aos assírios, e sua estratégia foi exitosa, pois ele conseguiu permissão para reaver alguns territórios perdidos em decorrência da revolta de Ezequias, entre eles a rica Safelá (cf. FINKELSTEIN; NA’AMAN, 2004, p. 71). Manassés também conseguiu permissão para reconstruir a cidade de Laquis, que havia sido destruída pelos assírios.

Manassés conseguiu fazer Judá prosperar novamente e formou um reino internamente organizado, sobretudo pelo fato de ter conseguido recuperar algumas regiões outrora perdidas. Diferentemente de Ezequias, que se utilizou do reino judaíta para efetuar uma revolta, Manassés tentou recuperar e reestruturar Judá por meio da obediência para com os assírios (cf. CARMO, 2023). Manassés se colocou como vassalo privilegiado dos assírios para assim fazer Judá se reerguer. Se Manassés tivesse seguido os passos de Ezequias²⁸, Judá teria conhecido seu fim como reino no início do século VII a.C., mas sua obediência garantiu a Judá mais alguns anos de existência. “Quando morreu, Manassés deixou o reino organizado e próspero para que Josias pudesse usufruir desse panorama político e social” (CARMO, 2023, p. 110).

²⁷ Um ponto que foge ao escopo do presente trabalho é a questão de que, depois de Ezequias, outros reis judaítas casaram seus príncipes herdeiros com mulheres representantes de famílias provavelmente israelitas (e importantes) que estavam em Judá. Por exemplo, a mãe do Rei Joaquim de Judá, que se chamava Zebida, era oriunda da região de Ruma, que os arqueólogos classificam como a Hirbat ar-Ruma da Galiléia (cf. AHARONI; FRITZ; LOEW, 1984, p. 445): “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).

²⁸ As figuras de Ezequias e Manassés são antagônicas na Bíblia Hebraica. As ações políticas, administrativas e religiosas dos dois são totalmente opostas. De igual modo é oposta a maneira como os dois personagens são apresentados pelo deuteronomista. A figura de Ezequias é adjetivada pelo deuteronomista como “reta” (יָשָׁר) aos olhos da divindade, e sua revolta política contra a Assíria é descrita pelo autor bíblico quase como um ato de heroísmo. Por outro lado, os adjetivos que acompanham Manassés são “mau” (רָע) e “repugnante” (תּוֹעֵבָה). A submissão voluntária de Manassés aos assírios é considerada algo totalmente repreensível, bem como a adoção dos cultos astrais assírios em Judá. A partir da teologia deuteronomista, Ezequias é representado como um homem virtuoso, e Manassés, como imoral. Todavia, historicamente falando, podemos analisar tais figuras de forma diferente. Enquanto Ezequias não soube, ou não quis, aproveitar-se do status econômico dado a Judá pelos assírios, rebelando-se contra o suserano mesopotâmico e levando Judá quase à ruína, Manassés soube tirar proveito da situação a ele apresentada e recuperar Judá a partir da submissão aos assírios, mostrando-se muito habilidoso para lidar com a situação reinol herdada do pai. Esta análise não tem como objetivo emitir juízos de valor sobre as duas figuras, apenas demonstrar que uma situação ou personagem pode ser analisada sob diversos ângulos.

3 A REFORMA JOSIÂNICA E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM “DEUTERONOMISTA” DE JOSIAS

3.1 DEBATE HISTORIOGRÁFICO REFERENTE À REFORMA DE JOSIAS

No capítulo anterior, falamos, de modo geral, sobre o conceito historiográfico de pan-israelismo e seu desenvolvimento em Israel e em Judá. A partir de agora, versaremos sobre a reforma de Josias, a partir de seu contexto histórico e político, e exploraremos como a historiografia deuteronomista moldou a imagem de Josias como um rei exemplar, que seguiu estritamente os caminhos de Davi – o que levou a historiografia a chamar seu reinado e sua reforma²⁹ de “Clímax da História Monárquica de Israel” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 246). Entretanto, apesar de a reforma de Josias ser um tema central na Bíblia Hebraica, muitos historiadores têm, atualmente, questionado a historicidade desse evento, e por isso o tema não é pacífico. Levando isso em consideração, abrimos o capítulo com um debate historiográfico em que apresentamos algumas visões acadêmicas sobre a historicidade da reforma de Josias.

A primeira proposta historiográfica, demonstrada por Philip R. Davies, defende que a reforma de Josias não é histórica. A proposta dessa linha interpretativa é que a narrativa da reforma josiânica reflete os anseios da elite judaíta do período persa, que almejava levar centralidade ao Templo de Jerusalém, e isso teria sido retroprojetado para o período josiânico. Oposta a essa perspectiva, há uma segunda premissa, sintetizada aqui por Rainer Albertz, que defende que a reforma de Josias é histórica, tal como está no texto bíblico, tendo ocorrido em um momento em que o poder assírio declinava e os egípcios estavam pouco interessados em Judá. Tal cenário poderia dar possibilidade a Judá de se centralizar religiosa e politicamente.

²⁹ Por mais que o termo “reforma” de Josias seja muito usado pela historiografia, alguns autores, como Matos (2022), propõem a supressão do termo na escrita historiográfica: “opto por reestruturação religiosa/cúltica ao invés de reforma, pois esta última pressupõe que algo estava ruim, com defeitos e necessitava reformar para melhorar. Já o termo reestruturação traz a ideia de uma nova estrutura cúltica/religiosa, evitando assim o julgamento de valor ao culto judaíta” (MATOS, 2022, p. 63). Por questões didáticas, manteremos o termo “reforma de Josias”, salientando, porém, que não foi um processo de melhoramento de algo que estava ruim, como a historiografia bíblica tenta passar. É importante também mencionar que “reformas” religiosas eram comuns na Antiguidade Oriental. O faraó Akenatón (1353-1337 a.C.) tentou “centralizar” o culto egípcio na cidade de Akhenaten e estabelecer o culto monolátrico ao deus Aton. O rei babilônico Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) tentou estabelecer Marduk como divindade suprema dos babilônicos em lugar de Enlil (MATOS, 2022, p. 132). Assim, é importante olhar para a atividade josiânica dentro do viés reformista presente em alguns soberanos orientais que visavam, com suas reformas, a fundamentar suas ações e solidificar seu poder régio. Veremos isto de forma mais aprofundada na próxima seção.

Diferentemente de Davies e Albertz, Christoph Uehlinger entende que é possível se chegar a uma reforma “histórica” de Josias, mas que o movimento teria sido muito mais limitado do que o texto bíblico apresenta, tendo se concentrado em Jerusalém e no Templo. A partir dessas três propostas, podemos ter uma noção geral do estado da questão atual na academia, tanto em relação à reforma de Josias em si quanto às suas bases históricas e ao seu desenvolvimento posterior. Nosso objetivo não é encerrar o debate, mas sim apresentar algumas linhas interpretativas do tema.

Para o exegeta britânico Philip R. Davies³⁰, que escreveu um texto denominado *Josiah and The Law Book* (2018), “a apresentação de Josias em 2 Reis é [...] enganosa, e os estudiosos modernos muitas vezes ampliam a distorção” (DAVIES, 2018, p. 393). Para sustentar sua premissa, Davies apresenta alguns argumentos que, em sua visão, refutam a historicidade do relato bíblico sobre a reforma de Josias.

Uma das primeiras questões apresentadas por Davies é que, diferentemente daquilo que é apresentado pela historiografia, não havia “vácuo de poder” quando a Assíria enfraqueceu no século VII a.C., pois a “cadeira” foi ocupada pelo Egito (cf. DAVIES, 2018, p. 392). Outra questão levantada pelo autor é que muitos historiadores apontam que Josias desejava, com sua reforma, expandir o Reino de Judá para o antigo território de Israel. Contudo, essa expansão provavelmente não ocorreu – e, mesmo que tenha ocorrido, foi muito modesta (cf. DAVIES, 2018, p. 393). Com isso, segundo Davies, uma correlação entre reforma e expansão seria demasiadamente forçada. Ademais, outro ponto que dificulta a aceitação histórica da reforma de Josias por parte de Davies é que não há nenhuma menção explícita à suposta reforma em textos bíblicos contemporâneos a Josias, como os livros de Jeremias e Sofonias (cf. DAVIES, 2018, p. 394): “afirmo, então, que não temos nenhum texto que, na ausência de 2 Reis 22-23, nos leve a sugerir uma reforma religiosa” (DAVIES, 2018, p. 395).

Outro ponto trabalhado por Davies é o chamado “Livro da Lei” que teria sido achado por Josias no Templo e que constituiu a base da sua reforma religiosa. De maneira distinta de outros autores que consideram que esse livro era o Deuteronômio ou uma parcela “primitiva” dele, Davies entende que tal argumentação não é cabível, apontando uma série de fatores para demonstrar que o Deuteronômio foi escrito em uma data posterior ao reinado de Josias. Logo,

³⁰ Philip Davies é uma figura muito importante na chamada escola “minimalista”. Esse grupo entende 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)” (CARMO, 2023, p. 43). Os minimalistas tendem a datar os textos bíblicos em períodos históricos muito posteriores, como o persa e o helenista. Ao longo da análise da proposta de Davies sobre a reforma de Josias, veremos como essa premissa se aplica à sua obra historiográfica.

não poderia ter sido encontrado nesse período. Uma das primeiras questões que Davies aponta é que, no Deuteronômio, o termo “Israel”³¹ é aplicado para se referir a Israel e Judá. Segundo ele, isso não está de acordo com a política reinol do período monárquico dos dois reinos, que sempre foram separados. Isso já evidencia uma redação posterior do Deuteronômio (cf. DAVIES, 2018, p. 397).

Davies também ressalta que há no livro uma forte distinção entre “Israel” e as “nações” (entendidas como os cananeus que habitavam a terra). Porém, a origem dessa forte distinção entre os reinos de Israel e Judá e os demais cananeus não poderia estar, na visão de Davies, no período monárquico, visto que ambos os reinos eram formados por contingentes cananeus. Assim, é improvável que a distinção entre israelitas, judaítas e cananeus fosse oriunda do século VII a.C. (cf. DAVIES, 2018, p. 398). A distinção entre “Israel” e as “nações”, de acordo com Davies, seria fruto de um processo histórico do período persa, e não monárquico.

Levando tais argumentos em consideração, Davies conclui que, provavelmente, o livro do Deuteronômio não pertence ao período monárquico de Judá ou de Israel, mas sim é posterior. Além disso, buscando inviabilizar o quadro referente a Josias, o autor mostra que a concepção de centralização do culto, possivelmente, também data de um período posterior, e não da monarquia de Judá (cf. DAVIES, 2018, p. 401). Com a queda do Reino de Judá no início do século VI a.C., proliferaram-se diversos santuários em seu antigo território, bem como no de Israel – por exemplo, em Mispa, Gibeão e, principalmente, Betel. Mas no século V a.C., quando Jerusalém foi reestruturada como capital de Judá e seu templo foi reconstruído, houve um movimento em prol da centralização do culto, numa tentativa de inviabilizar outros santuários. De acordo com esse argumento, o desejo de centralizar foi retroprojetado para o reinado de Josias, mas, na verdade, teria nascido no período persa:

Na verdade, a “reforma deuteronômica” de 2 Reis 22-23 deveria, então, ser vista não como um acontecimento histórico, mas como um disfarce para uma

³¹ Para uma compreensão aprofundada do argumento de Davies em relação ao termo “Israel”, é essencial refletir sobre sua abordagem acerca da formação do “Israel Bíblico”. Conforme a perspectiva de Davies, contrariando a narrativa presente nos textos bíblicos, Israel e Judá sempre foram entidades distintas, não evidenciando qualquer indício de unidade entre eles durante o período monárquico. Assim, nos anos das monarquias, Davies postula a existência do Reino de Israel, chamado pelo autor de “Israel Histórico” (cf. DAVIES, 2015, p. 154). Durante o período babilônico, com a queda de Judá e a destruição de Jerusalém, os remanescentes judaítas que permaneceram na região, em vez de se exilarem, passaram a frequentar o santuário de Betel. Nesse contexto, teriam entrado em contato com as tradições de Israel, desenvolvendo assim uma identificação como israelitas. Segundo Davies, essa dinâmica teria sido fundamental para que Judá se autodenominasse Israel, sendo, nas palavras do autor, uma invenção na qual “o ‘Israel Bíblico’ foi inventado, com Judá em sua cabeça” (cf. DAVIES, 2018, p. 9). Diante dessa premissa de Davies, torna-se, portanto, inconcebível que, durante o período das monarquias, Judá se percebesse como Israel.

nova comunidade centrada em Jerusalém procurar impor a sua definição de “Israel”, o seu deus e a sua religião, e especificamente a sua lei escrita, sobre uma população indígena “idólatra” (DAVIES, 2018, p. 402)³².

O argumento de Davies, então, é que a única informação que pode ser considerada histórica no relato da reforma josiânica é a destruição que o rei teria causado em Betel. Isso teria levado o faraó Neco a matar Josias. Posteriormente, no período exílico, o santuário de Betel “renasceu” e se tornou um centro cültico importante, visto que Jerusalém estava destruída. Mas, com o retorno de alguns grupos exilados, Jerusalém volta a ter centralidade, graças a Betel. Com isso, a memória da destruição de Betel fez com que o anseio de centralizar o culto em Jerusalém, no século V a.C., fosse retroprojetado para os dias de Josias, o rei piedoso (cf. DAVIES, 2018, p. 402). Nesse sentido, o livro do Deuteronômio teria sido escrito num contexto em que Judá já se considerava Israel e havia uma clara oposição entre “Israel” – tido como os grupos judaítas que haviam ido para a Babilônia – e os “cananeus” – os judaítas que haviam ficado em Judá e as populações dos demais reinos. Ademais, a preocupação do Deuteronômio com a centralização do culto seria fruto desse período histórico.

Discordando da visão de Davies, o teólogo alemão Rainer Albertz, que escreveu o texto *Why a Reform Like Josiah's Must Have Happened* (2019), defende que é provável que a reforma josiânica tenha acontecido historicamente. É importante notar que o texto de Albertz é uma resposta ao de Davies. Por isso, há entre os dois textos uma correlação e um debate aberto. Um dos primeiros argumentos que Albertz apresenta em seu texto se refere à datação histórica do livro do Deuteronômio. Para ele, conceber o Deuteronômio como posterior ao século VII a.C. representaria uma perda muito grande de alguns postulados referentes à história de Israel e Judá no período do primeiro templo:

Assim, desistir da datação do Deuteronômio no século VII teria consequências de longo alcance: não só características importantes da religião de Israel, como o monoteísmo, o exclusivismo e a fraternidade, teriam de ser datadas muito mais tarde, mas também a maioria das ideias de reforma deuteronômicas, como a centralização do culto ou a subordinação de todo o Estado à lei, perderia qualquer ligação com a realidade social. [...] Como resultado disso, um importante ponto de virada no desenvolvimento da história religiosa de Israel desapareceria (ALBERTZ, 2018, p. 406)³³.

³² “Indeed, the ‘Deuteronomic reform’ of 2 Kings 22-23 should then be seen, not as a historical event, but as a disguise for a new Jerusalem-centered community to seek to impose its definition of ‘Israel’, its god and its religion, and specifically its written law, on an ‘idolatrous’ indigenous population”.

³³ “So, giving up the seventh-century dating of Deuteronomy would have far-reaching consequences: not only important features of Israel’s religion like monotheism, exclusivism, and brotherhood would have to be dated much later, but also most of the Deuteronomic reform ideas like the centralisation of

Diferentemente do que foi apresentado por Davies, Albertz entende que no período persa havia apenas um Templo, o de Jerusalém, não havendo necessidade de se enfatizar a questão da centralização nesse contexto (ALBERTZ, 2018, p. 406). Esse ponto é desenvolvido pelo autor ao longo do seu texto. Albertz também menciona o livro *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (2001) de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman. Ele argumenta que, apesar de esse livro desconstruir várias narrativas da Bíblia Hebraica, como a Monarquia Unida de Davi e Salomão, ainda reconhece a historicidade da reforma de Josias, além de apontá-la como um dos momentos mais importantes da História Política de Judá na Antiguidade. Ademais, Finkelstein e Silberman (2003) também argumentam a favor da escrita do Deuteronômio no século VII a.C., juntamente com outras narrativas, como “[a dos] Patriarcas, do Êxodo, da Conquista e dos Juízes” (ALBERTZ, 2018, p. 406)³⁴.

Albertz (2018, p. 407-408) também discorda da visão de Davies de que o uso do termo “Israel” para se referir a Israel em Judá seria uma prova de que o Deuteronômio não foi escrito no século VII a.C., mas no período persa. Para ele, o termo “Israel” era usado no período pré-monárquico para se referir às tribos da região montanhosa do centro e do Norte da Palestina, sendo depois ampliado para incluir as tribos do Sul, incluindo Judá. Com isso, teria se criado uma memória de que Judá era parte de Israel, e uma amostra disso é o texto de Isaías 8, 14, que fala sobre “ambas as casas de Israel”, fazendo referência a Israel e Judá (cf. ALBERTZ, 2018, p. 408). Ou seja, o Deuteronômio pode ter feito referência a essa memória ao se referir a Judá e Israel de forma singularizante como “Israel”. Outro argumento de Albertz para defender que o uso do termo “Israel” pelo Deuteronômio não constitui uma prova para sua redação tardia é que, com o ocaso de Israel em 722 a.C., muitos israelitas foram para Judá, o que pode ter colaborado para que os deuteronomistas tomassem para si o termo “Israel” (cf. ALBERTZ, 2018, p. 409). Então, na visão de Albertz, o termo “Israel” no Deuteronômio não é uma prova de que sua redação teria ocorrido período persa.

cult or the subordination of all the state to the law would lose any connection to societal reality. [...] As a result of this, an important turning point in the development of Israel's religious history would disappear”.

³⁴ De acordo com Israel Finkelstein (2015a), a escrita surgiu em Israel e em Judá no final do século VIII a.C. Logo, muitas tradições religiosas desses povos começaram a ser postas por escrito nesse período. Com base nesse argumento, o teólogo francês Thomas Römer (2008) propõe que a historiografia deuteronomista teve três grandes momentos de composição: 1 – durante o período assírio, no século VII a.C.; 2 – durante o período babilônico, no século IV a.C.; e 3 – no período persa, no século V a.C. Römer concorda, então, que o Deuteronômio (e não só ele) começou a ser escrito nos dias de Josias.

Outro ponto de Davies rebatido por Albertz diz respeito à oposição entre Israel e as “nações” no Deuteronômio. Albertz (2018, p. 410) demonstra que o termo que geralmente é traduzido por “nações” é diferente no Deuteronômio em relação a Esdras e Neemias, livros escritos no período persa. No Deuteronômio, as nações que Israel deveria vencer e expulsar são chamadas de גוים (cf. DEUTERONÔMIO 7,1; 17,22; 8,20; 9,1; 4,5; 11,23; 12,2; 29,30; 15,6; 17,14; 18,9, 14; 19,1; 20,15; 26,19). Por quatro vezes, o termo עמים também é usado (cf. DEUTERONÔMIO 6,14; 17,14; 19; 20,16). Em Esdras e Neemias, o termo גוים praticamente não é usado, aparecendo apenas em Esdras 6,21 e em Neemias 5,8; 9; 17; 6,6; 16 e 13,26. Com isso, Albertz (2018, p. 410) conclui: “não é possível trazer Deuteronômio e Esdras-Neemias a uma coerência literária”. Se o Deuteronômio datasse do período persa, seria razoável supor que tivesse conexões literárias com Esdras e Neemias.

Continuando, Albertz (2018, p.410) argumenta que não seria impossível entender o contraste que o Deuteronômio faz entre as “nações” e Israel e Judá no período monárquico, visto que, no século VII a.C., mesmo os cananeus que habitavam Judá já teriam assumido a cultura judaíta, e o conselho deuteronômico de se afastar dos cultos e práticas estrangeiros poderia ser entendido nesse contexto: “os reformadores deuteronômicos queriam implantar um novo sentimento de ser um ‘povo santo’ particular na sociedade judaica. Tal objetivo se ajustaria bem às condições do século VII, depois de Judá ter sofrido um século de dominação assíria” (ALBERTZ, 2018, p. 410).

No que tange à centralização do culto, Albertz tem uma visão diferente da de Davies – que, como vimos, defende que ela se deu no período persa. Albertz (2018, p. 413) demonstra que não é certo que houve um Templo de Iahweh em Mispa. Sobre Betel, apesar da sua atividade, Albertz argumenta que o culto ali desenvolvido era questionado. Os livros proféticos escritos no período persa, como Ageu Zacarias, terceiro Isaías e o livro de Esdras, não mencionam outros templos que rivalizassem com o de Jerusalém. Logo, a questão da centralidade do culto não deve ter sido um problema no período persa (ALBERTZ, 2018, p. 413). Diante disso, não seria coerente imaginar que os judaítas teriam transferido uma demanda do período persa para Josias.

Rainer Albertz (2018) defende que o Deuteronômio, ou pelo menos parte dele, foi escrito no período de Josias. Ele também entende que a reforma desse rei foi histórica. Uma questão a favor disso é que os deuteronomistas não inventariam “do nada” a reforma josiânica, visto que ela, em determinado ponto, era contrária à visão de “história” dos próprios deuteronomistas. Afinal, seguindo uma linha de pensamento deuteronomista, a reforma de Josias, ocorrendo em obediência a Iahweh, deveria ter levado Judá em direção à prosperidade.

Porém, Judá chegou ao fim poucos anos depois. Isso contradiz a premissa deuteronomista. Com essas considerações, Albertz (2018, p. 419) conclui:

O conceito de um destino tão imutável contradiz o seu esforço para mostrar a moralidade de Deus na história. A sua vontade de manter a reforma josiânica e de defender a sua correção forçou os historiadores deuteronomistas a distorcer de alguma forma a sua própria teologia. Portanto, deve ter sido um evento tão importante para eles que não puderam negá-lo³⁵.

Por fim, Albertz apresenta alguns argumentos sobre as possibilidades históricas da reforma de Josias. Diferente de Davies, Albertz entende que, apesar do domínio do Levante ter passado dos assírios para os egípcios no século VII a.C., isso não constituiu um impedimento para que a reforma acontecesse. Albertz cita e concorda com o arqueólogo Na'aman (1991, p. 40), para quem o interesse egípcio no Levante, num primeiro momento, limitou-se às terras baixas, o que permitiu que os reinos das terras altas tivessem uma certa “liberdade”. Tal cenário favorece até mesmo a hipótese de que Josias teria tentado conquistar alguns poucos territórios outrora pertencentes ao reino de Israel. Quanto às evidências arqueológicas, Albertz reconhece que são escassas em se tratando da reforma de Josias. Porém, o material textual bíblico de outros textos, até mesmo contemporâneos, parece confirmar a reforma. Contrao Davies, Albertz afirma que as passagens de Jeremias 5, 4-6; 8,7-8 falam sobre a atividade reformista de Josias, pois se referem à lei de Iahweh. Ademais, em Jeremias 3,22-4,2; 31,2-6, os israelitas são convocados a irem a Jerusalém adorar no templo, o que estava em total acordo com a reforma de Josias. Com base em tais questões, Albertz defende a historicidade da reforma de Josias, basicamente, tal como a Bíblia Hebraica narra.

Em posição distinta tanto da de Davies quanto da de Albertz, o teólogo Christoph Uehlinger, em seu texto *Was There a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Founded Minimum* (2018), propõe uma visão mais moderada para a reforma de Josias. Se, por um lado, ele não a classifica como a-histórica, por outro, entende que a abrangência da atividade josiânica foi muito menor do que é apresentado pela Bíblia Hebraica. A primeira questão trazida por Uehlinger (2018, p. 425) é que, “apesar de seu caráter peculiar como tradição literária preservada para fins religiosos, o texto bíblico continua sendo a fonte mais relevante quando tratamos da ‘reforma do culto de Josias’”. Ou seja, ele já começa seu texto reconhecendo a

³⁵ “The concept of such an unchangeable destiny contradicts their effort to show God’s morality in history. Their will to keep the Josianic reform and to defend its correctness forced the Deuteronomistic Historians to distort their own theology in some way. So, it must have been such an important event for them that they could not deny it”.

dificuldade de se encontrarem fontes extrabíblicas para a reforma de Josias. Os estudiosos que se debruçam sobre o tema devem ter em mente, de acordo com Uehlinger, que o texto bíblico ocupa um lugar central nessa pesquisa, visto que, sem ele, não poderíamos falar nada a respeito dessa suposta reforma. Mas para Uehlinger as causas históricas para a produção literária bíblica sobre a reforma de Josias precisam ser evidenciadas.

Depois de uma breve apresentação sobre a centralidade da reforma josiânica na Bíblia Hebraica e na história da religião de Judá, Uehlinger faz uma distinção entre fontes primárias e secundárias, dando favor à primeira em relação à segunda. Depois disso, ele classifica que a historiografia bíblica é secundária (cf. UEHLINGER, 2018, p. 428), pois o que temos em mãos seria “cópias de cópias” (KNAUF, 1991, p. 47). Além disso, os textos bíblicos teriam sido produzidos, na visão de Uehlinger, após os acontecimentos que supostamente narram. Isso corroboraria ainda mais a posição secundária das fontes bíblicas. Apesar disso, “a distinção entre fontes primárias, secundárias, terciárias, etc. não implica um julgamento a priori sobre a fiabilidade histórica” (UEHLINGER, 2018, p. 428). Ou seja, apesar de as fontes primárias serem preferíveis às secundárias, por conta da sua aproximação com os eventos, isso não quer dizer que sejam mais fidedignas que as secundárias. Isso dependerá do caso estudado.

Depois dessa discussão metodológica sobre fontes, Uehlinger diz que, apesar de não haver fontes primárias ou achados arqueológicos que remetam à reforma de Josias de forma direta, isso não constitui um motivo para que ela seja rejeitada pela historiografia (cf. UEHLINGER, 2018, p. 432)³⁶. Algumas fontes primárias, mesmo que não de forma direta, podem fornecer pistas sobre a possibilidade histórica da reforma josiânica, mas o historiador deve estar atento a elas. Para isso, Uehlinger desenvolve uma profunda análise das fontes arqueológicas referentes ao período josiânico (século VII a.C.), em busca de alguma pista sobre a reforma de Josias.

Uma das primeiras referências arqueológicas³⁷ apontadas por Christoph Uehlinger são os glípticos, que eram pedras com gravações. Muitos glípticos, no Levante, continham

³⁶ Em seu texto, Christoph Uehlinger faz uma distinção entre estudiosos minimalistas e maximalistas. Para os maximalistas, que defendem a integridade histórica do texto bíblico até que se prove o contrário pela documentação, as informações bíblicas deveriam ser consideradas históricas. Já os minimalistas defendem o extremo oposto, ou seja, até que se prove o contrário, as informações bíblicas deveriam ser consideradas não históricas. Embora reconheça a importância do método minimalista, Uehlinger (2018, p.432) afirma que é preciso adotar uma terceira via, que relacione fontes primárias e dados arqueológicos com fontes secundárias, como os textos bíblicos, e é exatamente isso que ele faz em seu texto.

³⁷ Uehlinger, a partir da página 434 do seu texto, fala sobre a destruição do Templo de Arad e sobre como isso serviu, durante muito tempo, como prova extrabíblica para a reforma josiânica. Porém, na pesquisa arqueológica atual, tal evidência não se sustenta, visto que o Templo de Arad continuou

referências a deuses assírios; em Israel e em Judá, contudo, glípticos que fizessem referência a divindades eram raros, e os poucos existentes, provavelmente, pertenciam a altos oficiais assírios presentes em Israel e em Judá. Os glípticos produzidos em Judá tinham um forte apelo astral (sol, lua, estrelas) e representações antropomórficas e teriomórficas, o que demonstra a influência assíria. Mas as imagens astrais nos glípticos judaítas desapareceram depois do século VII a.C.³⁸:

Globalmente falando, os glípticos israelitas e judaítas do século VIII eram relativamente abertos e receptivos às representações antropomórficas e teriomórficas (divindades e gênios, esfinges, escaravelhos [...] etc.). Durante o século VII, algumas oficinas judaicas parecem ter adotado, pelo menos ocasionalmente, o simbolismo astral que estava em voga naquela época, enquanto outras desenvolveram habilidades notáveis na decoração vegetal e floral. Em contraste, os selos pré-exílicos tardios são claramente relutantes em usar representações antropomórficas e teriomórficas e se concentram, em vez disso, na caligrafia e no decoro geométrico. Pode-se concluir de tais comparações que o simbolismo astral pode ter afetado parte do glíptico judaico anterior, mas claramente não estava (não estava mais?) na moda entre a elite de Jerusalém em c. 600 AC (UEHLINGER, 2018, p. 442)³⁹.

Uehlinger defende que é preciso cautela ao relacionar a reforma de Josias com a mudança de padrão na arte glíptica, pois pode ter havido outros motivos que impulsionaram essas alterações. Apesar disso, o autor reconhece que a decadência de representações astrais

funcionando nos dias de Josias e Joaquim: “esse é o único templo javista encontrado em todo reino de Judá” (KAEFER, 2020, p. 116). O funcionamento do Templo de Arad nos dias de Josias e após sua época demonstra que a reforma josiânica ficou condicionada a Jerusalém.

³⁸ Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 387) também mencionam argumentos arqueológicos para a reforma josiânica. Assim como Uehlinger, eles citam que os selos judaítas antigos, antes de Josias, tinham uma forte referência astral, mas, depois do século VII a.C., muitos deixaram essas referências e passam a trazer apenas nomes de pessoas. Isso poderia ser um sinal do processo de alfabetização de Judá, mas também pode ser uma evidência da reforma de Josias, que teria excluído as referências astrais. Outra possível evidência 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 teológica javista yah (cf. LIVERANI, 2008, p. 226), o que não pode ser verificado em períodos precedentes” (CARMO, 2023, p. 128). Por outro lado, a arqueologia também demonstra que o culto privado a outros deuses, como Asherá, continuou mesmo depois de Josias (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 388).

³⁹ “Globally speaking, Israelite and Judahite glyptic of the eighth century were relatively open and receptive to anthropomorphic and theriomorphic representations (deities and genies, sphinxes, scarabs, uraei, etc.). During the seventh century, some Judahite workshops seem to have adopted at least occasionally the astral symbolism which was en vogue at that time, while others developed remarkable skills in vegetal and floral decoration. In contrast, late pre-exilic seals and sealings are clearly reluctant to use anthropomorphic and theriomorphic representations and concentrate instead on calligraphy and geometric decorum. One may conclude from such comparisons that astral symbolism may have affected part of the earlier Judahite glyptic but was clearly not (no longer?) fashionable among the Jerusalem elite in c. 600 bce”.

pode ser uma evidência arqueológica importante da reforma josiânica, que teria levado os artesãos de Jerusalém a não mais fabricarem glíficos com representações astrais: “mas, no geral, o simbolismo judaíta do final do século VII e início do século VI era notavelmente [...] conservador – um quadro que se enquadra muito bem no perfil cultural geral do reinado de Josias, tal como o percebemos a partir do registro bíblico” (UEHLINGER, 2018, p. 443).

Dando seguimento à sua interpretação arqueológica, o autor parte para a epigrafia. Por meio da análise epigráfica, Uehlinger (2018, p. 443) argumenta que, entre o reinado de Ezequias e o ocaso de Judá no século VI a.C., houve um processo de crescimento do poder e da autoridade divina de Iahweh, já que características de outras divindades foram relacionadas a ele. Além disso, as menções a Iahweh e à sua Asherá, outrora comuns (como pode se atestar nas inscrições de Kuntilet ‘Ajrud, que datam do século 800 a.C., e de Khirbet el-Kom, do final do século VIII a.C.), desapareceram a partir da segunda metade do século VII a.C.

Complementando essas questões, Uehlinger apresenta os amuletos de prata de Ketef Hinnom em Jerusalém, que, além de conterem uma versão da bênção sacerdotal de Números 6, 24-26, também retratam Iahweh como uma divindade que tem poder até no submundo, o que demonstra o crescimento do seu poder no imaginário religioso judaíta: “o amuleto I diz: ‘Na verdade / pois através dele [Yahweh] está a salvação; de fato / pois Yahweh traz luz de volta para nós” (UEHLINGER, 2018, p. 444). Assim como as divindades solares do Oriente Próximo Antigo, que viajavam pelo mundo dos mortos à noite, mas traziam a luz de dia, Iahweh é aqui entendido como aquele que traz de volta a luz. É possível argumentar que Iahweh assumiu a função da divindade solar que era padroeira de Jerusalém antes dele. Então, esse processo de incorporação de características de outras divindades a Iahweh, que ajuda no seu processo de engrandecimento e fortalecimento, pode ser um argumento arqueológico relevante para a reforma de Josias.

A partir da página 446, Uehlinger começa a olhar mais especificamente para aquilo que chama de “fonte secundária”, ou seja, para o texto bíblico referente à reforma de Josias. Em relação à narrativa da centralização, ele considera que as atitudes que a caracterizam são a retirada dos carros do deus-sol assírio em 2 Reis 23,11 e a revogação dos sacerdotes *kêmārîm* (2 REIS 23,5). Sobre a abolição dos altares de telhado (2 Reis 23.12), Uehlinger argumenta que a menção pode ser aplicada ao Templo de Jerusalém⁴⁰. Essas práticas estavam relacionadas com

⁴⁰ Outra questão apontada por Uehlinger é que Josias removeu a deusa Asherá do Templo de Iahweh (2 REIS 23,6). Asherá era a deusa de Israel e Judá, consorte de Iahweh (MATOS, 2022), e por isso havia um culto e uma estátua seus no Templo de Jerusalém. Porém, “a crença e o culto à Asherah, e até mesmo ao casal divino, ameaçavam o projeto monolátrico da reestruturação religiosa josiânica” (MATOS, 2022, p. 109). Assim, é plausível historicamente, para Uehlinger, que o relato da remoção

a dominação assíria em Judá. Por isso, perderam credibilidade com o esmaecimento do poder assírio na segunda metade do século VII a.C.

Christoph Uehlinger (2018, p. 454) conclui seu texto afirmando que o período josiânico foi uma espécie de “era axial” na história de Judá, pois foi um momento de modificações. O autor assume que a reforma de Josias foi histórica, mas argumenta que se limitou à cidade de Jerusalém⁴¹, não tendo se expandido demasiadamente para o Reino de Judá (cf. UEHLINGER, 2018, p. 454). Com base nisso, Uehlinger questiona até mesmo o uso do termo “reforma”, sob a perspectiva de que os objetivos que teriam impulsionado a ação de Josias estão ocultos para a pesquisa histórica. Isso porque o argumento de que suas ações foram apenas religiosas ou a defesa de que seu desejo era tão somente se emancipar dos assírios não é, na visão do autor, suficiente. Uehlinger (2018, p. 457) então finaliza:

O tempo de Josias e dos seus sucessores até à captura de Jerusalém e à destruição do “Primeiro” Templo representa uma “era axial”, tanto para a história religiosa de Judá como para a história da teologia do Antigo Testamento. Embora altamente estilizada como uma época de desconexão pelos historiadores deuteronomistas, é também uma época que fornece a ligação necessária entre a teologia do Antigo Testamento e as suas antigas raízes judaítas (e, em última análise, “cananeias”). No interesse tanto da investigação histórica como da teológica, não deveríamos, portanto, nem sobrecarregar essa ligação com a ingenuidade historicista ou biblicista, nem simplesmente ultrapassar a lacuna com pressupostos desdenhosamente minimalistas⁴².

da deusa seja verídico. Ademais, o autor aponta que Iahweh possivelmente incorporou características de Asherá (cf. UEHLINGER, 2018, p. 456).

⁴¹ Há outros autores, como Römer (2017, p. 333) e Matos (2022, p. 132-133) que defendem que a reforma de Josias, bem como a eliminação dos santuários ao ar livre, teria se restringido apenas à cidade de Jerusalém e seu entorno. No que concerne ao assunto abordado nesta dissertação, mesmo que a reforma tenha sido limitada dessa maneira, o status simbólico e político de Jerusalém foi elevado, pois a cidade passou a ser considerada o único santuário reconhecido ortodoxamente por todos os judaítas: “mesmo que a reestruturação religiosa josiânica [reforma de Josias] não tenha sido imposta por toda Judá, ela provocou uma mudança no culto javista. Agora, YHWH tornou-se o Deus ‘um’, ainda não único, mas unitário [...] Ademais, Jerusalém torna-se o único lugar legítimo para praticar o culto sacrificial” (MATOS, 2022, p. 133). Com as ações reformistas de Josias, ao menos no âmbito ideológico, houve um apelo para que os demais santuários ao ar livre fossem abandonados em favor do santuário de Jerusalém.

⁴² “The time of Josiah and his successors until the capture of Jerusalem and the destruction of the ‘First’ Temple represents an ‘axial age’, for the religious history of Judah just as much as for the history of Old Testament theology. Though highly stylized as a time of de-connection by the deuteronomistic historians, it is also an age that provides the necessary link between Old Testament theology and its ancient Judahite (and ultimately ‘Canaanite’) roots. In the interest both of historical and theological research, we should therefore neither overstrain this link with historicist or biblicist naiveté, nor simply leap over the gap with dismissively minimalist assumptions”.

Considerando o debate historiográfico em curso e as diversas abordagens interpretativas apresentadas, é sustentável afirmar que a reforma de Josias constitui um evento histórico, ainda que permeado por uma carga ideológica pronunciada no texto bíblico. O movimento liderado por Josias concentrou-se primordialmente na cidade de Jerusalém e em seu templo, carecendo de evidências convincentes que respaldem sua extensão por todo o Reino de Judá. Entretanto, ao delimitarmos a ação de Josias a Jerusalém, não estamos diminuindo sua significância, uma vez que essa iniciativa, especialmente no domínio ideológico, não apenas fortaleceu a concepção de Jerusalém como o único santuário legítimo para a adoração de Iahweh, mas também serviu como uma das bases para o posterior desenvolvimento do monoteísmo judaico. Nesse sentido, concordamos com Christoph Uehlinger ao reconhecer que o período josiânico representou um momento singular e crucial na história de Judá, dado que estimulou, de maneira mais ou menos duradoura, a noção de monolatria e a prática do culto a Iahweh em Jerusalém.

3.2 REFORMA DE JOSIAS

Para entender melhor o movimento e o reinado de Josias, precisamos compreender o contexto histórico em que ele estava alocado. Na segunda metade do século VII a.C., durante o reinado de Assurbanipal (668 a 631 a.C.), o Império Assírio entrou em profunda decadência, e isso foi um fator determinante para o posterior desenvolvimento do governo josiânico: “fatores internos decompueram o grande império assírio [...] Josias aproveitou a oportunidade para se dissociar da Assíria e – através da renovação do templo – remover os emblemas do poder assírio, que seus antecedentes haviam fixado tanto no templo quanto no palácio” (KRATZ, 2015, p. 30).

Todavia, se, por um lado, os assírios estavam se enfraquecendo, por outro, o Egito, a partir do desenvolvimento da dinastia Saíta, estava se fortalecendo. Com isso, os egípcios ocuparam o lugar da Assíria, como os novos suseranos do Levante (cf. DONNER, 2017, p. 401). Sendo assim, ao contrário do que defende uma proposta historiográfica mais tradicional, não houve “vácuo de poder” no Levante com a retirada dos assírios, pois logo o Egito se tornou o sucessor dos mesopotâmicos como potência dominante. Os reinos do Levante, inclusive Judá, provavelmente, ao menos a nível nominal, eram vassallos dos egípcios, tal como haviam sido dos assírios (cf. NA’AMAN, 1991, p. 41).

Mas o Egito, apesar de sua posição dominante no Levante, não estava interessado, num primeiro momento, pelas terras altas de Canaã. Estavam, antes, focados na planície e nas rotas comerciais que passavam por ali, economicamente muito mais lucrativas para eles. A atenção

egípcia “foi colocada no controle dos distritos do vale e da costa, enquanto as áreas montanhosas foram consideradas de importância secundária” (NA’AMAN, 1991, p. 40). Levando isso em consideração, pelo menos inicialmente, o Reino de Judá foi deixado em paz (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 380), tendo gozado de um momento de liberdade política considerável, que foi a principal base para que a reforma de Josias fosse efetuada.

A falta de interesse dos egípcios pela região de Canaã, onde se localizava o antigo Reino de Judá, deu a Josias uma grande liberdade, que ele não desperdiçou (cf. NA’AMAN, 1991, p. 41). Josias e seus partidários puderam atuar de forma mais ou menos livre durante boa parte do seu reinado, sem a interferência direta dos egípcios. Essa displicência egípcia foi chamada pela historiografia de “*intermezzo* de liberdade” (LIVERANI, 2008, p. 214), pois foi um momento quando a histórica e contínua dominação estrangeira sobre Judá ficou menos intensa por um curto período⁴³:

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

Além da conjuntura “internacional” ser favorável, com a decadência assíria e a falta de interesse egípcia, internamente, Josias tinha herdado um reino organizado de Manassés, que, por sua fidelidade aos assírios, conseguiu recuperar Judá depois da fracassada rebelião de Ezequias (cf. CARMO, 2023, p. 114). Ou seja, podemos dizer que, seja no âmbito interno, seja no âmbito externo, os fatores históricos, de certa forma, beneficiaram Josias, que tinha não só possibilidade de ação para empreender sua reforma, mas também recursos para tal: “Josias soube observar o contexto político em que seu reinado estava inserido e tirar proveito dele. Por essa razão, foi visto pela historiografia como um rei forte e independente” (CARMO, 2023, p. 114).

A população de Judá, no período de Josias, contava com cerca de 75 mil habitantes, espalhados pelas mais diversas regiões do reino. A cidade de Jerusalém contava com 15 mil habitantes, ou seja, 20% do total. Ainda durante o período josiânico, tal como veremos posteriormente, houve um forte processo de desenvolvimento da atividade literária em Judá, o

⁴³ As principais “potências” estrangeiras que dominaram Judá na Antiguidade foram Israel, Aram-Damasco, Assíria e Babilônia.

que foi um fator determinante para a elaboração de muitos textos que depois seriam incorporados à Bíblia Hebraica – como a própria historiografia deuteronomista, por exemplo. Disso, Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 389) assim concluem sobre o reinado de Josias: “em termos de desenvolvimento religioso e expressão literária de sua identidade, a era de Josias marcou um novo estágio marcante na história de Judá”.

3.2.1 A descoberta do “Rolo da Lei” e a historiografia deuteronomista

De acordo com o texto bíblico, a atividade reformista josiânica teve início no 18º ano do reinado de Josias, quando, por ocasião do processo de restauração e reparo do Templo de Jerusalém, foi ali encontrado o סֵפֶר הַתּוֹרָה (“Rolo da Lei”) (cf. 2 REIS 22,8), que muitos exegetas classificam como parte do Deuteronômio. Ainda de acordo com o mesmo texto, a autenticidade do rolo recém-encontrado foi atestada pela profetiza Hulda (cf. 2 REIS 22, 11-20).

A maioria dos estudiosos concorda que o segundo estágio seguiu a descoberta do Rolo da Lei no Templo de Jerusalém. Entretanto, nada nos foi dito precisamente sobre como esse rolo foi encontrado. Só se sabe que Helcias, o sacerdote responsável pelo templo, anunciou sua descoberta a Safã, o escriba, que então leu o rolo diante do rei (2Rs 22,3-10). Entre outras prescrições, encontram-se em seu conteúdo as seguintes proibições: ter lugares altos (Dt 12,2), celebrar o culto ou outras celebrações fora do lugar escolhido por Javé (Dt 16,5-11) e adorar outros deuses (Dt 13, 13-19) (NAKANOSE, 2000, p. 197).

É correto, então, dizer que na origem do reinado e da reforma de Josias está o mito do encontro do Rolo da Lei no Templo, visto que tal mito serviu de base e legitimação para toda a ação josiânica posterior: “tal processo, acreditamos ter sido inaugurado, no reinado de Josias, quando Hulda, a profetisa, foi consultada e lançou seu ‘carimbo’, legitimando o rolo encontrado no Templo como palavra divina” (DIETRICH; RODRIGUES, 2021, p. 118573). Porém, diante da centralidade que a narrativa da descoberta do Rolo da Lei tem para o desenvolvimento do reinado de Josias, bem como da sua reforma, podemos nos perguntar: que rolo é esse? Como já dissemos, muitos exegetas classificam o texto encontrado como uma versão primitiva do rolo bíblico do Deuteronômio, mais especificamente dos capítulos 6 a 26-17. Porém, muitas ações de Josias não podem ser justificadas a partir deste núcleo deuteronomico (cf. MATOS, 2020, p. 67). Então como resolver essa questão?

De acordo com Thomas Römer (2008, p. 56), a passagem de 2 Reis 22-23 é o mito fundante da “escola” deuteronomista. Esse foi um movimento literário, político e religioso iniciado em Judá nos dias de Josias. A escola deuteronomista era formada por um grupo de

escribas e sacerdotes que pôs por escrito, já no século VII a.C., algumas tradições autóctones de Judá e/ou oriundas de Israel. Os adeptos do movimento escreviam a partir de uma ótica judaíta.

Os escribas deuteronomistas eram funcionários da coroa. Por isso, havia, em seus textos, uma grande preocupação em exaltar os pressupostos da reforma josiânica, para lhe garantir legitimidade. Desse modo, temas como a centralidade do culto em Jerusalém, a unicidade da dinastia davídica e o culto monolátrico a Iahweh são temas recorrentes na historiografia produzida pelo movimento deuteronomista. Esses ideais e tradições foram registrados no corpus literário conhecido como “História Deuteronomista”, que compreende os livros de Deuterônimo, Josué, Juízes, Samuel e Reis⁴⁴: “os fiéis defensores de YHWH [os deuteronomistas] legariam um testamento inteligente, que manteria vivas suas ideias. Uma coleção atemporal de textos hebraicos, expressando sua visão da história” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 368).

A historiografia deuteronomista funcionou como uma “literatura de propaganda”⁴⁵ para Josias e os daviditas, visto que havia uma preocupação evidente de relacionar a dinastia com a divindade, Iahweh. Isso pode ser visto, por exemplo, nas várias menções que o texto bíblico faz de que Iahweh estava com Davi (1 Samuel 16,18;17,37;18,12.14.28;20,13; 2Samuel 5,10), além da promessa em 2 Samuel 7 de que a dinastia davídica reinaria para sempre. Como veremos adiante, a historiografia deuteronomista tentou construir uma imagem exemplar de Josias, o rei que estava em exercício quando sua primeira edição foi escrita.

Levando tudo isso em consideração, a narrativa da descoberta do Rolo da Lei não deve ser entendida como histórica. Ela reflete, antes, os anseios do movimento deuteronomista do período persa, que queria “fornecer a possibilidade de adorar Javé sem qualquer templo” (RÖMER, 2008, p. 57). O fundo histórico da passagem do encontro do rolo pode ser a profunda

⁴⁴ “Os conceitos fundamentais da ideologia deuteronomista são os seguintes: Yahweh é o deus único. A relação especial entre Yahweh e seu povo eleito está baseado no pacto [...] cabe ao povo a obrigação de ser fiel a Yahweh e à sua lei e, portanto, de resistir toda tentação de apostasia e idolatria. O templo de Yahweh deve ser um só, o de Jerusalém, ‘morada do nome de Yahweh’” (LIVERANI, 2008, p. 222-223).

⁴⁵ Uma questão importante a ser considerada é que a historiografia deuteronomista se utilizou muito da literatura de tratados de vassalagem assírios (presentes em Judá em decorrência da submissão de Acáz e Manassés) em sua escrita. Um exemplo disso são as maldições prometidas a quem não fosse fiel à aliança. Esse tema é comum ao Deuterônimo e aos tratados assírios. Outro ponto de contato é a submissão às exigências, que as duas literaturas relatam que os servos deveriam ter para com o seu senhor. A literatura deuteronomista queria fazer de Iahweh um “soberano assírio” (cf. RÖMER, 2008, p. 80). A implicação política disso é evidente, visto que o rei, “representante de Iahweh”, seria ainda mais respeitado e venerado.

convicção que os deuteronomistas, e Josias, tinham quanto à legitimidade divina, por parte de Iahweh, de suas ações.

3.2.2 A atividade reformista de Josias

A atividade josiânica estava fundamentada nas seguintes bases: “um só deus – Yahweh; um só templo – Jerusalém; uma só dinastia – davídica; um só povo – Israel/Judá” (DE MOURA, 2014, p. 2). Ou seja, a ação de Josias estava baseada no ideário da unicidade, sobretudo política e religiosa, pois durante a reforma essas questões estão intimamente ligadas (cf. DONNER, 2017, p. 403). Como veremos a seguir, o objetivo imediato de Josias e seus partidários com a reforma era a erradicação da influência assíria no culto judaíta, via a exaltação do regionalismo javista que tinha Iahweh – deus da dinastia davídica – como seu principal representante: “a dinastia davídica representou um papel marcadamente religioso” (FOHRER, 2015, p. 181). Ao centralizar a adoração monolátrica a Iahweh e o culto em Jerusalém, Josias também enfatizava e fortalecia sua autoridade como rei, dando mais poder à dinastia davídica.

O principal ponto teológico da reforma josiânica foi a ênfase no culto monolátrico a Iahweh, que deveria ser efetuado no santuário de Jerusalém (cf. MATOS, 2020, p. 61). A partir de Josias, Jerusalém ganhou uma forte significação religiosa, sendo entendido como o único santuário legítimo de adoração a Iahweh, em oposição aos demais santuários ao ar livre existentes em Judá: “o empenho maior do rei [Josias] foi, portanto, impor a unicidade do deus, do culto, do lugar de culto [Jerusalém]: positivamente com a valorização do Templo de Jerusalém, negativamente com a eliminação dos outros lugares de culto [lugares altos]” (LIVERANI, 2008, p. 223). No desfecho do século VIII a.C., Jerusalém testemunhou um considerável aumento em sua população devido à chegada dos refugiados israelitas, conforme já mencionado. Graças à conservação de Jerusalém ante aos assírios, surgiu a Teologia de Sião, que enfatizava a relação estreita entre Iahweh e a cidade. Josias retoma essa concepção criada nos dias de Ezequias e a amplia, elevando Jerusalém a uma verdadeira capital real de Judá, que se destacava tanto como centro de poder quanto epicentro religioso, como documentado por Römer (2017, p. 332).

Josias elevou Jerusalém em detrimento dos demais santuários ao ar livre, chamados de “lugares altos” (מְגִלֹּתַיִם), presentes no território de Judá. Os lugares altos podiam estar situados dentro das cidades, nos arredores delas ou nos campos. Nesses santuários eram desenvolvidas diversas atividades cúlticas: “as principais atividades nos lugares altos seriam queima de incenso, sacrifícios, refeições sacrificiais, preces, prostituição (Ez 16,23-43; Lv 21,9) e

sacrifício de crianças (2Rs 17,17)” (TOSELI, 2016, p. 58). Além de Iahweh, divindades como Baal e Asherá eram cultuadas. Então, diferentemente do que é transmitido pelo texto bíblico, não eram apenas divindades estrangeiras que eram cultuadas nos lugares altos; até Iahweh era reverenciado nos diversos santuários ao ar livre.

Sobre o culto javista nos santuários ao ar livre, pode-se dizer que ele gerou um fenômeno denominado pela historiografia “polijavismo” (ALBERTZ, 1999, p. 387): em cada santuário em que Iahweh era venerado, assumia características próprias e independentes das demais. Um exemplo disso são as inscrições de Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom, nas quais constantemente se faz referência a “Iahweh de Samaria” e “Iahweh de Teman” (RÖMER, 2016a, p. 160). Em outras palavras, havia diversos “Iahwehs”, cada um adorado em uma localidade específica, sem relação direta com os outros. Antes da reforma de Josias, havia, sim, o Iahweh de Jerusalém, que era cultuado no Templo de Jerusalém e era o deus patrono dos daviditas. Mas era um Iahweh entre outros.

Levando isso em consideração, podemos dizer que a reforma de Josias não queria apenas monopolizar Iahweh entre outras divindades – assírias ou não, como veremos. Ele também desejava exaltar o Iahweh venerado em Jerusalém em detrimento dos demais, criando assim uma unidade pautada em Jerusalém, em seu templo e na dinastia davídica:

[os deuteronomistas prezavam pela concepção de unidade de Iahweh], em contraste com a tendência para a pluralidade que tinha implicado na concepção de Deus pela multiplicidade de santuários com suas várias tradições e teologias. Os vários epítetos aplicados a El e Baal [assim como a Javé] nos santuários individuais [...] podiam enfatizar aspectos tão fortemente, que quase produziam novas divindades locais (FOHRER, 2015, p. 383-384).

Essa tentativa de Josias e seus partidários de criar uma monolatria baseada no Iahweh de Jerusalém tem uma forte conotação política, pois, a partir do momento em que sua divindade dinástica passa a ser exaltada como a única passível de adoração, a casa dinástica também se fortalece de forma diretamente proporcional. A concepção de exaltação ao Iahweh de Jerusalém pode ser percebida em Deuteronômio 6,4, em que se diz que Iahweh é um. Ou seja, há um apelo à unicidade de Iahweh. Essa passagem é comumente interpretada como um convite a adorar Iahweh e abandonar os outros deuses. Mas também é possível que a passagem se refira também, se não principalmente, a outros Iahwehs:

שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד יהוה אחד יהוה אחד יהוה אחד

“Ouve, Israel! Iahweh, nosso Deus, Iahweh [é] um”.

A passagem bíblica termina com a palavra יהוה, cuja tradução é “um”. Iahweh é, então, singularizado a partir do arquétipo do Iahweh de Jerusalém, que se torna unitário em detrimento dos outros. A eliminação dos santuários ao ar livre deve ser entendida, então, a partir dessa percepção singularizante da divindade Iahweh e do santuário de Jerusalém, pois alguns santuários concorrentes foram destruídos e se criou um discurso que os descreditava.

Como discutido previamente, não podemos conceber que a reforma josiânica tenha se expandido para todo o território de Judá, mas sim que foi concentrada em Jerusalém e seu entorno⁴⁶. Com isso, como fica claro em 2 Reis 23, 13, os lugares altos dentro e próximos de Jerusalém foram destruídos, para que o culto da cidade fosse exaltado. Mas o fato de Josias não ter expandido sua reforma para toda a Judá não diminui a importância religiosa que Jerusalém adquiriu a partir do seu reinado, e uma amostra disso é a centralidade que a Bíblia Hebraica lhe confere.

O santuário de Jerusalém foi elevado, com Josias, a único santuário legítimo de adoração. Levando em consideração a hipótese aqui aventada de que havia um polijavismo e de que Josias exaltou o Iahweh de Jerusalém em oposição aos outros deuses, inclusive os outros Iahwehs adorados nos diversos santuários, torna-se lógico que o santuário de Jerusalém tenha se tornado, dentro dessa perspectiva, o único santuário javista permitido. Se, por exemplo, o Iahweh de Samaria tivesse sido elevado a divindade máxima, teria sido o santuário de Samaria o único local propício a adoração.

A Bíblia Hebraica (e a historiografia deuteronomista em particular) é muito enfática quanto à centralidade de Jerusalém, e isso fica evidente, por exemplo, em Deuteronômio 12, 13,14. O texto é incisivo ao dizer que o culto deveria ser efetuado apenas no lugar escolhido por Iahweh e não em outro:

הַשְּׁמֶר לְךָ פֶּן־תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל־מְקוֹם אֲשֶׁר תֵּרְאֶה: כִּי אִם־בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַתֶּנָּה
שָׁבְטֶיךָ שָׂם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׂם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אֶנְכִּי מְצַוֶּה:

“Guarda-te a ti de modo que não faças subir teus holocaustos em todo lugar que verás. Pois, no lugar que selecionará Iahweh em uma de tuas tribos, ali [tu] farás subir teus holocaustos e ali farás tudo que eu te ordeno”.

⁴⁶ Embora o texto bíblico afirme que Josias destruiu os lugares altos de Geba até Bersabeia (cf. 2 Reis 23), ou seja, so extremos norte e sul de Judá, isso é apenas no âmbito ideológico, visto que já demonstramos que, historicamente, a reforma de Josias se limitou a Jerusalém e a seu entorno.

O referido texto fala sobre o *מָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה* (“lugar que escolherá Iahweh”)⁴⁷. De acordo com Römer (2017, p. 335), o texto primitivo de Deuteronômio 12, 13-18 citava explicitamente Jerusalém como o lugar de adoração legítimo, mas essa menção teria sido retirada depois. Pode-se notar, de todo modo, como essa passagem está totalmente de acordo com a percepção ideológica de Josias quanto à centralidade de Jerusalém enquanto lugar adequado para se adorar a Iahweh⁴⁸.

Uma evidência extrabíblica da tentativa de glorificar Iahweh e Jerusalém pode ser encontrada na inscrição de Khirbet Beit Lei, localizada a oito quilômetros a oeste de Laquis. Essa inscrição contém uma referência explícita a Jerusalém e a Iahweh, contribuindo assim para a confirmação histórica da importância atribuída a esses elementos fora do contexto bíblico. Essa inscrição constitui um testemunho material da relevância de Jerusalém e do culto a Iahweh em contextos não exclusivamente textuais, ampliando nossa compreensão da influência e do reconhecimento desses elementos para além dos textos bíblicos: “‘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”

⁴⁷ A palavra *מָקוֹם* (“lugar”) aparece 19 vezes na historiografia deuteronomista e está quase sempre relacionada a uma localidade geográfica. Na passagem de Deuteronômio 12,13-14, o “lugar” está diretamente associado a Iahweh por meio da escolha. Ou seja, a divindade escolheria um lugar para ali habitar seu nome e, por isso, os israelitas e judaítas deveriam ir somente a esse lugar para prestar culto e fazer aquilo que é ordenado pela divindade. Levando em conta o desejo do deuteronomista de relacionar o lugar – Jerusalém – à divindade, podemos recorrer à descrição que Mircea Eliade (1992, p. 17) faz sobre “espaço sagrado”. Diferente do espaço profano, que é “comum”, o espaço sagrado seria um lugar propício para que o “crente” tenha a experiência com o sagrado: “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992, p. 18). Josias e os deuteronomistas queriam fazer do “lugar”, que era Jerusalém, o local sagrado por excelência da antiga religião judaíta. Ali seria o ambiente para o encontro com a divindade, uma vez que ela própria o selecionou. Cabe observar que a palavra *בָּחַר* pode ser traduzida como “escolher, eleger, selecionar, preferir, distinguir, designar” (SCHÖKEL, 1997, p. 97). O deuteronomista desejava enfatizar a eleição e a preferência de Iahweh para com o lugar Jerusalém. Como dissemos, havia diversos santuários ao ar livre em Israel e em Judá, mas o texto faz questão de dizer que a divindade escolheu um lugar entre todas as tribos. Ou seja, ali, em Jerusalém, estava o espaço sagrado propício para o encontro com a divindade, pois, a partir da Teologia de Sião, houve uma correlação profunda entre Iahweh e sua cidade e agora, com Josias, há uma valorização extrema do Templo de Jerusalém como único legítimo.

⁴⁸ A lei da centralização de Deuteronômio 12, 13-18 está em clara oposição ao texto de Êxodo 20, 24, 26, que diz: *מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחָתָּ עָלָיו אֶת-עֹלֹתֶיךָ וְאֶת-שְׁלֵמֶיךָ אֶת-צִאֲנֶנְךָ וְאֶת-בְּקָרְךָ בְּכָל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֹתָּ: שְׁמִי אֲבוֹא אֵלֶיךָ וְבֵרַכְתִּיךָ: “Um altar de terra farás para mim e oferecerás sobre ele teus holocaustos e teus sacrifícios, tuas ovelhas, tuas vacas em todo lugar que [eu] fizer invocar meu nome, [eu] virei sobre ti e abençoarei fortemente a ti”)*. De acordo com essa lei presente no livro do Êxodo, em todos os lugares (*בְּכָל-הַמְּקוֹם*) seria permitido construir um altar para Javé. Esse texto pode ser interpretado como uma lei antiga que os deuteronomistas desejavam corrigir, ou como um texto de resistência às prescrições centralizadoras de Josias e dos deuteronomistas (cf. RÖMER, 2008, p. 64).

(RÖMER, 2016a, p. 192). Podemos ver, por meio dessa inscrição, que houve uma tentativa clara de exaltar Iahweh ao nível de divindade suprema (cf. RÖMER, 2017, p. 333).

O desejo josiânico de enfatizar a unicidade do santuário de Jerusalém e do Iahweh de Jerusalém também se baseia em um anseio por concretizar uma unidade reinol para os judaítas, com base nos preceitos deuteronomistas. Ou seja, como já dissemos, o aspecto político da reforma de Josias deve ser ressaltado. Por meio desse movimento, o poder reinol davidita aumentaria consideravelmente, visto que a ação josiânica de centralizar o poder em Jerusalém era, no fundo, pró-davídica (cf. LOWERY, 2004, p. 225): queria fortalecer a dinastia. O Templo de Jerusalém funcionava como um local sagrado para o rei (cf. FOHRER, 2015, p. 182)⁴⁹. Portanto, qualquer aumento no prestígio do templo implicava um aumento na importância da figura real e, por conseguinte, promovia a unidade “nacional”. Templo e dinastia davídica eram considerados faces da mesma moeda em Judá (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 144), já que um dependia do outro no âmbito legitimatório e ideológico:

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; SILBERMAN, 2006, p. 144).

Na Antiguidade de Judá, a religião funcionava como um aspecto legitimatório para a dinastia de Davi. Assim como Iahweh governava no âmbito celeste, o rei governava no âmbito terrestre (cf. WHITELAM, 1995, p. 128-129). Nesse contexto, o processo de organização e centralização do poder em Judá – que se iniciou durante o reinado de Ezequias com o ocaso de Israel e o crescimento populacional de Judá e passou pela reorganização reinol encabeçada por Manassés – teve seu auge durante o reinado de Josias e sua reforma. Foi com ele que a religião judaíta adotou uma postura singularizante a partir da exaltação do Iahweh de Jerusalém, e isso foi fundamental para o fortalecimento régio da própria dinastia davídica⁵⁰. Esse processo de

⁴⁹ Dada importância conferida ao Templo de Jerusalém no período Josiânico, o historiador Mario Liverani (2008, p. 224) levanta a possibilidade de que teria sido Josias o responsável histórico pela ornamentação do templo, atribuída pelo deuteronomista a Salomão. Além disso, a narrativa da reforma do templo por Josias cria, na visão de Thomas Römer (2008, p. 101), um paralelo entre Josias e Salomão: “é impressionante observar [...] que no caso destes dois reis [Salomão e Josias] a grande realização do seu reinado está relacionada com o Templo”.

⁵⁰ Como já pudemos averiguar, o Reino de Judá só conseguiu se desenvolver a partir do século VIII a.C. Antes, o reino era uma “chefia” dimórfica. Contudo, no reinado de Ezequias isso se modifica. O reino começa a se lançar em obras de construção monumentais, e tem início a atividade escrita (LIVERANI, 2008). Até mesmo na rebelião contra a Assíria empreendida por Ezequias vemos a ação de um reino

fortalecimento da figura de Iahweh e da dinastia de Davi também motivou a negação das divindades “estrangeiras” (levantinas ou mesopotâmicas) que estavam presentes em Judá. Isso fica muito claro no restante da descrição bíblica referente à reforma de Josias, a qual veremos a seguir⁵¹.

3.2.3 A eliminação das referências religiosas assírias

De acordo com o texto de 2 Reis 23,4, Josias mandou retirar do Templo de Jerusalém os utensílios (קְלִיִּים) usados nos cultos a Baal, Asherá e todo o exército dos céus⁵². O termo “exército dos céus” (צְבָאָה הַשָּׁמַיִם) faz menção às divindades astrais assírias que estavam presentes em Judá desde os dias de Acáz e foram reforçadas durante o reinado de Manassés como forma de enfatizar a submissão para com o império⁵³. Isso significa que os utensílios presentes no Templo de Jerusalém eram usados para o culto de divindades mesopotâmicas assírias: “por volta dos anos 700-600 AEC, Judá apresenta uma astralização maciça de seu sistema simbólico religioso em decorrência das influências assírias, em especial, a ênfase nas atividades cultuais aos astros noturnos” (MATOS, 2022, p. 126). Foi justamente contra o processo de astralização que a reforma de Josias se colocou.

organizado, na medida em que se consegue realizar algumas obras de defesa, como a reforma da muralha de Jerusalém. O processo de fortalecimento reinol ganha um novo estágio com Manassés, que deveria reorganizar o reino de Judá depois da investida assíria. Manassés consegue integrar as regiões de Judá e fazer o reino prosperar novamente. Nota-se que, gradativamente, o Reino de Judá conseguiu se organizar. O ponto alto desse processo é a reforma de Josias, na qual, além de meios para centralizar ainda mais o poder nas mãos da coroa, houve também oportunidade para tal, graças ao momentâneo desinteresse egípcio.

⁵¹ Trataremos aqui dos textos que narram atividades josiânicas consideradas contemporâneas à época de Josias. Os versículos 8-10; 13-14 são considerados advindos de uma redação posterior. Por isso, não serão tratados aqui. Além disso, a menção à expansão da reforma de Josias para os territórios israelitas será tratada no capítulo seguinte.

⁵² “O texto inicia com a ordem do rei a Hilquias, o grande sacerdote [...], aos sacerdotes de segunda [...] e aos guardas da porta [...] para que retirassem todos os utensílios [...] feitos para Baal, Asherah e todo o exército dos céus. Porém, a ação de queimar [...] estes utensílios, de acordo com a narrativa, são do rei, visto que o verbo se encontra em 3ª pessoa masculino singular. Conforme observado na crítica textual [...], há testemunhos textuais que alteram a conjugação verbal para o plural, para que a ação de queimar os utensílios seja de Hilquias, os sacerdotes de segunda, os guardas da porta, e não o rei, embora ele também possa ser inserido neste plural. No entanto, as demais ações que se seguem são executadas na 3ª pessoa masculino singular, logo, o sujeito é o rei, identificado no início do v.4. Nota-se que, embora a presença dos sacerdotes e funcionários do templo tenha sido importante na execução desta reestruturação religiosa, na narrativa bíblica as ações recaem sobre a figura real. Por quê? Seria uma forma de legitimar as ações da reestruturação religiosa? Possivelmente” (MATOS, 2022, p. 97).

⁵³ De acordo com o texto bíblico, quando Acáz se submete voluntariamente aos assírios, ele vai até Damasco, onde estava o soberano assírio, e ali vê um altar, provavelmente assírio. Depois, ele manda construir um igual em Jerusalém (2 REIS 16, 13-14). De igual modo, Manassés construiu altares para o exército dos céus (2 REIS 21,5).

Além disso, Josias também destituiu os chamados “falsos sacerdotes” (כִּמְרִים)⁵⁴. Esses sacerdotes eram “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, 2017, p. 332)” (CARMO, 2023, p. 116). Tal vocábulo não é comum na literatura deuteronomista, e o fato de eles serem pouco citados em textos escritos pós-Josias pode ser uma evidência que esses sacerdotes foram realmente erradicados depois de Josias (cf. UEHLINGER, 2018, p. 453).

Em 2 Reis 23, 11, encontra-se a informação de que Josias “fez destruir” ou “fez remover” (וַיִּשְׁבֹּת) os cavalos que haviam sido dedicados ao sol. Isso também pode fazer referência aos cultos astrais assírios. É a única vez na Bíblia Hebraica que os cavalos do sol são citados (cf. MATOS, 2022, p. 123). Na mitologia assíria, o deus Shamash, divindade solar, era representado em uma carruagem. Outra possível interpretação era que os cavalos citados eram seres vivos e não estátuas, como geralmente se interpreta, e por isso estariam ligados ao aposento do eunuco Natã-Melec, responsável por cuidar deles:

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) (CARMO, 2023, p. 117).

Por fim, o texto bíblico também menciona a destruição dos altares (מִזְבְּחֹת) que haviam sido construídos por Acáz e Manassés em honra às divindades astrais assírias. Esses altares ficavam nos terraços, para permitir que os adoradores tivessem um contato íntimo com os astros divinizados (cf. RÖMER, 2017, p.332), isto é, com o exército celeste (cf. SPIECKERMANN, 1982, p. 109). Havia altares como esses no Templo de Jerusalém, e eles reforçavam a submissão de Judá para com os assírios. Além das divindades assírias, é possível que os altares nos terraços servissem ao culto javista também, sendo, nesse caso, uma prática de culto assíria empregada no culto a Iahweh.

Josias, estando em um momento em que o poder assírio não era mais evidente e tendo o desejo de fortalecer o poder reinol judaíta, empreendeu sua atividade reformista buscando, num primeiro momento, desfazer-se dos objetos cúlticos que faziam menção à antiga submissão

⁵⁴ Matos (2022, p. 104) traduz כִּמְרִים por “sacerdotes de divindades astrais”. Isso reforça ainda mais a hipótese sobre a presença, em Jerusalém, de sacerdotes especializados no culto assírio.

para com os assírios: “a reforma era [...] uma revolução antiassíria [...] com tendências nacionalistas, culturais e legalistas” (FOHRER, 2015, p. 379). Levando isso em consideração, podemos compreender que a reforma de Josias almejou fazer Judá “desvincular-se da Assíria e tornar YHWH o deus de toda terra” (MATOS, 2022, p. 127). Ou seja, Josias buscou transformar Iahweh no deus supremo.

Um ponto que merece destaque é que justamente a menção que o texto bíblico faz sobre a eliminação de alguns objetos de culto assírios é, para Thomas Römer (2017, p. 331-332), um dos pontos que demonstram a historicidade da reforma josiânica: “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 2Rs 23 referem-se ao culto astral que era uma parte importante da ideologia religiosa neo-assíria”⁵⁵.

3.2.4 A eliminação de referências religiosas levantinas

A reforma josiânica também agiu, por assim dizer, sobre divindades e cultos próprios do Levante, o que pode ser verificado no já citado versículo 5 do capítulo 23 de 2 Reis, em que se narra que Josias eliminou os utensílios de Baal e Asherá. Baal, na mitologia ugarítica, era um deus guerreiro que também estava relacionado com a fertilidade e as tempestades; um dos seus títulos divinos era *rkb 'rpt* (“cavaleiro das nuvens”) (cf. RÖMER, 2016a, p. 116; SMITH, 2006, p. 153). Baal era considerado uma divindade muito poderosa no panteão ugarítico (cf. SMITH, 2006, p. 153). Na tradição bíblica, Baal é, em diversos momentos, colocado como divindade oposta a Iahweh, como no ciclo de Elias, em que o profeta trava um embate com os profetas de Baal (cf. 1 REIS 18). Asherá, que em Ugarit era a esposa de EL, em Israel e em

⁵⁵ A reforma de Josias deve ser entendida como uma ação estatal do reino de Judá no século VII a.C. que tinha como intuito fortalecer a dinastia davídica por meio da ênfase no culto monolátrico a Iahweh. Porém, como toda ação e todo projeto políticos, a reforma de Josias teve limites, que nesse caso foi o “espaço público” de Judá. No âmbito doméstico, é possível que os tradicionais cultos politeístas judaítas tenham permanecido, e isso é testificado pela arqueologia: “Josias não conseguiu impedir a veneração de imagens esculpidas, pois estatuetas de uma mulher de pé, segurando os seios com as próprias mãos (geralmente identificada como a deusa Asherat), foram encontradas, em abundância, dentro de complexos residenciais privados em todos os principais sítios do final do século VII. Dessa maneira, pelo menos no plano doméstico, esse culto popular parece ter continuado, a despeito da política religiosa que emanava de Jerusalém” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 387). Outra evidência da continuidade do culto não javista em Judá está Jeremias 44, 16-19, em que os judaítas atribuem o ocaso de Judá ao fato de o reino ter deixado de oferecer bolos e outras oferendas para Asherá, o que mostra que a memória religiosa em torno desse culto ainda estava muito viva entre os judaítas, anos depois da morte de Josias. Com isso, podemos ver que a Reforma Josiânica não foi adotada integralmente por todo o povo de Judá.

Judá era a esposa de Iahweh, e os dois formavam o casal divino. Além disso, Asherá era a mãe dos deuses e da fertilidade (cf. RÖMER, 2016a, p. 158).

Em 2 Reis 23, 6,7, é feita nova menção a Asherá. De acordo com o texto bíblico, Josias “fez tirar” / “fez sacar” (אָצַב) a imagem de Asherá da casa de Iahweh. Além de retirar, Josias também “queimou” (הִשָּׂרֵף) e “fez pulverizar” (הִדְרִיב) a deusa Asherá. Essas ações evidenciam a animosidade para com a figura de Asherá, pois sua imagem não foi apenas removida, mas destruída: “observa-se que Asherah foi a divindade mais violada em relação às outras; efetivamente, ela é a única que é destruída” (MATOS, 2022, p. 114).

Ademais, o versículo 7 diz que Josias “demoliu” (הִדְרִיב) a casa dos “sagrados” (קְדָשִׁים) da casa de Iahweh. Os “sagrados” eram pessoas dedicadas ao serviço de uma determinada deidade (cf. MATOS, 2022, p. 116). Junto deles, havia mulheres que teciam véus para Asherá. Esses “sagrados” podiam ser “homens que se vestiam com roupas femininas para rituais cúlticos ou eunucos” (MATOS, 2022, p. 116). As mulheres que teciam véus poderiam fazê-lo para si, para os “sagrados” e para os sacerdotes de Iahweh. Mas Josias busca eliminar a atividade dessas mulheres.

A partir da análise textual, verificamos que Josias desejava eliminar qualquer influência não javista de Judá, fosse ela assíria ou levantina. Podemos, assim, conjecturar que a atividade reformista não foi apenas fruto de uma fé fervorosa dele e de seus partidários, mas sim uma forte expressão de sentimentos “nacionais” que puderam ascender ao coração dos judaítas depois da retirada do Império Assírio (cf. NA’AMAN, 2006, p. 141):

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 (CARMO, 2023, p. 119).

Por meio da ação de Josias e de seus partidários, buscou-se criar em Judá um culto pautado em Jerusalém e na divindade Iahweh. A ação josiânica se beneficiou da possibilidade de iniciativa proporcionada pela ausência egípcia. Foi um movimento de conotação religiosa, mas também política. A figura régia saiu fortalecida com a reforma, visto que a capital reinol foi exaltada, assim como a divindade dinástica, em oposição às outras. A reforma josiânica não foi um movimento “social”, mas um movimento que veio de “cima para baixo”, em que os

cultos tradicionais de Judá foram “descartados” e classificados como heterodoxos. Podemos visualizar bem, no caso de Josias e de sua reforma, a função social da religião que pode ser usada pelo poder vigente para legitimar a ação dos governantes que estão no poder e fundamentar o status quo: “a religião tem sido, historicamente, a mais efetiva e amplamente utilizada instrumentalidade de legitimação [...] A religião legitima tão efetivamente porque ela se relaciona com a realidade precária das construções das sociedades empíricas com a realidade última” (BERGER, 1985, p. 45).

Iahweh foi usado como ponto de legitimação para dar base às ações de Josias, que foi então pintado pelo deuteronomista, como poderemos averiguar, como um rei “exemplar”, que seguiu os caminhos de Iahweh, com uma conduta reta e irrepreensível. Porém, mais que vemos as ações de Josias como uma expressão de devoção, precisamos vê-las a partir da ótica política e social do contexto em que estavam inseridas: “A reforma de Josias no século VII foi responsável pela radicalização da ideologia religiosa deuteronomista, promovendo uma ideologização e centralização do culto [...] que serviu aos interesses econômicos do Estado centralizado [...]” (CABRAL, 2008, p. 169).

3.3 JOSIAS COMO UM REI EXEMPLAR

O nome de Josias, em hebraico, é יהושׁא. Seu significado pode ser relacionado a “Iahweh dará [ou concederá] um presente” ou “Iahweh traz a luz” (cf. ALTHANN, 1992, verbete [Josiah], p. 1017)⁵⁶. Ele é um dos reis mais importantes da História Política da antiga Judá e da historiografia deuteronomista, visto que o autor bíblico o classifica como reto e irrepreensível. Ele escapou de qualquer crítica por parte dos deuteronomistas, diferentemente de outros reis de Judá que, apesar de virtuosos, tiveram pontos de repreensão (cf. ALTHANN, 1992, verbete [Josiah], p. 1017). O mérito dado a ele pelos deuteronomistas se deve à sua reforma religiosa, que exaltou o culto monolátrico a Iahweh e a centralidade do Templo de Jerusalém, pontos positivos dentro da concepção teológica deuteronomista (cf. LIVERANI, 2008, p. 222-223). Outra questão importante que pode estar na origem na avaliação extremamente positiva feita pelo deuteronomista de Josias esteja no fato de, como dissemos anteriormente, os redatores deuteronomistas serem funcionários reinóis comprometidos com a dinastia davidita e com os

⁵⁶ Segundo o texto bíblico, depois da morte de Manassés, Amon subiu ao trono de Judá (cf. 2 REIS 21,19). Porém, ele foi derrubado, e os “povos da terra” colocaram Josias no trono (cf. 2 REIS 21,24). O motivo político para a deposição de Amon pode ter sido sua postura pró-assíria, assim como a de seu pai Manassés. Num momento de enfraquecimento crescente da influência assíria, os grandes proprietários de terra de Judá desejavam um rei com uma postura diferente (cf. CARMO, 2023).

pressupostos ideológicos josiânicos. Por isso, a figura de Josias é colocada como reta, exemplar e benévola: “[a] Obra Historiográfica deuteronomista [...] são textos [textos] carregados de teologia davídica, centralizada em Jerusalém e originária do período do rei Josias” (KAEFER, 2015, p. 21).

O relato bíblico deuteronomista referente ao reinado e à reforma de Josias (cf. 2 REIS 22-23) traz em seu conteúdo uma aparente intenção de fazer o rei Josias ser visto como o mais célebre governante de Judá, alguém que seguiu os ensinamentos de Iahweh de forma direta e concreta: “o relato [2 REIS 22-23] pretende nitidamente fazer Josias sobressair entre os reis judaítas como um ‘novo Davi’” (RÖMER, 2008, p. 73)⁵⁷. Ou seja, assim como Davi é louvado como um rei que estava de acordo com o coração de Iahweh, Josias é caracterizado de modo semelhante pelos deuteronomistas. Isso é evidenciado em 2 Reis 22,2 e 2 Reis 23, 25, quando o texto bíblico quer enfatizar que Josias foi o único rei de Judá que se voltou inteiramente para Iahweh (cf. MATOS, 2022, p. 75): “[o Livro de] 2 Reis considera Josias o maior rei de Judá

⁵⁷ Nos textos deuteronomistas, há uma clara correlação entre Josias e Davi: “nas palavras dos autores bíblicos, **Davi incorporou a ideia de justiça expressa em Deuterônomo; Josias era seu mais justo sucessor**. As ligações entre Josias e David, entre as leis de Deuterônomo e o esplendor da monarquia unida, são inconfundíveis [...] **Foi no fatídico reinado do Rei Josias que a mística da dinastia davídica foi repentina e dramaticamente transformada de uma coleção de lendas dinásticas em uma fé messiânica que sobreviveria por muito tempo à independência do minúsculo reino da Idade do Ferro, para tornar-se a base irredutível da crença religiosa judaico-cristã**” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 136-137, grifos nossos). Essa apresentação do deuteronomista de Josias como um “Novo Davi” é tão clara na opinião de Finkelstein e Silberman (2006) que, por diversas vezes, ele é chamado de “Novo Davi” no texto dos autores. Todavia, um ponto que deve ser considerado é que, provavelmente, historicamente falando, não foi a figura de Davi que serviu de base para o deuteronomista retratar Josias, mas sim foi a partir de Josias que o deuteronomista pensou Davi. Isso fica claro a partir de alguns pontos: 1 – Davi é colocado pelo deuteronomista como um rei que governou os territórios de Israel e Judá. Como veremos, esse era o projeto de Josias, que, com o enfraquecimento assírio, desejava conquistar alguns territórios que pertenciam a Israel e formar assim o “Israel Unido”. O deuteronomista, então, retroprojetou para Davi uma realidade vivenciada nos dias de Josias; 2 – Em 1 Samuel 27, 2-6, afirma-se que Davi fez uma aliança com o Rei Aquis da cidade de Gat. Porém, essa passagem pode ser compreendida melhor no contexto josiânico, quando o “Novo Davi” fez aliança com a cidade de Ekrom. Mais uma vez, essa realidade foi retroprojetada para os dias de Davi: “assim, a história da aliança entre David e um antigo Aquis pode ter tido como objetivo legitimar o relacionamento entre o ‘Novo Davi’ – Josias – e a cidade do novo Aquis: Ecrom” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 140); 3 – A narrativa bíblica referente ao embate entre Davi e Golias (1 SAMUEL 17) também pode ser melhor entendida no contexto josiânico. É válido notar que o deuteronomista coloca Golias com vestimentas gregas. No século VII a.C., o Egito saíta, nova potência do Levante, usava mercenários gregos em seu exército. Logo, é provável que os deuteronomistas tenham construído a narrativa do embate entre Davi e o Golias “grego” para dizer que Josias conseguiria vencer os inimigos egípcios e assim conquistar os territórios que pertenciam ao antigo Reino de Israel (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 144). Com isso, provavelmente a historiografia deuteronomista se utilizou da tradição de Davi já existente em Judá e a remodelou a partir da imagem e semelhança de Josias, para construir assim um Davi josiânico, obediente a Iahweh, e reforçar o processo legitimatório das ações de Josias, como se tudo o que ele fizesse já estivesse, em potência, na vida de Davi.

os corretos. Por isso, o patrono da reforma, Josias, teve sua “piedade” e retidão para com a divindade exaltadas pelos deuteronomistas, tendo suas ações colocadas como expressões de zelo espiritual para com Iahweh (cf. LIVERANI, 2008). Por conta de tal zelo e fidelidade, o deuteronomista classifica Josias como um dos reis justos (se não o mais justo) da História de Judá, que observou fielmente aquilo que Iahweh queria. Além disso, para o deuteronomista, Josias seria o responsável por reparar os erros dos monarcas israelitas e judaítas do passado para formar de novo a unidade “pan-israelita”, assim como teria sido nos dias de Davi (cf. SWEENEY, 2001, p. 25).

A comparação de Josias com Davi também reforça ainda mais a percepção de que os deuteronomistas queriam fazer dele uma espécie de “Novo Davi”. Assim como outrora os deuteronomistas enfatizaram que Iahweh estava com Davi, agora isso é colocado, de forma indireta, para Josias. Se Iahweh dava legitimidade às ações de Davi, a partir dessa perspectiva, agora, ele também legitima as ações de Josias: “2 Rs 22,2 torna explícito que Josias é [...] o digno sucessor de Davi” (RÖMER, 2008, p. 36). Portanto, ao abrir a narrativa da vida de Josias com essas prerrogativas, o deuteronomista queria enfatizar a “vocação” reformista do rei, além da sua extrema relação de fidelidade para com a divindade: “Josias é apresentado como a personificação de um rei devotado aos padrões da Torá” (SMITH, 2006, p. 99).

Depois do elogio de abertura à vida e ao reinado de Josias, algo que é comum para os demais reis judaítas e israelitas, o deuteronomista faz um outro elogio, agora para o final do seu reinado e da sua reforma. Para o autor, toda a vida de Josias foi marcada pela obediência à vontade de Iahweh. Nenhum pecado ou desvio é mencionado, de modo que Josias é colocado como um rei diferente dos outros. Isso fica muito evidente em 2 Reis 23, 25, quando o elogio feito no início da vida de Josias é confirmado e reforçado. Como mostra Cross (1997, p. 283, grifo nosso), “**até o Rei Davi e Ezequias tinham pecadinhos, mas apenas Josias escapou de todas as críticas**”⁵⁹:

⁵⁹ Os reis Asa, Josafá, Joás e Ezequias foram classificados de forma positiva pelo deuteronomista, e todos são adjetivados como retos. Porém, nenhum de forma tão intensa quanto Josias. Sobre o rei Asa, é dito que: וַיַּעַשׂ אָסָא הַיְשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּדָוִד אָבִיו: (“E fez Asa reto em olhos de Iahweh conforme Davi seu pai”) (1 REIS 15,11)). Apesar de sua piedade, contudo, ele não conseguiu fazer os lugares altos desaparecerem (1 REIS 15,14). O insucesso em eliminar totalmente os lugares altos é tido como ponto de repreensão para o deuteronomista. Sobre Josafá, diz-se: וַיֵּלֶךְ כְּכָל-דָּרֶךְ אָסָא אָבִיו לֹא-סָר מִמֶּנּוּ לַעֲשׂוֹת הַיְשָׁר: (“E caminhou em todo caminho de Asa seu pai, [e] não se afastou dele para fazer o reto em olhos de Iahweh”) (2 REIS 22,43)). Mas, assim como Asa, Josafá também não conseguiu destruir totalmente os lugares altos (2 REIS 22,44). O rei Joás é igualmente louvado pelo deuteronomista: וַיַּעַשׂ יוֹאָשׁ הַיְשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּלִי-יָמָיו אֲשֶׁר הוֹרְהוּ הוֹרְדֵי הַפֶּה: (“E fez Joás o reto em olhos de Iahweh, todos os seus dias que fez instruir a ele Joiada o sacerdote”) (2 REIS 12,3)). Como seus antecessores, porém, ele não conseguiu eliminar os lugares altos (cf. 2 REIS 12,4). Entre os reis judaítas louvados pelo deuteronomista, Ezequias foi o mais elogiado (depois de Josias): וַיַּעַשׂ הַיְשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה כְּכָל אֲשֶׁר-עָשָׂה דָּוִד:

וְכַמֵּהוּ לֹא־הָיָה לְפָנָיו יוֹם מָלְךְ אֲשֶׁר־שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לִבּוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מְאֵדוֹ כְּכֹל תּוֹרַת מֹשֶׁה וְאַחֲרָיו לֹא־קָם כָּמֹהוּ:

“E como ele não houve antes dele rei que voltou para Iahweh em todo o seu coração e em toda a sua garganta e em toda a sua força, conforme toda a instrução de Moisés; e depois dele, não surgiu [um] como ele”.

Matos (2022, p. 88) aponta que “em 2Rs 23,23-27 tem-se um resumo do reinado de Josias com exaltação de sua piedade” (MATOS, 2022, p. 88). O autor bíblico deuteronomista objetivou, ao fazer esse elogio a Josias, logo antes da narrativa da sua morte (cf. 2 REIS 23, 28-30), demonstrar sua piedade e sua observância para com a vontade de Iahweh. Para Thomas Römer (2016b, p. 129), o texto de 2 Reis 23, 25 teria sido escrito ainda no período josiânico, e seu principal objetivo seria celebrar a fidelidade de Josias para com o projeto deuteronomista e javista previsto em Deuteronômio 6,4-5, que preza pela exclusividade do culto monolátrico à Iahweh⁶⁰. Nesses termos, levando em consideração o primeiro e o segundo elogios, podemos considerar que o deuteronomista via em Josias um rei exemplar, reto e piedoso, além de irrepreensível em todas as suas ações.

Um dos primeiros pontos que chamam a atenção é o emprego do verbo שָׁב, que tem como significado “voltar ou virar-se [...] [ou ainda] aquele que vai, volta; aquele que vem, volta-

אָדָּבּוּ (“E fez o reto em olhos de Javé conforme tudo que fez Davi seu pai”) (2 REIS 18,3)). Sobre ele não é feita nenhuma ressalva, como foi feito com Asa, Josafá e Joás – pelo contrário, sua confiança em Iahweh é exaltada: בִּיהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בָּטַח וְאַחֲרָיו לֹא־הָיָה כָּמֹהוּ בְּכָל־מַלְכֵי יְהוּדָה וְאַשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו: (“Em Iahweh, Deus de Israel, confiou e depois dele não houve como ele em todos os reis de Judá; [nem entre os] que houve antes dele”) (2 REIS 18, 5). Para o deuteronomista, Ezequias foi o monarca que mais se aproximou de Josias, mas o suprassumo do elogio ainda foi para Josias: “Certos reis, Asa, Josafá, Joás, Ezequias e, acima de tudo, Josias fez o que era reto aos olhos do Senhor, como fez Davi, seu pai” (CROSS, 1997, p. 283).

⁶⁰ Como já vimos antes, o texto de Deuteronômio 6,4 exalta a unicidade de Iahweh. O texto de 2 Reis 23, 25 tem uma proximidade muito grande com Deuteronômio 6,5: וְכַמֵּהוּ לֹא־הָיָה לְפָנָיו יוֹם מָלְךְ אֲשֶׁר־שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לִבּוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מְאֵדוֹ: (“Amarás [a] Iahweh teu Deus em todo o teu coração, e em toda a tua garganta e em toda a tua força”). “‘Com todo o teu coração’ e ‘com toda a tua alma [garganta]’ formam quase um refrão deuteronomista (cf. 4,29; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10). Já a triade ‘coração’, ‘alma’ e ‘força’ pode ser encontrada depois do Shemá em 2Rs 23,25” (JANZEN, 1987, p. 290). Ou seja, uma fórmula tipicamente deuteronomista é aplicada a Josias. Na visão do autor deuteronomista, Josias superou todos os reis de Judá (de certa forma, até mesmo Davi), pois somente ele conseguiu colocar tais preceitos deuteronomistas em prática, voltando-se para a divindade com todo o seu ser, sintetizado pelo coração, pela garganta e pela força: “vale ressaltar que ‘coração, existência e força’ expressam totalidade [do ser humano]” (FERNANDES; DA SILVA, 2022, p. 217). Josias é louvado como sendo o rei deuteronomista por excelência, que efetuou a reforma religiosa e que conseguiu voltar-se para Iahweh.

se” (SCHÖKEL, 1997, p. 660)⁶¹. Ou seja, uma das possibilidades de tradução do verbo traz essa ideia de retorno: “movimento físico para o ponto de partida [...] movimento de volta em direção ao ponto de partida” (HOLLADAY, 2010, p. 515). Ainda, no sentido metafórico, o verbo pode servir para indicar uma mudança de atitude. É provável que o deuteronomista, ao usar o verbo בָּשָׁב para Josias, quisesse expressar que ele, em sua “vocação” como “Novo Davi”, foi o responsável por fazer a dinastia davídica, que viveu ao longo da história de Judá diversos altos e baixos na sua relação com a divindade, voltar-se para a divindade. Assim como Davi teria sido responsável por fundar a dinastia e “introduzir” o culto a Iahweh nela, na visão do deuteronomista, agora Josias, com sua reforma, seria o responsável por fazer a dinastia voltar às origens da devoção exclusiva a Iahweh, por meio de uma mudança de atitude que enfatizava o culto monolátrico.

O substantivo masculino לֵב , traduzido como “coração”, é uma palavra muito cara à Bíblia Hebraica: “o coração não é a sede do sentimento, muito menos do amor. Para os semitas, o coração é o lugar da razão e do entendimento, do planejamento, das ações, reflexões e da tomada de decisão” (CEOLIN, 2006, p. 54). Ou seja, o pensamento racional é associado principalmente ao coração na Bíblia Hebraica. Então, para o deuteronomista, Josias, em suas ações racionais, voltou-se para a divindade, e a expressão mais “fiel” disso seria a sua reforma religiosa (cf. MATOS, 2022). Quando se diz que Josias se voltou para Iahweh com todo o seu coração, há uma tentativa de enfatizar que, durante toda sua vida, Josias levava em consideração os preceitos de Iahweh, e que isso teria perdurado durante todos os dias da sua vida: “ele é o primeiro órgão a se formar e o último a morrer, de modo que a expressão de todo o coração signifique realmente até o último suspiro” (DELLAZZARI, 2004, p. 19).

O substantivo masculino נֶפֶשׁ também aparece nessa descrição deuteronomista sobre Josias. Muitas bíblias o traduzem como “alma”. Porém, o uso do substantivo “alma” para נֶפֶשׁ é anacrônico, pois os antigos israelitas e judaítas não tinham tal concepção, que é própria do mundo helênico. Apesar da sua complexidade, a melhor tradução para נֶפֶשׁ é “alento, respiração [...] garganta, pescoço” (SCHÖKEL, 1997, p. 443). O termo pode ser entendido como uma parte do corpo, mas também como “o que faz do homem e dos animais seres vivos” (HOLLADAY, 2010, p. 344). Também pode estar relacionado ao conceito de “vida” como um todo (cf. HOLLADAY, 2010, p. 344): “[...] parece se referir à fonte de vida e vitalidade, ou mesmo do próprio ‘ser’” (CEOLIN, 2006, p. 57). Por fim, podemos entender esse substantivo

⁶¹ Um ponto a ser ressaltado é que o verbo בָּשָׁב não é usado em nenhuma outra avaliação que o deuteronomista faz sobre os monarcas judaítas anteriores, o que reforça ainda mais a hipótese de que queria enfatizar que Josias estava “voltando” às origens javistas da monarquia.

a partir do conceito e do sentido de respiração. Concluímos, assim, que “[שָׁרָא] não significa apenas o órgão da garganta visível, mas igualmente da garganta audível, que chama, insaciável, ansiosa pelo ar” (SCHRODER, 2003, p. 78).

Considerando esses fatores, o deuteronomista teria desejado expressar que o mais íntimo do ser de Josias, aquilo que fazia dele homem, voltou-se inteiramente para a vontade de Iahweh, de uma forma nunca vista antes em seus antecessores. Com isso, ele estaria intimamente ligado a Iahweh, tal como estava Davi, seu pai. Ou seja, na visão do deuteronomista, não apenas a ação externa de Josias, sua reforma, expressava sua fidelidade para com a divindade, também o seu “ser” mais íntimo estava ligado a ela: “[שָׁרָא] subjaz ao substantivo a ideia de pessoa, logo implica a sua existência como um todo” (FERNANDES; DA SILVA, 2022, p. 209). O uso desses termos pelo deuteronomista é muito relevante, visto que se faz um grande esforço para relacionar intimamente Josias e a divindade, a partir da profundidade do seu ser.

Finalmente, deparamo-nos com o substantivo קֶחַץ , que pode ser traduzido como “força, vigor e poder” (SCHÖKEL, 1997, p. 350). Esse termo carrega a ideia da totalidade da energia que determinada pessoa porta. Assim, até mesmo em sua força física Josias se voltou para Iahweh. A sua devoção interior, na visão do deuteronomista, foi refletida em sua ação externa, o que fica claro na opção que o texto bíblico faz de usar o termo “força”, aludindo ao vigor e ao poder de Josias. Dentre todas as possibilidades que estavam dispostas a Josias, ele escolheu se voltar à divindade, não deixando nada a desejar na visão do deuteronomista.

A passagem 2 Reis 23,25, sobre a qual refletimos, é considerada pelo deuteronomista como o encerramento da versão josiânica do livro dos Reis. Com esse elogio, o caráter exemplar de Josias é atestado, sendo ele exaltado acima de todos os reis de Judá como aquele que conseguiu se voltar de forma inteira para a divindade: “Josias é narrado evidentemente como o único rei a pôr em prática as instruções divinas promulgadas nesse código [versão josiânica do Deuterônômio] (RÖMER, 2008, p. 107). Dentro do programa deuteronomista, Josias se destacou como monarca. Isso reflete a forma como a historiografia deuteronomista do século VII a.C. serviu de forma eficaz como literatura de propaganda, posto que não poupou palavras para exaltar, tanto quando pôde, a figura do monarca reinante, ou seja, Josias. Sua reforma religiosa foi considerada pelos deuteronomistas um momento muito importante para a história de Judá, já que foi através dela que Jerusalém se tornou o santuário único, assim como Iahweh a divindade única.

Veremos no próximo capítulo como a construção da figura exemplar de Josias buscou legitimar também a conquista dos territórios outrora pertencentes ao Reino de Israel, para formar assim uma “nova” monarquia unida que seria governada pelo “novo” Davi – ou seja,

Josias – fortalecendo, assim, em Judá, ainda mais o conceito e a concepção de pan-israelismo. Nesse sentido, caberia a Josias “retomar” o período de ouro vivido na época da Monarquia Unida de Israel e Judá: “Josias foi reconhecido por muitos [sobretudo pelos deuteronomistas] como maior esperança da redenção da nação, um genuíno messias que estava destinado a restaurar as glórias perdidas da casa de Israel” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 371).

Ou seja, como apontamos no segundo capítulo, historicamente a monarquia unida não pode ser verificada. Porém, dentro da concepção narrativa deuteronomista, ela ocorreu, e Josias seria, por sua retidão e fidelidade, o rei que estaria “destinado” a recobrar a glória vivenciada nos dias de Davi e Salomão. Como poderemos averiguar no capítulo seguinte, contudo, isso foi, na verdade, uma retroprojeção das ambições de Josias em relação aos territórios outrora pertencentes ao reino de Israel para os dias de Davi e Salomão, o que reforça ainda mais a hipótese de que muito da concepção deuteronomista sobre Davi foi construída a partir de Josias. Então, se por um lado, o deuteronomista se valeu das memórias presentes em Judá sobre Davi, fundador da dinastia judaíta, para forjar a imagem exemplar e conquistadora de Josias, por outro, remodelou muito daquilo que se tinha de Davi a partir da imagem e semelhança de Josias, buscando construir assim uma similaridade aparente.

4 MONARQUIA UNIDA E JOSIAS COMO UM NOVO DAVI: CONSTRUÇÕES IDEOLÓGICAS E SEUS OBJETIVOS CONCRETOS

4.1 PAN-ISRAELISMO E EXEMPLARIDADE DE JOSIAS: DOIS CONCEITOS E UM SÓ OBJETIVO

No capítulo anterior, visualizamos a forma como a historiografia deuteronomista construiu um forte aparato ideológico em torno da figura de Josias, com o intuito de transformá-lo em um rei exemplar, que teria em tudo seguido as instruções de Iahweh. Todo processo de construção ideológica tem um pano de fundo social e político definido; ou seja, por meio da construção de uma ideologia religiosa e/ou política, os grupos que a criam desejam alcançar objetivos no âmbito social, sobretudo no que tange ao Estado e aos grupos que o compõem – e no caso de Josias isso não foi diferente.

O objetivo dos deuteronomistas ao construir a imagem josiânica como um novo Davi ou até mesmo como um novo Josué⁶² lograva legitimar a ambição de Josias de conquistar os territórios que antes pertenciam a Israel, que desde 722 a.C. eram territórios assírios, por ocasião da capitulação do Reino de Israel. Com a derrocada dos soberanos mesopotâmios, Josias viu uma oportunidade de tomar tais territórios e anexá-los a Judá. Como veremos posteriormente, o intuito josiânico ao incorporar tais regiões não era apenas religioso e ideológico, mas também econômico, visto que a região que comportou o Reino de Israel na Antiguidade era muito próspera (cf. FINKELSTEIN, 2015a).

⁶² A tradição de Josué é uma tradição de Israel, mas, assim como outras tradições setentrionais, chegou a Judá após 722 a.C., com os refugiados israelitas. Depois da tradição de Davi, a tradição de Josué é a que mais reflete as ambições de Josias, uma vez que o caráter conquistador de Josué é assumido por ele: “A tradição sobre o líder Josué, assistido de intervenção divina, sendo encarnação da fidelidade a Deus por meio da observância da lei, travando batalha (‘guerra santa’) contra os ‘inimigos’ de Israel se tornou, nos tempos de Josias, uma forte propaganda monárquica” (MARQUES, 2022, p. 125-126). Podemos elencar alguns pontos comparativos entre Josias e Josué: 1 – Para ambos, o deuteronomista usa a expressão “não se desvie nem para a direita e nem para a esquerda” (Js 1,9; 2 Rs 23,25). Enquanto para Josué isso era um desejo, para Josias era uma realidade; 2 – Ambos os líderes celebraram a Páscoa (Js 5,10-12; 2 Rs 23, 21-23) como forma de enfatizar a aliança entre Iahweh e o povo de Israel; 3 – Os dois líderes conquistaram territórios no Norte, na região de Israel. Tal ponto é muito importante na teologia deuteronomista, posto que a figura de Josué foi usada para legitimar as ações de Josias. Um exemplo prático da forma como o deuteronomista se apropriou da figura de Josué para exaltar Josias são as narrativas da conquista, nas quais Iahweh é o sujeito ativo em cada uma das conquistas e Josué é apresentado como mediador entre povo e divindade: “a mediação de Josué representa o rei como intermediário entre a divindade nacional e o povo que alude claramente a Josias” (RÖMER, 2008, p. 91).

Malgrado a isso, o objetivo econômico não era o elemento primordial em pauta. Os deuteronomistas queriam construir uma realidade em que Josias seria um homem levantado por Iahweh para reaver o Reino Unido de Israel e Judá. Assim, podemos ver o quanto a concepção exemplar de Josias foi importante para a construção do mito do reino unido nos dias de Davi e Salomão (cf. CARMO, 2023): “Como Josias e seus seguidores olhavam para o norte, com a visão de unificar a terra de Israel, esses relatos enfatizavam que só a conquista, sem obediência contínua, irrestrita e exclusiva à YHWH, não tinha valor” (FINDELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 113). Portanto, não bastava conquistar; era necessário criar uma carga ideológica e teológica por trás desse movimento. Nesse sentido, a antiga religião de Judá serviu como meio de legitimação para tais objetivos, sobretudo a figura central dessa religião, Iahweh.

Somada à construção da figura exemplar de Josias, a concepção pan-israelita também foi usada para o mesmo fim de legitimação da conquista territorial. Em outras palavras, a ideia de que israelitas e judaítas seriam um só povo, que já estava presente em Israel nos dias de Jeroboão II, reforçou ainda mais a ambição josiânica de conquista territorial, visto que caberia a Judá “reunificar” israelitas e judaítas em um território e em um só povo, adorado no Templo de Jerusalém, o qual, por sua vez, passou a ter uma centralidade cültica maior com a reforma de Josias: “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]” (FINDELSTEN, 2015a, p. 185). Desde os dias de Ezequias, Judá já era um reino pan-israelita, isto é, sua população era formada pelos judaítas e por alguns israelitas que haviam ali se refugiado por ocasião da investida assíria contra Israel (cf. CARMO, 2023). A partir desse conceito, Josias queria unificar os israelitas e judaítas, bem como os seus territórios, fazendo com que todos compartilhassem do mesmo rei, do mesmo deus e do mesmo templo, governados a partir de Judá e da dinastia davídica, criando assim um “Pan-Israel” unido, formado por israelitas e judaítas. A união populacional “evoluiu” para um desejo de união territorial:

Pan-Israel nasce dentro de Judá. É obvio que a monarquia unida atribuída aos reinados de Davi e Salomão nasce em Judá [...] depois disso, começa a se desenvolver também essa ideia do território, que significa que todo o território antes controlado por Israel e Judá deve ser agora dominado pelos reis davídicos. E todas as pessoas que vivem nesse território devem submissão a esses governantes e todos devem prestar culto no templo de Jerusalém (KAEFER, 2016, p. 122).

Levando em consideração essa construção social e ideológica, percebemos que a ideologia pan-israelita e a construção exemplar de Josias como um “Novo Davi” se

complementam, na medida que o desejo josiânico de unificação territorial foi retroprojetado para os dias de Davi, fundador da dinastia davídica de Judá. Por isso vemos tamanha ênfase na unidade entre os territórios de Israel e Judá nos dias de Davi e Salomão nos textos deuteronomistas, como já abordado no primeiro capítulo.

Um exemplo desse quadro, referente à construção ideológica do passado de dominação davídica sobre Israel, está presente em 2 Samuel 5,1-5. O texto narra que, depois da morte de Saul e de seu filho Isboset, os anciãos de Israel foram até Davi para lhe pedir que reinasse sobre eles: “Davi nem sequer precisa lutar contra os territórios do Norte para estabelecer seu reinado sobre Israel, mas todas as tribos israelitas [...] vêm espontaneamente a Davi para ungi-lo rei de Israel” (RÖMER, 2008, p. 99). Esse texto deve ser entendido no contexto do reinado de Josias, em que a mensagem deuteronomista era a de que os próprios israelitas haviam pedido que Davi reinasse sobre eles no passado. Sendo Josias um “novo Davi”, tal dominação deveria ser renovada em seus dias, bem como a glória e a prosperidade vividas no passado, oriundas dessa união. Apresentamos a seguir a tradução do texto de 2 Samuel 5,1-5:

וַיָּבֹאוּ כָּל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־דָּוִד בְּחֵבְרוֹן וַיֹּאמְרוּ לְאִמְרוּ הֲנִנוּ עִצְמוֹתַי וּבָשָׂרִי אֲנִי־נָנוּ: גַּם־אֶתְמוּל גַּם־שְׁלוֹשִׁים בְּהֵיוֹת שָׂאוּל מֶלֶךְ עָלֵינוּ אַתָּה הִיִּיתָ־מֹצִיא וְהַמְּבִי אֶת־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר יְהוָה לְךָ אַתָּה תִרְעֶה אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנָגִיד עַל־יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹאוּ כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־הַמֶּלֶךְ דָּוִד בְּחֵבְרוֹן וַיֹּדוּ בְּרִית בְּחֵבְרוֹן לְפָנָיו יְהוָה וַיִּמְשְׁחוּ אֶת־דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל: פ' בְּיָמֵי־שְׁלֹשִׁים שָׁנָה דָּוִד בְּמַלְכוּתוֹ אַרְבָּעִים שָׁנָה מֶלֶךְ בְּחֵבְרוֹן מֶלֶךְ עַל־יְהוּדָה שִׁבְעַת שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים וּבִירוּשָׁלַם מֶלֶךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁנָה עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיְהִי־עַד:

“E foram [as] tribos de Israel em direção a Davi para Hebron e disseram, dizendo: “eis-nos; teu osso e tua carne nós [somos]. Também antes, também anteontem, em ser Saul rei sobre nós tu eras o [que estavas] fazendo sair e o [que estavas] fazendo entrar Israel, e disse Iahweh sobre ti: ‘Tu pastorearás meu povo Israel e tu serás de chefe sobre Israel’. E entraram todos os anciãos de Israel em direção ao rei para Hebron e cortou para eles o rei Davi uma aliança em Hebron diante de Iahweh, e ungiram Davi a rei sobre Israel. Tinha trinta anos Davi em seu reinar [e] reinou quarenta anos. Em Hebron, reinou sobre Judá sete anos e seis luas novas e em Jerusalém reinou trinta e três anos sobre todo Israel”.

Nesse trecho, é possível observar claramente a questão do pan-israelismo, por um lado, e da exaltação de Davi, por outro, o que culmina de forma proporcional na exaltação de Josias. Logo no início do texto, o deuteronomista coloca na boca dos anciãos de Israel a expressão עִצְמוֹתַי וּבָשָׂרִי (‘teu osso e tua carne nós [somos]’)⁶³. O uso do substantivo עִצְמוֹתַי, que geralmente é

⁶³ Os substantivos עִצְמוֹתַי (“osso”) e בָּשָׂרִי aqui usados também aparecem em Gênesis 2,23 quando o homem encontra sua mulher e exclama que ela é osso dos seus ossos e carne de sua carne, enfatizando a correlação íntima entre eles: וַיֹּאמֶר הָאָדָם נַאֲת הִפְעַם עִצְמוֹ מֵעִצְמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לִזְאֵת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקְחָהּ־זֵאת: (“E disse o homem: Esta esta vez [é] osso de meus ossos e carne de minha carne; a esta se chamará

traduzido por “osso” pode também expressar a “identidade completa” (de uma pessoa) (HOLLADAY, 2010, p. 397). O deuteronomista também utilizou o substantivo *בָּשָׂר*, que pode ser traduzido como “carne”, mas carrega um sentido que enfatiza o parentesco entre pessoas ou grupos distintos: “[...] indica parentesco em diversos graus” (SCHÖKEL, 1997, p. 121). Os dois substantivos, colocados em conjunto na fala dos anciãos de Israel, enfatizam que, entre israelitas e judaítas, aqui representados por Davi, há uma relação íntima de unidade e parentesco, logo, eles deveriam ser um só reino. Esse não é apenas o pressuposto central da passagem acima, mas também do pan-israelismo em si, que, ao pregar a unidade entre Israel e Judá, advoga pela união entre seus reinos e territórios. O sentimento de unidade preconizado pela ideologia pan-israelita é a base central para o desenvolvimento do mito do reino unido, o que fica muito claro na passagem.

Em seguida, o deuteronomista atribui aos anciãos de Israel o reconhecimento de que, ainda nos dias de Saul, era Davi quem fazia Israel entrar e sair (*הָיִיתָהּ מוֹצֵיאָהּ*); ou seja, era ele quem comandava Israel de fato, sobretudo nas batalhas. Vemos aqui não só uma exaltação para com a figura davídica, mas também uma depreciação da tradição de Saul, originalmente uma tradição setentrional (cf. FINKELSTEIN, 2015a). A mensagem aqui passada é a de que a tradição real legítima para Israel não era a de Saul, mas a de Davi. O processo para fazer a tradição de Davi se sobressair sobre a de Saul se iniciou no reinado de Josias (cf. FINKELSTEIN, 2015a). Se os deuteronomistas não podiam apagar a memória israelita da tradição de Saul, eles a incorporariam à tradição davídica, mas sempre fazendo Davi se sobressair sobre Saul.

Outro ponto latente nessa passagem é a forma como os anciãos reconhecem e exaltam a promessa feita a Iahweh de que Davi pastorearia todos os israelitas e de que ele seria um *גִּבּוֹר* (“chefe”) para Israel. Esse termo remonta a liderança militar (cf. HOLLADAY, 2010), o que pode significar que indique uma memória histórica de Davi como chefe de bando. De todo modo, a chefia, a autoridade de Davi, no texto, seria destinada não apenas a Judá, mas também a Israel. Por mais que o termo *גִּבּוֹר* remonte à esfera militar, Davi não teria, de acordo com essa passagem, dominado Israel a partir da força, mas sim a partir da vontade de Iahweh, pois os anciãos reconhecem que Davi era aquele levantado por Iahweh para apascentar Israel. Possivelmente, esse era o reconhecimento que os deuteronomistas desejavam que os israelitas,

mulher, pois de homem ela foi tirada esta”). Tanto em Samuel 5, 1-5 quanto em Gênesis 2,23, o texto bíblico, ao usar os substantivos “osso” e “carne”, explicita a correlação profunda entre entes distintos. No primeiro, a ênfase era na relação existente entre Israel e Davi – e, conseqüentemente, Judá. No segundo, o texto é enfático ao relacionar o homem e a mulher, que, no mito bíblico, foram criados da mesma carne.

tanto os de Judá quanto os dos territórios outrora pertencentes a Israel, desenvolvessem, isto é, que o “novo Davi” era aquele designado por Iahweh para governar sobre Israel legitimamente: “Josias foi retratado pelos deuteronomistas como um rei ideal aos moldes de Davi” (DE MOURA, 2022, p. 87).

Por fim, é dito que foi cortada uma aliança (בְּרִית) entre os anciãos de Israel e Davi na presença de Iahweh – a divindade como aquela que legitima as alianças feitas. Essa aliança seria de dominação voluntária. Nessa perspectiva, caberia a Josias reaver tal aliança, a qual, mesmo com o “pecado” de Salomão, não foi abolida, e reconquistar os territórios de Israel, para outra vez formar a monarquia unida: “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” (CARMO, 2023, p. 133). Se é dito que Josias andou em todo caminho de Davi, seu pai (cf. 2 REIS 22,2), então ele deveria fazer com que a aliança formada com os anciãos de Israel voltasse a existir, a partir da (re)conquista de Israel. Assim, como, ideologicamente, nos dias de Davi, Israel e Judá eram um só povo, por Josias ser o novo Davi, caberia a ele reconstruir, em seus dias, essa realidade: “Nesse sentido, Josias não estaria conquistando um território [Israel], mas reconquistando aquilo que era seu por direito” (CARMO, 2023, p. 18)⁶⁴.

⁶⁴ Quando falamos sobre a utilização de memórias do passado – historicamente verificadas ou não – para legitimar ações do presente, percebemos como o passado pode ser usado por determinados grupos com o intuito de embasar suas pretensões políticas e/ou sociais. O passado é invocado para reforçar que as ações de tais grupos estariam enraizadas na História daquela sociedade, então seriam legítimas. A partir disso, os historiadores Jacques Revel e François Hartog, em seu texto *Les usages politiques du passé* (2001), refletem sobre como o passado pode ser usado e reinterpretado politicamente: “[...] même l’histoire, une arme politique utilisée pour donner sens au monde du passé selon une logique du présent, a brusquement perdu des certitudes [...] **Ainsi, l’histoire a toujours produit des visions du monde qui comportaient, indissociablement, un élément politique dont l’usage, conscient ou inconscient, était de toute façon inévitable.** Cet usage a lui-même une histoire, qu’il vaut la peine d’interroger, histoire faite d’éléments nombreux, au premier rang desquels figure la relation entre l’historien et un public de lecteurs qui a changé avec le temps” (HARTOG; REVEL, 2001, p. 26, grifo nosso). A História pode ser considerada, nesse sentido, como uma arma política, uma vez que pode ser interpretada a partir da lógica do presente, dando sentido a ele. Foi justamente isso que Josias e os deuteronomistas fizeram; utilizaram-se do passado davídico, associando a ele a dominação sobre Israel, o que era desejo de Josias e seus partidários no presente. Sabendo que a figura davídica era muito forte em Judá, foi atribuída a ele a dominação de Israel, e Josias estaria apenas retomando tal conquista.

4.2 O MITO DO “CISMA” ENTRE ISRAEL E JUDÁ

Para o pensamento deuteronomista, Josias, ao conquistar os territórios de Israel, faria outra vez, em seu tempo, a monarquia unida dos dias de Davi e Salomão. Mais do que isso, Josias poderia, por sua fidelidade,

anular as transgressões que tinham provocado a destruição do ‘império’ de Davi. O que os historiadores do Deuteronomio queriam dizer é simples e convincente: ainda há uma maneira de recuperar a glória do passado [...] como monarca sentado no trono de Davi em Jerusalém, Josias era o único herdeiro legítimo do império davídico, ou seja, de seus territórios. Ele [Josias] iria ‘recuperar’ os territórios do reino do norte, então destruído, o reino que tinha nascido dos **pecados de Salomão**” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 135, grifo nosso).

Se olharmos para o texto bíblico e para a forma como os deuteronomistas compreendiam o mito da monarquia unida, bem como a sua dissolução, o que fez o reino de Israel Unido se desfazer não teriam sido crises internas ou guerras, mas sim o pecado de Salomão de confabular com as divindades estrangeiras de suas esposas (1REIS 11,1-8). Em decorrência disso, a ira da divindade se inflamou contra Salomão, que perdeu boa parte dos territórios outrora por ele controlados como forma de punição para o seu pecado⁶⁵. Por mais que o texto bíblico relate a revolta de Jeroboão contra Salomão (cf. 1 REIS 11, 26-40) – que é apresentado como um “novo Moisés”, na medida que vai para o Egito e depois volta para “libertar” os israelitas da opressão da casa de Davi (“a tradição efraimítica e o texto bíblico parecem ver nele [Jeroboão] um novo Moisés”, CAZELLES, 2008, p. 150) – e a insatisfação dos israelitas com Roboão (1REIS 12, 1-19), o principal motivo da “cisma”, na visão deuteronomista, foi o julgamento negativo de Iahweh para com Salomão, juntamente com a punição ao seu pecado, o que é explícito em 1 Reis 11, 9-13:

⁶⁵ Ainda que não seja o objetivo central do nosso estudo, se analisarmos a forma como o deuteronomista pôs por escrito o mito do reino unido, bem a forma como e os motivos pelos quais se deu a sua dissolução, a partir da perspectiva mítica, podemos perceber como os deuteronomistas viam o reino de Israel. Nessa perspectiva, diferente de Judá, amado e querido por Deus, o reino de Israel nasceu como fruto da desobediência de Salomão, por um lado, e da punição de Iahweh, por outro. Assim, podemos compreender um pouco a visão negativa que o deuteronomista tem do reino de Israel: “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; SILBERMAN, 2003, p. 234).

וַיִּתְאַבֶּן יְהוָה בְּשִׁלְמֹה כִּי־נָטָה לִבּוֹ מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּרְאָה אֵלָיו פְּעַמִּים: וַצִּוָּה אֵלָיו עַל־
 הַדָּבָר הַזֶּה לְבַלְתִּי־לָכֶת אַחֲרַי אֱלֹהִים אַחֲרַי וְלֹא שִׁמְרֵ אֶת אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה: פ וַיֹּאמֶר יְהוָה
 לִשְׁלֹמֹה יֵעַן אֲשֶׁר הִיטֵה־זֹאת עִמָּךְ וְלֹא שִׁמְרֵת בְּרִיתִי וְחַקֹּתַי אֲשֶׁר צִוִּיתִי עָלֶיךָ קִרְעֵ אֶקְרַע אֶת־
 הַמַּמְלָכָה מֵעָלֶיךָ וְנִמְתִּיהָ לְעַבְדֶּךָ: אֶדְ־בְנִימִיךָ לֹא אֲעִשְׂשֶׁנָּה לְמַעַן דָּוִד אֲבִיךָ מִיַּד בְּנֵה אֶקְרַעֶנָּה: רַק
 אֶת־כָּל־הַמַּמְלָכָה לֹא אֶקְרַע עָבַט אֶחָד אֶתֶּן לְבְנֶךָ לְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי וְלְמַעַן יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי:

“Se irritou, fortemente, Iahweh com Salomão, pois ele desviou-se seu coração de junto [de] Iahweh, Deus de Israel, o [que] se apareceu a ele duas vezes. E ordenou [Iahweh] a ele [Salomão] sobre a palavra o esta, para não caminhar atrás de deuses outros. Mas [Salomão] não guardou o que ordenou Iahweh. E disse Iahweh para Salomão: “Já que aconteceu isto contigo e não guardaste meu pacto e minhas leis que ordenei a ti, arrancar, eu arrancarei o reino sobre ti e darei a ele para teu servo. Porém, em teus dias não o farei, por causa de Davi teu pai, [mas] de mão de teu filho eu o arrancarei. Mas todo o reino não arrancarei, tribo uma eu darei para teu filho, por causa de Davi, meu servo, e por causa de Jerusalém que eu escolhi”⁶⁶.

A narrativa sobre a “cisma” dos reinos de Israel e Judá culpabiliza Salomão por tal separação. Porém, ela “promete que a divisão de Israel em dois reinos rivais será apenas uma punição temporária” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 226). Portanto, a forma como o mito foi pensado abria a possibilidade para a emergência de Josias como aquele que seria responsável pela reunificação. Apesar de não ser historicamente verificada, a narrativa em torno do cisma dos reinos de Israel e Judá tem como objetivo “ligar o suposto reino unido davidico-salomônico à realidade da persistente separação dos dois centros de agregação política em torno de Jerusalém [Judá] e em torno de Siquém [Israel]” (LIVERANI, 2008, p. 141).

O texto acima citado narra o desagrado da divindade para com Salomão. Logo no início, o deuteronomista emprega o verbo וַיִּתְאַבֶּן (“Se irritou, fortemente”). Por ser um *hitpael*, o verbo expressa a voz passiva intensiva. Vemos, então, que a irritação de Iahweh para com Salomão é muito grande. Depois disso, percebemos que o deuteronomista constrói uma oposição evidente entre Salomão e Josias. O verbo aplicado a Salomão em 1 Reis 11,9 é נָטָה, que pode ser traduzido como “desviar-se de um lugar ou posição para outro” (SCHÖKEL, 1997, p.431). Ainda, de acordo com Holladay (2010, p. 334), esse verbo pode carregar consigo a ideia de desvio ou distração, ou ainda de redirecionamento da lealdade de alguém para outro. Então, ao escolher o verbo נָטָה, o deuteronomista queria enfatizar o desvio do coração de Salomão para com Iahweh. Em contrapartida, como refletimos no capítulo anterior, o deuteronomista usou o

⁶⁶ O verbo וַיִּתְאַבֶּן cuja tradução é “apareceu”, é um *nifal*, ou seja, expressa a voz passiva ou reflexiva. Na língua portuguesa, esse verbo não é canonicamente usado na forma passiva ou reflexiva. Porém, para nos mantermos mais próximos à estrutura do hebraico, optamos por incluir o marcador reflexivo. Uma tradução mais focada na língua portuguesa seria simplesmente “apareceu”.

verbo וָשׁוּב , traduzido como “voltar”, para falar sobre Josias, querendo enfatizar que ele se tornou a se voltar para Iahweh⁶⁷.

Desse modo, se Salomão se afastou de Iahweh, Josias se voltou para Iahweh, ou seja, fez o caminho inverso. Logo, na interpretação deuteronomista, Josias seria o monarca capaz de “corrigir”, por sua volta a Iahweh, bem como por sua fidelidade, o pecado de infidelidade de Salomão e assim reaver a integridade da monarquia unida, que tinha sido perdida. Então, a missão de Josias, como um rei exemplar e fiel a Iahweh, seria reconstruir a unidade entre israelitas e judaítas, bem como os seus territórios, fazendo com que Judá contemplasse “todos os territórios habitados por israelitas, devotos de Yahweh, de Dan até Ber’ersheba” (LIVERANI, 2008, p. 221).

Se os deuteronomistas consideravam o reino de Israel Unido nos dias de Davi e Salomão como um período de grande prosperidade, a reconstrução de Josias de tal reino tinha como premissa e promessa a volta desse quadro. Os indicadores sociais e econômicos vivenciados por Judá desde o final do reinado de Manassés pareciam advogar em prol a retomada da mítica prosperidade: “Basicamente, o reino sob o governo de Josias foi uma continuação direta da administração real de Judá por Manassés” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 259). Como vimos anteriormente, Judá conseguiu se recuperar da investida assíria empregada por Senaquerib, e Josias se aproveitou disso. A conquista dos territórios ao norte do Levante seria um reforço ainda maior para a economia de Judá.

Concluimos, assim, que a construção do Josias exemplar pelo deuteronomista e a ideologia pan-israelita eram faces da mesma moeda política e ideológica. O grande objetivo era fundamentar e legitimar a conquista dos territórios que antes pertenciam a Israel, para (re) criar

⁶⁷ Alguns autores, como Thomas Römer (2008), argumentam que o texto de 1 Reis 11, 9-13, que traz tradições negativas referentes à figura do rei Salomão e do seu reinado, é tardio. Porém, de acordo com Israel Finkelstein e Neil Silberman (2006, p. 134), essas tradições negativas datam do período de Manassés: “But what is the source of this negative view of Solomon? In whose interest was it to blacken the reputation of the great king? The prosperity of the Assyrian trading system that Solomon came to personify would have had a very different aspect to those who were its unwilling pawns rather than its beneficiaries. Manasseh’s strategy of international trading may well have devalued the traditional agricultural economy long shared by both the Judahites and many of the refugees from direct Assyrian rule in the north. The king’s far-reaching intercultural contact amounted to an abandonment of time-honored ways—and not only in religion, but in social relations and economy. Those who supported his father, Hezekiah’s, cult centralization and his nationalistic revolt against Assyria must have been appalled by the reign of Manasseh. And they were soon back in power—with pens in their hands”. É preciso entender que, para Finkelstein e Silberman (2006), a tradição de Salomão como rei próspero ganhou força nos dias de Manassés, na medida que Judá, no reinado do referido rei, viveu grande prosperidade. Mas como os deuteronomistas classificaram o reinado de Manassés negativamente por sua aproximação com a Assíria, começaram a surgir também tradições negativas sobre o rei Salomão.

uma realidade em que Israel e Judá fossem um só povo, governados a partir de Judá e da dinastia davídica. Sendo assim, o pan-israelismo em Judá enfatizaria a “vocação” de Josias como um novo Davi, fiel em seus caminhos, que surgiu, depois de um período de reis que não seguiram totalmente os mandados de Iahweh, como um monarca diferente, totalmente voltado à divindade. Por isso, ele deveria ser abençoado com a possibilidade de reunificação do reino, tal como nos dias de Davi e Salomão: “Após séculos de maus procedimentos, Josias tinha surgido para apagar os pecados do passado e conduzir o povo de Israel à redenção, mediante a observância correta da Lei divina” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 250).

4.3 A REFORMA JOSIÂNICA APLICADA AO “NORTE”

Antes de nos debruçarmos sobre os pormenores referentes à tentativa de Josias de dominar os territórios que outrora pertenciam a Israel, é oportuno que versemos sobre o quanto os territórios setentrionais eram prósperos, o que reforça o argumento de que, além de um desejo ideológico de reconstruir o grande Israel Unido, Josias também queria incorporar ao Reino de Judá uma faixa territorial que continha consideráveis riquezas naturais, o que poderia ajudar no desenvolvimento econômico de Judá⁶⁸.

O território setentrional contava “com suas montanhas e planícies” (DONNER, 2017, p. 293). Era uma área geográfica muito diversificada em sua composição, o que possibilitava uma grande diversidade de produção de vários produtos agrícolas. A propensão agrícola do Norte era potencializada pela regularidade das chuvas que caíam no território. Diferentemente do Sul, Judá, o Norte contava com uma grande carga pluvial, o que favorecia a produção agrícola (cf. GOTTWALD, 1988, p. 47). Por isso, o Reino de Israel, enquanto existia como entidade política, ou seja, antes de 722 a.C., dispunha de “riquezas naturais e extensas relações comerciais, destacando-se de outros reinos prósperos da região” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 235). Tamanha era a prosperidade do território de Israel que o reino era um foco dos reinos mesopotâmios desde os dias de Acab, enquanto Judá não despertava tanto interesse.

Como dissemos anteriormente, o território israelita foi anexado e transformado em província assíria após 722 a.C., quando o reino de Israel caiu ante o império. Entretanto, no

⁶⁸ Um ponto que tem sido demasiadamente debatido pela arqueologia nos últimos anos é a expansão josiânica em direção ao Oeste, na província assíria de Ashdod. Era uma província muito próspera, e a historiografia tem considerado que Josias se aproveitou do ocaso assírio para expandir seus domínios para essa região: “é certo que Josias recuperou a Shafela e o controle de centros como Lakis e Gezer” (LIVERANI, 2008, p. 220).

início do século VII a.C., por ocasião do ocaso assírio, Josias viu uma oportunidade de arrebatar essas regiões para o seu domínio político:

Mas o esmaecimento do controle assírio tornara possível um projeto de ampliação [de Judá] para o oeste e sobretudo para o norte, no território das províncias assírias que tinham sido em algum momento retiradas do reino de Israel, **reino com o qual Judá percebia uma comunhão étnica e religiosa que a conjuntura do tempo de Josias acabou enfatizando** (LIVERANI, 2008, p. 220, grifo nosso).

Nessa citação, vemos um ponto importante para o presente capítulo, que condensa os debates e problemáticas elucidados nos capítulos anteriores. Josias reforçou a consciência de unidade já existente entre israelitas e judaítas, objetivando legitimar a conquista dos territórios anteriormente pertencentes à Israel: “A reforma realizada em Israel Norte tem como objetivo destacar a figura messiânica de Josias sobre todo o reino”⁶⁹ (MATOS, 2020, p. 70). A possibilidade gerada pelo enfraquecimento dos assírios permitiu a Josias e seus partidários angariar um projeto de conquista territorial baseado na exemplaridade do monarca aos olhos de Iahweh e na concepção unitária pan-israelita: “[Josias poderia] se apoderar dos territórios do reino derrotado [Israel] nas áreas montanhosas, centralizar o culto religioso e estabelecer um grande Estado pan-israelita” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 380).

De acordo com a narrativa bíblica, Josias se levantou contra o santuário de Betel⁷⁰, um dos mais importantes santuários da Bíblia Hebraica e, certamente, o santuário mais relevante do reino de Israel, e também contra outros santuários ao redor de Samaria. Segundo Herbert Donner (2017, p. 409), é provável que esse movimento josiânico de tentativa de domínio dos territórios de Israel tenha ocorrido após 612 a.C., momento em que os assírios estavam mais

⁶⁹ “La reforma realizada en Israel Norte tiene como objetivo destacar la figura mesiánica de Josías sobre todo el reino”.

⁷⁰ Betel (בֵּית-אֵל), em hebraico, significa “casa de El”. É possível que originalmente esse santuário fosse dedicado ao deus cananeu “El”. Era o santuário régio de Israel, o que é atestado em Amós 7, 10-17, em que se diz que Betel era o “santuário do rei”. Durante a existência do reino de Israel, Betel era muito importante na vida religiosa do reino. Mas, por ser um santuário régio israelita, foi condenado pela historiografia deuteronomista, que desejava centralizar o culto em Jerusalém. Além das críticas internas, os deuteronomistas se utilizaram da crítica profética setentrional, sobretudo a de Oseias e a de Amós, como uma segunda fonte de crítica ao santuário de Betel, visto que tais profetas foram antagônicos para com o santuário de Betel, bem como para o culto ali realizado, afirmando que a divindade não queria sacrifício vazios, e sim o cuidado com os pobres e oprimidos. Após 722 a.C., as tradições proféticas de Oseias e Amós chegaram a Judá, e a sua crítica a Betel foi reinterpretada e enfatizada: “a crítica da profecia de Oseias e Amós deveria ser uma maneira de depreciar a tradição do culto norte-israelita, em favor do templo de Jerusalém” (TOSELI, 2016, p. 74). Com a eliminação de Betel, Jerusalém estaria livre para assumir seu lugar, na visão deuteronomista, como único santuário legítimo para todos os israelitas e judaítas.

fragilizados. Mais que a atividade reformista interna, então, a documentação bíblica nos oferece subsídios para visualizarmos uma ação josiânica externa, em direção ao território de Israel.

Biblicamente, a referência a tal tentativa de Josias está descrita em 2 Reis 23, 15-20:

וְגַם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית־אֵל הַבְּמֹה אֲשֶׁר עָשָׂה יְרֻבָּעַם בְּוֶנְבֶט אֲשֶׁר הִחֲטִיא אֶת־יִשְׂרָאֵל גַּם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֶת־הַבְּמֹה נִתְּץ וַיִּשְׂרֹף אֶת־הַבְּמֹה הַזֶּה לְעֹפֵר וְשִׁבְרָף אֲשֶׁר־הוּא: וַיִּנָּפֶן יְאֲשִׁיָּהוּ וַיִּירָא אֶת־הַקְּבָרִים אֲשֶׁר־שָׁם בְּהָר וַיִּשְׁלַח וַיִּקַּח אֶת־הָעֵצִים מִן־הַקְּבָרִים וַיִּשְׂרֹף עַל־הַמִּזְבֵּחַ וַיִּטְמָאֵהוּ כַּדָּבָר יְהוָה אֲשֶׁר קָרָא אִישׁ הָאֵלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: וַיֹּאמֶר מָה הַצִּיּוֹן הַלְזוֹ אֲשֶׁר אָנֹכִי רֹאֶה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֲנָשֵׁי הָעִיר הַקְּבָרִים אִישׁ־הָאֵלֹהִים אֲשֶׁר־בָּא מִיְהוּדָה וַיִּקְרָא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּיַת־אֵל: וַיֹּאמְרוּ הַנְּיָחוּ לוֹ אִישׁ אֶל־יָגַע עֲצַמְתָּיו וַיִּמְלֹטוּ עֲצַמְתָּיו אֶת עֲצַמֹת הַנְּבִיא אֲשֶׁר־בָּא מִשְׁמְרוֹן: וְגַם אֶת־כָּל־בְּתֵי הַבָּמֹת אֲשֶׁר ׀ בְּעָרֵי שְׁמְרוֹן אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיס הַסִּיר יְאֲשִׁיָּהוּ וַיַּעַשׂ לָהֶם כְּכָל־הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית־אֵל: וַיִּזְבַּח אֶת־כָּל־כַּהֲנֵי הַבָּמֹת אֲשֶׁר־שָׁם עַל־הַמִּזְבְּחוֹת וַיִּשְׂרֹף אֶת־עֲצַמֹת אֲדָם עָלֵיהֶם וַיָּשָׁב יְרוּשָׁלַם:

“E também, o altar que [estava] em Betel, o lugar alto que fez Jeroboão, filho de Nebat, que fez Israel pecar. Também o altar, o aquele, e o lugar alto ele derrubou, e ele queimou o lugar alto, fez reduzir a poeira e queimou Asherá. E dirigiu-se Josias e viu os sepulcros que [estavam] ali no monte e mandou e retirou os ossos das sepulturas. E queimou sobre o altar e profanou a ele, conforme [a] palavra de Iahweh que anunciou [o] homem de Deus, que anunciou as palavras as estas. E disse: “o que [é] a estela esta que eu [estou] vendo?” E disseram para ele [os] homens da cidade: “A sepultura do homem de Deus que veio de Judá e anunciou as palavras os estas que tu fizeste sobre o altar de Betel.” E disse: “Façam deixar a ele, ninguém mova seus ossos. E eles preservaram seus ossos [com os] ossos do profeta que veio de Samaria. E também todas [as] casas dos lugares altos que [estão] em cidades de Samaria que fizeram [os] reis de Israel para fazer irritar [Iahweh], fez remover Josias e fez a eles conforme todas [as] condutas que fez em Betel. E ele matou todos [os] sacerdotes dos lugares altos que [estavam] ali sobre os altares e queimou ossos de humanos sobre eles. E voltou [para] Jerusalém”⁷¹.

Alguns pontos chamam a atenção na passagem bíblica acima. O primeiro é a caracterização de Betel um como lugar de pecado. O santuário de Betel era o principal centro cúltico de Israel: “Betel é a localidade mais citada na Bíblia Hebraica, depois de Jerusalém. Ela é considerada talvez o lugar de culto mais importante do Reino do Norte” (TOSELI, 2016, p. 53). Porém, para a ideologia deuteronomista, que pregava a centralidade cúltica em Jerusalém, o santuário de Betel era tido como heterodoxo, e o culto ali realizado não estaria de acordo com as premissas judaítas. Por isso, o deuteronomista constantemente se refere a Betel como “pecado de Jeroboão”, visto que, de acordo com a tradição bíblica, teria sido Jeroboão o

⁷¹ Estruturas como “a esta” ou “o este”, com um artigo seguido de um demonstrativo, é muito usual na língua hebraica. Na língua portuguesa, esta não é uma formação canônica, porém, como mencionado anteriormente, escolhemos, na presente dissertação, por manter as estruturas hebraicas. Uma outra possibilidade de tradução para essas estruturas, mais adaptada à língua de chegada, seria, por exemplo, “estas palavras” (para “palavras as estas”).

fundador do santuário de Betel (cf. 2 REIS 12)⁷²: “Ao estabelecer o ‘pecado de Jeroboão’ nas origens, a narrativa deuteronomista construiu um imaginário segundo o qual o Reino do Norte foi concebido negativamente desde a sua fundação, [...] por causa do local impróprio para o sacrifício (fora de Jerusalém)” (TOSELI, 2016, p. 15).

Além dessas questões, é importante mencionar que “o pecado de Jeroboão” foi motivo de avaliação negativa para todos os reis de Israel⁷³ e, ainda, para o deuteronomista, foi a razão pela qual o reino de Israel capitulou diante dos assírios (cf. TOSELI, 2016). Contudo, na visão ideológica deuteronomista, Josias seria o rei que, enfim, daria um fim definitivo ao “pecado de Jeroboão”, já que investira contra o santuário de Betel (cf. MATOS, 2020, p. 70). É importante salientar que, diferente da narrativa sobre a ação josiânica em Judá que tirou diversos utensílios de divindades não javistas, a narrativa concernente à atividade de Josias em Israel não tem como foco outras divindades, mas o altar de Betel em si. A única divindade mencionada é Asherá (cf. MATOS, 2020, p. 70).

Considerando tudo isso, mais que entender a animosidade do deuteronomista para com o santuário de Betel como fruto de um cisma político e religioso ocorrido no século X a.C., podemos entendê-la a partir do contexto social e político do século VII a.C. Como já mencionamos, a sociedade judaíta após 722 a.C. comportava judaítas e israelitas. Dada a centralidade do santuário de Betel para os israelitas e a pouca distância entre Jerusalém e Betel,

⁷² 1 Reis 12, 26-33 constitui a narrativa deuteronomista sobre a fundação do santuário de Betel por Jeroboão. De acordo com o texto, depois de ter se separado politicamente de Judá, o novo rei de Israel queria também se separar religiosamente e por isso construiu dois santuários, um em Dã e o outro em Betel. Mas o texto dá maior ênfase ao santuário de Betel. Na visão deuteronomista, o fato de Jeroboão ter instituído um santuário fora de Jerusalém era uma grande falha contra Iahweh, e por isso é chamado de pecado (cf. 1 REIS 12,30): “Entendemos que este seria o primeiro sentido atribuído ao ‘pecado’ de Jeroboão: o local do sacrifício” (TOSELI, 2016, p. 53). Todo culto realizado fora de Jerusalém seria, na visão dos deuteronomistas, um pecado contra Iahweh, e é justamente por isso que a ação de Jeroboão é classificada negativamente, devendo ser corrigida pelo Pio Josias, que destruiu o altar de Betel, enfatizando totalmente o Templo de Jerusalém.

⁷³ Se em Judá o parâmetro avaliativo para os reis são as condutas de Davi, em Israel, o parâmetro de avaliação do deuteronomista é o chamado “pecado de Jeroboão: “A avaliação sobre Jeroboão torna-se negativa, segundo critérios essencialmente cultuais. Situar a sentença condenatória das medidas religiosas de Jeroboão logo no início da história do Reino do Norte permitiu aos redatores estabelecer o chamado “o pecado de Jeroboão, filho de Nabat” como um refrão paradigmático para a avaliação de todos os reis do norte (1Rs 15,26 (Nadab); 15,33 e 16,2 (Baasa); 1Rs 16,26 (Omri); 16,31 (Acab); 22,53 (Ocozias); 2Rs 3,3 (Jorão); 10,29 (Jeú); 13,2 (Joacaz); 13,11 (Joás); 14,24 (Jeroboão II); 15,9 (Zacarias); 15,18 (Manaém); 16,24 (Faceias); 16,28 (Faceia)), e, por fim, causa da queda do reino de Israel (2Rs 17,21-23). Deste modo, torna-se um elemento de coesão em todo o livro de Reis.” (TOSELI, 2016, p. 32). Todos os reis de Israel foram avaliados negativamente por não terem acabado com o dito pecado. Mas, a avaliação em si é anacrônica, visto que não seria racional pensar que, historicamente falando, um rei de Israel aboliria o culto realizado no principal santuário reinol. Mesmo Jeú, que dentre os reis de Israel é o mais bem avaliado por ter derrubado os omridas não escapou do juízo negativo por causa de Betel.

é provável que alguns israelitas presentes em Judá continuassem a visitar Betel com o objetivo de cultuar ali, visto que 2Rs 17,15-41 demonstra que, mesmo depois da deportação israelita, o santuário de Betel continuou funcionando (cf. TOSELI, 2016, p. 130).

Nesse contexto de tentativa josiânica e deuteronomista de elevação de Jerusalém como santuário central para israelitas e judaítas, Betel se tornou um centro cúbico rival para Jerusalém (cf. FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 376). Por isso, os deuteronomistas associaram Betel a um culto idolátrico e ilegítimo, na tentativa de tirar sua legitimidade, política e espiritual, em favor de Jerusalém: “as leis josiânicas relativas aos sacrifícios com abate de animais exclusivamente no ‘lugar escolhido por Javé’ (Dt 12,13-18), isto é, em Jerusalém, desautorizam o culto a Javé em Betel e nos demais ‘lugares altos’ onde se cultuava a Javé em Judá (1Rs 3,4)” (TOSELI, 2016, p. 71). A partir de tudo isso, podemos visualizar a atividade josiânica em Betel como uma forma de desestabilizar esse centro cúbico que continuou funcionando mesmo com a derrocada de Israel em 722 a.C. Fazendo isso, Jerusalém se firmaria como o principal santuário para israelitas e judaítas.

Um segundo ponto importante dessa passagem é a profunda violência que marca a ação josiânica em Betel. De acordo com o texto bíblico, Josias não apenas destruiu, mas também depositou ossos humanos no santuário de Betel: “O que Josias fez com Betel não poderia ser profanação maior: queimou ossos humanos sobre o altar (2Rs 23,16)” (KAEFER, 2016, p. 103). Queimar ossos humanos sobre santuários, de acordo com Nakanose (2000, p. 119), era uma prática para garantir que o santuário fosse considerado impuro e não mais se realizassem atividades cúbicas ali. Porém, de acordo com Matos (2022, p. 132), tal prática advoga em prol a uma redação tardia do texto deuteronomista, isto é, as referências a ossos humanos pode ser uma interpolação tardia. Ainda assim, o ponto central da nossa análise é perceber a forma como o deuteronomista expressa sua animosidade para com Betel já na redação do século VII a.C.

Arqueologicamente, não podemos saber se a ação josiânica sobre Betel foi tão intensa (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). Por mais que Betel tenha declinado no século VII a.C., possivelmente não foi por ocasião da ação de Josias (cf. TOSELI; KAEFER, 2015, p. 55). Malgrado a isso, como veremos na próxima seção, a anexação de Betel, bem como da região de Benjamin, por Josias é plausível do ponto de vista arqueológico (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). De todo modo, a maneira como o texto bíblico se refere à anexação de Betel por Josias deixa claro o quanto o santuário de Betel era incômodo para a elite política e religiosa de Jerusalém do século VII a.C.

É válido mencionar também a referência ao “homem de Deus” (אִישׁ־הָאֱלֹהִים) vindo de Judá para profetizar em Betel. 2 Reis 23,17 relaciona diretamente a ação de Josias contra Betel

às palavras pronunciadas pelo homem de Deus que veio de Judá nos dias de Jeroboão. De acordo com 1 Reis 13, 1-2, depois que Jeroboão construiu o santuário de Betel, ocorreu a chegada de um “homem de Deus”, vindo de Judá, em nome de Iahweh, para condenar o novo santuário (cf. TOSELI, 2016, p. 25):

וַהֲגָה אִישׁ אֶלְהִים בָּא מִיְהוּדָה בְּדָבַר יְהוָה אֶל־בֵּית־אֵל וַיִּרְכַּע עִמָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְהִקְטִיר:
וַיִּקְרָא עַל־הַמִּזְבֵּחַ בְּדָבַר יְהוָה וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ זֶה אֲמַר יְהוָה הִנֵּה־בֹן נוֹלָד לְבֵית־דָּוִד יֵאשָׁרֵהוּ
שְׁמוֹ וַיִּזְבַּח עָלָיו אֶת־כֹּהֲנֵי הַבָּמֹת הַמִּקְטָרִים עָלָיו וַעֲצָמוֹת אָדָם יִשְׂרָפוּ עָלָיו

“E eis que um homem de Deus veio de Judá, conforme [a] palavra de Iahweh para Betel e Jeroboão, estando sobre o altar para se fazer incensar. E ele anunciou sobre o altar conforme [a] palavra de Iahweh, dizendo: “Altar, altar! Assim disse Iahweh: ‘Eis que um filho será nascido de casa de Davi, Josias [é] seu nome e matará sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, os [que estão] se fazendo incensar sobre ti, e os ossos des humanos queimarão sobre ti”.

1 Reis 13,1-2 é uma lenda profética que narra a ação de um homem de Deus, anônimo, vindo de Judá para Israel com o objetivo de profetizar contra o altar de Betel. Cabe notar que a palavra de repreensão do homem de Deus não é dirigida a Jeroboão, mas sim ao altar de Betel. O substantivo “altar” é repetido duas vezes na mesma oração (מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ), o que enfatiza que o destinatário da profecia é o altar de Betel, considerado heterodoxo pelo deuteronomista e, por isso, digno de destruição e profanação. O apresenta notável semelhança com 2 Reis 23,15-20, não apenas por citar explicitamente Josias, mas também pelo vocabulário usado. Ambos os textos falam sobre a morte dos sacerdotes de Betel e sobre a queima de ossos humanos no altar central. Assim, é possível supor que as duas passagens tenham uma origem comum. 2 Reis 13,1-2 é um *vaticinium ex evento*, ou seja, uma profecia redigida depois que os acontecimentos profetizados já haviam ocorrido:

No caso de I Reis 13,1-2, o Homem de Deus se locomove de Judá até Betel e anuncia a Jeroboão I que um descendente de Davi de nome Josias iria destruir o santuário. O texto é uma clara polêmica contra o santuário de Betel que se localizava no Reino de Israel Norte e uma defesa da reforma promovida por Josias em 622 AEC (DE MOURA, 2022, p. 44).

A passagem narra supostos acontecimentos ocorridos no século X a.C., mas sua composição se deu no século VII a.C. Isso fica claro sobretudo na forma clara e assertiva que o homem de Deus descreve os acontecimentos que se realizariam séculos depois. O que é mais chamativo na passagem é que o nome de Josias é citado de forma clara, o que deixa claro o período em que o texto foi escrito: “[durante o] reinado de Josias, entre os anos 640-609 a.C.,

portanto cerca de trezentos anos depois, período em que o texto é escrito e projetado para o passado com o objetivo de respaldar e legitimar ações do presente” (KAEFER, 2015, p. 10).

O autor deuteronomista já tinha conhecimento da ação josiânica sobre Betel quando 1 Reis 13, 1-2 foi escrito. O objetivo de criar tal profecia era, possivelmente, ornar ainda mais a figura de Josias como um monarca exemplar e abençoado por Iahweh, dando a entender que já ele estava no coração de Iahweh antes mesmo de ter nascido, daí a profecia. Aqui se apresenta mais uma singularidade de Josias em relação aos outros demais reis de Judá: ele é o único que foi profetizado, por assim dizer, antes de seu nascimento, o que reforça ainda mais a premissa de que os deuteronomistas viam nele um rei único, levantado por Iahweh para mudar os rumos do reino não só no que dizia respeito ao âmbito econômico e político, mas também religioso.

Outra possível razão para os deuteronomistas terem construído essa “profecia” é respaldar o argumento religioso em torno da ação de Josias sobre Betel e mostrar, de certa forma, que desde a sua fundação, esse santuário já estaria “fadado ao fracasso”, por não estar em acordo com os preceitos que os deuteronomistas consideravam corretos diante de Iahweh:

A precisão da primeira profecia do “homem de Deus” denuncia a época em que foi escrita. O rei da casa de Davi, Josias, que conquistou e destruiu o altar em Betel, viveu no final do século VII a.C. Por que uma história que tem lugar no século VII a.C. precisa usar uma figura de um futuro tão distante? Qual é a razão para descrever o que um rei justo e honrado chamado Josias vai fazer? [...] **O fato inevitável é que os livros dos Reis são tanto um apaixonado argumento religioso** (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 15, grifo nosso).

Uma característica importante da historiografia deuteronomista é que ela, sempre que possível, respalda suas pretensões políticas e ideológicas com argumentação religiosa. Isso é um ponto muito notável não só no que estamos vendo na presente seção, mas também no que abordamos no capítulo passado, quando falamos sobre a reforma josiânica e a construção da figura exemplar de Josias. Para os deuteronomistas, Iahweh é um sujeito ativo na História de Judá, e todos os acontecimentos são determinados por ele. Por isso, a destruição do santuário de Betel foi revestida de uma conotação religiosa, para mostrar que a ação josiânica não teria sido apenas política, mas sim religiosa, pois, por um lado, corrigiria o pecado de Jeroboão de uma vez por todas e, por outro, cumpriria o dito do homem de Deus.

Por fim, o versículo 20 narra que Josias removeu os lugares altos presentes nas cidades de Samaria. Deve-se notar que o texto não diz que Josias eliminou os santuários das cidades de Israel, o que faria o escopo da ação reformista josiânica se estender para todo o território de Israel, mas sim condiciona a atividade de Josias às cidades que se localizavam, provavelmente,

no entorno de Samaria. Como poderemos verificar a seguir, isso pode ser uma pista valiosa para determinarmos arqueologicamente quais foram os limites geográficos da ação josiânica em Israel e em que medida o sonho de Josias de “reconstruir” Israel foi cumprido.

4.4 ARQUEOLOGIA E A CONQUISTA DE JOSIAS SOBRE ISRAEL

Assim como as questões relativas à reforma josiânica em Judá, muito se debate arqueologicamente a respeito da conquista josiânica sobre o território de Israel, sobretudo quanto aos limites geográficos dessa conquista, bem como aos recursos de que o reino de Judá disporia para empreendê-la. Uma vertente historiográfica mais antiga, da primeira metade do século XX, advogou pela dominação josiânica para o extremo-norte dos territórios outrora pertencentes a Israel⁷⁴. De acordo com essa perspectiva, Josias teria conseguido recuperar em seus dias o território da monarquia unida supostamente existente nos dias de Davi e Salomão.

⁷⁴ O teólogo alemão Albrecht Alt escreveu um artigo intitulado *Eine galiHiische Ortsliste in Jos* (1927), no qual argumentou, com base na lista de cidades presente em Josué 19,1-51, que Josias dominara o extremo-norte de Israel e que, na verdade, tal lista seria um reflexo da realidade do Reino de Judá no século VII a.C.: “Com base na existência de listas de cidades da Galiléia em Josué 19, Alt presumiu que Josias realizou sua reivindicação sobre áreas do reino de Israel, conquistou a Galiléia (na qual ainda restava uma população israelita significativa), e anexou-a ao seu território” (NA’AMAN, 1991, p. 42). Um ponto que chama a atenção é que nessa lista não há menção à região de Samaria. Alt argumentou que Josias não teria se expandido para Samaria, porque ali haveria um grande contingente não israelita. Mas essa hipótese não é historicamente bem-embasada, tanto que os próprios alunos de Alt a negaram. Contudo, apesar de não ser historicamente verificado, o argumento de Alt foi um dos primeiros a tentar evidenciar a conquista de Israel por Judá no período josiânico. Mesmo assim, vários autores que vieram depois discordaram de Alt no ponto referente à conquista de Samaria: “A maioria dos estudiosos concorda que, após a retirada assíria, Josias conquistou toda a região montanhosa da Samaria; alguns até acreditam que ele incluiu essa área em sua reforma do culto” (NA’AMAN, 1991, p. 43). Podemos citar, por exemplo, o pesquisador israelense Abraham Malamat, que defendeu, em 1973, que ocorreu a anexação, por parte de Josias, de quase toda a antiga província assíria da Samaria: “Em qualquer caso, podemos assumir que o domínio assírio na Palestina já tinha chegado a um ponto final efetivo no início da década de trinta do século VII a.C. – isto é, uma década antes da morte de Assurbanipal em 627 a.C. O vácuo político e a ‘terra de ninguém’ deixados nos distritos assírios nesse país foram objetos de rivalidade, principalmente entre o Egito e Judá. Pela descrição da reforma de Josias no Livro dos Reis, parece que na década de vinte desse mesmo século o rei da Judeia estendeu seu domínio sobre os territórios que coincidiu, mais ou menos, com a antiga província assíria de Samaria. Além do culto em Betel, Josias destruiu sistematicamente “todas as casas também dos altos que estavam nas cidades de Samaria (2 Reis 23: 15, 19)” (MALAMAT, 1973, p. 271). Com os exemplos mencionados, objetivamos demonstrar que a hipótese da dominação josiânica sobre o extremo-norte de Israel e sobre a Samaria é antiga, remontando à primeira metade do século XX e ao início da segunda metade do mesmo século. Tal vertente historiográfica gerou o chamado “mito da grandeza do reino de Judá sob Josias” (LIPSCHITS, 2005, p. 135), pois, sob essa perspectiva, Josias teria conseguido conquistar quase todo o território de Israel.

Porém, arqueólogos como Israel Finkelstein (2003) e Nadav Na'aman (1991) têm contestado essa argumentação, como veremos a seguir.

Como abordado no primeiro capítulo, entre os anos 1920 e 1930 do século passado, a Universidade de Chicago escavou a cidade de Meguido, localizada na parte sul do Vale de Jezreel (Figura 1), uma região extremamente próspera de Israel, considerada o “celeiro do Levante” (cf. FINKELSTEIN, 2015a): “O vale de Jezreel [...] é uma grande planície fértil, um vale interno no sul da região da Galileia, a norte e a leste do Monte Carmelo, se estendendo entre o mar Mediterrâneo e o vale do rio Jordão” (LAGES, 2012, p. 1), no norte de Israel.

Os pesquisadores da universidade identificaram dois estratos de construção na cidade. Um foi atribuído aos assírios, que a reconstruíram depois do ocaso de Israel, e o segundo foi atribuído a Josias:

Existem duas diferenças principais entre as cidades do estrato III e do estrato II: no nível posterior, a muralha da cidade deixou de ser utilizada e uma construção maciça, identificada pela equipe da Universidade de Chicago como um forte, foi erigida no lado leste do cômodo. O estrato II foi atribuído, pelos mesmos escavadores, a Josias [...] e sua destruição parcial, imputada ao confronto que terminaria com a vida do próprio Josias (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 312).

Assim como o texto bíblico foi determinante para que os arqueólogos americanos atribuíssem a Salomão as construções encontradas em Meguido, mais uma vez a Bíblia Hebraica teve grande influência na atribuição do estrato II de Meguido a Josias. Afinal, se ele foi morto por Neau II em Meguido, parecia óbvio que tal região pertencia a Judá nos dias de Josias. Ainda de acordo com essa hipótese, o forte encontrado teria sido construído por Josias, que controlaria quase todo o território israelita, o que lhe teria possibilitado marchar com seu exército contra Neau II, tal como narrado em 2Crônicas 35,20-24. Diferente de 2 Reis, a passagem de Crônicas narra uma batalha que teria ocorrido entre Josias e Neau II, e dessa batalha teria vindo a morte de Josias. Tendo essa hipótese em consideração, seria tentador atribuir o forte em Meguido à ação militar josiânica na região, o que corroboraria a hipótese de expansão de Josias para a região de Jezreel, no extremo-norte da região de Israel.

Figura 1 – Localização geográfica do Vale de Jezreel



Fonte: LAGES, 2012, p. 2.

Entretanto, a associação entre Josias e o forte de Meguido se mostrou demasiadamente forçada, visto que o texto bíblico não indica nenhuma construção josiânica no local e que a arqueologia não identificou nenhum material que pudesse embasar tal correlação. Além disso, a arqueologia também não conseguiu encontrar objetos tipicamente judaítas em Meguido. De acordo com Finkelstein e Silberman, (2003, p. 317), não é difícil, arqueologicamente, identificar objetos de características judaítas que datem do século VII a.C. Um exemplo de cultura material judaíta desse século são selos reais em forma de roseta, presentes em jarros (Figura 2): “Essas impressões não incluem um componente epigráfico – apenas uma flor em roseta vista de cima, as pétalas dispostas em torno de um ponto central” (LIPSCHITS; GADOT; OEMING, 2017, p. 80).

Figura 2 – Selos em forma de roseta do século VII a.C



Fonte: LIPSCHITS; GADOT; OEMING, 2017, p. 81.

Se Josias tivesse conquistado o vale de Jezreel, certamente seus exércitos teriam deixado rastros de cultura material judaíta, mas isso não foi encontrado pela arqueologia. O mais provável é que, depois da retirada assíria, os egípcios, e não Josias, tenham tomado posse de Meguido, considerando que, no século VII a.C., o Reino de Judá não teria capacidade de se expandir para tão longe ao Norte (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 315).

De acordo com Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003, p. 318), seria muito provável que o território controlado por Josias no século VII a.C. ao Norte fosse circunscrito por Betel e seu entorno. Esse argumento se baseia nos achados de remanescentes da cultura material judaíta em tais territórios. Em outras palavras, “não 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” (CARMO, 2023, p. 131).

Sobre a dominação de Judá sobre o território de Israel, Finkelstein (2015b) argumenta que Josias conquistou Benjamin, região onde se localizava o santuário de Betel, no século VII a.C. Na visão de Finkelstein, então, a grande conquista josiânica de uma parte do antigo Israel seria a dominação de Benjamin: “Com a retirada da Assíria do Levante e a expansão do Reino do Sul para a área de Betel nos dias de Josias, no final do século 7 AEC, Benjamim tornou-se parte de Judá” (FINKELSTEIN, 2022, p. 376). Essa conquista, inclusive, teria servido de base para o fortalecimento da ideologia pan-israelita entre os judaítas.

Um ponto que deve ser considerado sobre a possível conquista de Benjamin por Josias é que, na própria tradição da monarquia unida e do cisma, é dito que as tribos de Judá e Benjamin ficaram sob o controle dos daviditas (cf. 2 REIS 12,21). Talvez isso seja um indício da conquista dessa região, que originalmente pertencia a Israel, nos dias de Josias⁷⁵:

⁷⁵ Depois que Judá capitulou diante dos babilônicos, o território de Benjamin ganhou centralidade na província babilônica de Judá, uma vez que a capital deixou de ser Jerusalém e passou a ser Masfa: “[Depois do exílio] houve uma notável continuidade de povoamento na região de Benjamin ao norte

A inclusão da terra de Benjamin na Judah do final do século 7º é atestada numa variada gama de achados arqueológicos e textos bíblicos. Arqueologicamente, é testemunhada na distribuição dos achados tipicamente judaítas, como estatuetas de pilar, pesos inscritos (KLETTER, 1999, p. 19-54) e selos de rosácea (CAHILL, 2010, p. 7-26), assim como nas tumbas cortadas nas pedras (YEZERSKI, 1999, p. 253-270), tipicamente judaítas. Na tradição bíblica isso é atestado primária e principalmente na forte tradição em 2Reis de que Josias expandiu para a área de Betel, e na inclusão do território de Benjamin na lista de cidades de Judah que datem ao seu período (ALT, 1925, p. 100-116; NA'AMAN, 1991, p. 3-71). Essa situação prevaleceu nos tempos exílicos no século 6º AEC, como indicado pela distribuição das impressões do selo mwsh (LIPSCHITS, 2005a, p. 149-152; LIPSCHITS, 2005b, p. 17-19), e nos versículos finais de 2Reis (FINKELSTEIN, 2015b, p. 26).

Uma possível fundamentação arqueológica para a argumentação de Finkelstein e Silberman sobre a conquista de Josias ter se condicionado a Betel, que ficava na região de Benjamin, é que cerca de 7% do total de selos de roseta encontrados pela arqueologia foram achados no território de Benjamin, o que evidencia a atuação judaíta nessa região (cf. KOCH; LIPSCHITS, 2013).

O historiador italiano Mário Liverani (2008, p. 220) concorda com a argumentação de Finkelstein e Silberman, pois, para ele, a cultura material indica que os limites do Reino de Judá sob Josias compreendiam os territórios de Betel, ao Norte, e Bersabeia, ao Sul. Liverani (2008, p. 221) destaca, de igual modo, que, embora o indicativo arqueológico sobre a dominação josiânica do território que outrora pertencia a Israel seja condicionado ao limite geográfico de Betel, havia um forte sentimento pan-israelita de unidade entre os dois reinos e as suas populações, que estava em alta em Judá no século VII a.C. Tal sentimento foi a base para a formação do projeto josiânico de conquista territorial. Por mais que Josias não tenha conseguido se expandir para todo o território antes pertencente a Israel, esse era o seu desejo, e o texto bíblico demonstra isso de forma muito direta.

O arqueólogo israelense Nadav Na'aman (1991) também é uma voz ativa no debate referente à extensão da dominação josiânica sobre o antigo território de Israel. Para ele, alguns estudiosos, baseados no texto de 2 Reis 23, 19-20, argumentam que Josias conquistou o território no entorno de Samaria. Mas Na'aman (1991, p. 42) argumenta que “parece, no entanto, que os versículos 19-20 [...] são uma expansão posterior, escrita por um autor que editou a descrição da destruição do altar em Betel (versículos 16-17a)”. Apesar disso, a memória da conquista josiânica da região montanhosa de Samaria pode ter fundamentos

de Jerusalém” (ALSTOLA, 2020, p. 12). Isso mostra a centralidade que a região de Benjamin assumiu no Reino de Judá nos últimos dias de existência do reino.

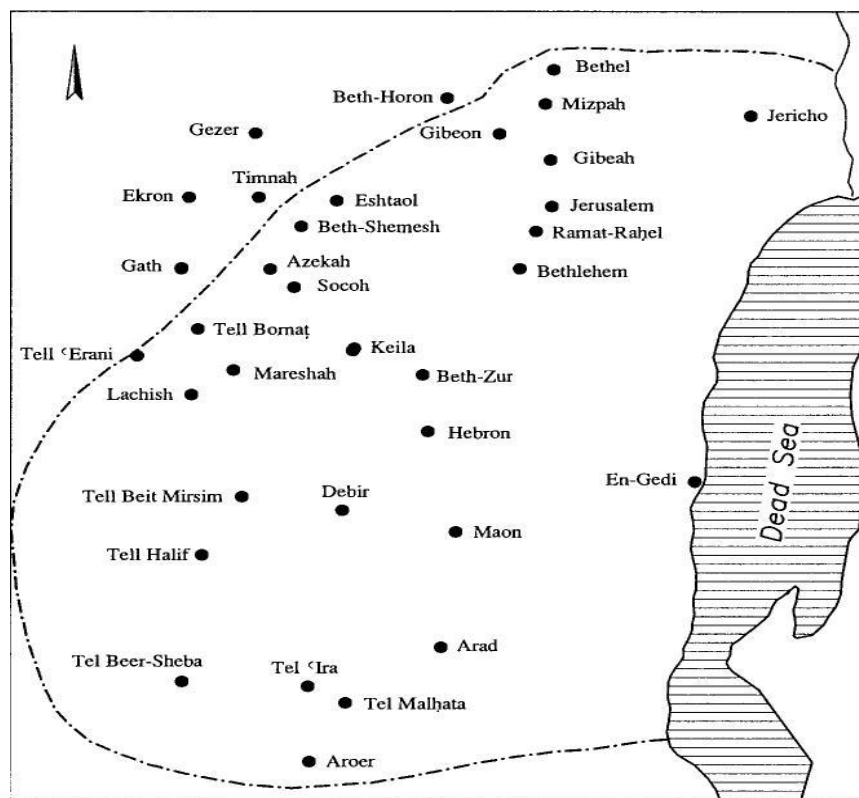
históricos. Arqueologicamente, é possível que Josias tenha tentado se expandir para a colina de Samaria, mas definitivamente não conseguiu ir mais ao norte: “[certamente] sua expansão certamente não ocorreu mais ao norte do que a região montanhosa central, e não há nenhuma base para a hipótese de que a Galiléia ou o Vale de Jezreel também tenham sido incluídos dentro dos limites do seu reino” (NA’AMAN, 1991, p. 44). Sendo assim, para Na’aman (1991), é possível que Judá tenha se expandido para além de Betel, em direção a Samaria, mas não ultrapassou esse limite geográfico.

O arqueólogo Oded Lipschits (2005) tem uma proposta parecida com a de Na’aman, uma vez que, para ele, é provável que Josias tenha conseguido se expandir para a região de Samaria: “É razoável supor que Josias tinha margem de manobra na região montanhosa central, porque o maior interesse do Egito residia na área costeira [...], e a população de Samaria ainda não havia se consolidado dentro de qualquer área permanente” (LIPSCHITS 2005, p. 137). Lipschits (2005) demonstra, ainda, que o relato de 2 Reis 23,15-20 retrata Josias agindo sobre duas áreas distintas: Betel (2 Rs 23, 15-18) e Samaria (2Rs 23,19-20).

Em relação à ação josiânica em Betel, Lipschits (2005) basicamente concorda com toda a historiografia discutida até agora, entendendo como histórica não só a ação josiânica sobre Betel, mas também sua anexação ao reino de Judá por Josias. Isso, por sua vez, faria a fronteira norte do reino ser redefinida: ela deixaria de ser Geba, até então considerada tradicionalmente a fronteira norte de Judá, e passou a ser Betel.

Oded Lipschits (2005, p.138) defende que Josias pode, sim, ter expandido sua reforma para Samaria, destruindo os lugares altos que havia ali. Porém, isso não significou a anexação de Samaria por Judá. Os egípcios não teriam permitido a anexação da região. Desse modo, é provável que a anexação de Josias no Norte tenha se limitado a Betel: “Conseqüentemente, a suposição mais razoável é que durante o governo de Josias a fronteira norte de Judá foi empurrada para o norte a partir da linha Geba-Mizpá e, no máximo, alcançou a linhagem Betel-Ofra” (LIPSCHITS 2005, p. 138) (Figura 3). A proposta de Lipschits é dar como histórica a ação de Josias em Samaria, tal como está no texto bíblico. Todavia, a ação josiânica em Samaria e no seu entorno não seria de anexação, mas apenas de expurgo dos santuários considerados por ele ilegítimos.

Figura 3 – Reino de Judá sob Josias de acordo com Lipschits (2005)



Fonte: LIPSCHITS 2005, p. 145.

Se levarmos em consideração todo o debate arqueológico recuperado até aqui, torna-se razoável supor que Josias conseguiu expandir o Reino de Judá em direção ao antigo território de Israel para além do seu território original, que compreendia a região de Geba ao Norte de Judá e Bersabeia ao Sul (cf. 2 Reis 23). Porém, até onde esse domínio se estendeu é motivo de debate. Enquanto Finkelstein e Silberman (2003) argumentam que ele compreendeu apenas a região de Betel, Na'aman (1991) e Oded Lipschits (2005) aventam a possibilidade de expansão para as colinas de Samaria. O que parece seguro de se afirmar é que Josias conseguiu fazer uma expansão para a região norte no projeto de ampliação da sua reforma religiosa e política.

Ainda que as conquistas territoriais judaítas nesse contexto tenham sido limitadas, elas serviram para fomentar ainda mais a ideologia pan-israelita presente no Reino de Judá desde o século VIII a.C. Josias e seus partidários queriam construir um cenário no qual israelitas e judaítas, assim como os territórios de Israel e Judá, estivessem unidos, tal como teria ocorrido nos dias de Davi e Salomão: “Da 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” (CARMO, 2023, p. 131). Josias seria o rei ideal, dada a sua fidelidade aos projetos de Iahweh para essa reconstrução e para a construção de uma nova história. Como veremos a seguir, o processo iniciado com a ideologia pan-israelita chegou ao auge quando

Judá, já no período josiânico, começou a se chamar de e a se considerar Israel, com o objetivo de enfatizar ainda mais essa unidade.

4.5 JUDÁ COMO ISRAEL

O processo de assimilação da ideologia pan-israelita em Judá no século VII a.C. pode ser percebido a partir de variados pontos de vista. O primeiro, sobre o qual já refletimos, baseia-se na criação do mito do Reino Unido de Israel e Judá, atribuído aos dias de Davi e Salomão, e na construção da imagem de Josias como um “novo Davi”, a quem caberia reclamar esse direito histórico. O segundo, também já debatido, diz respeito à tentativa de Judá de conquistar alguns territórios anteriormente pertencentes ao Reino de Israel⁷⁶. Agora veremos que Judá tentou, nos dias de Josias, reclamar também a “memória” de Israel, na medida que passou a considerar a si mesmo Israel (cf. KAEFER, 2020): “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” (CARMO, 2023, p. 134).

A assimilação do nome “Israel” por Judá não tinha como intuito apenas salientar a unidade entre israelitas e judaítas, mas também enfatizar que, com Josias, Judá seria aquilo que o Reino de Israel tinha sido no passado, isto é, um reino de destaque no Levante. O “Israel josiânico” seria, nesse sentido, tão ou mais próspero que o antigo Reino de Israel. Além disso, contaria com um rei que andava de acordo com Iahweh, diferente de todos os reis anteriores, que foram avaliados negativamente.

⁷⁶ Uma das maneiras de compreender os motivos que levaram Judá a adotar o nome “Israel” depois do ocaso em 722 a.C. gira em torno da questão a seguir. Como já refletimos ao longo da presente dissertação, Judá foi vassalo de Israel por duas vezes: primeiro, com o omridas, e depois, com Joás e Jeroboão II. Ou seja, de certa forma, Judá fazia parte de Israel nesses momentos. Além disso, uma princesa israelita, Atalia, governou em Judá, o que reforçou ali as características israelitas. Dado isso, pode ser que, antes de 722 a.C., o Reino de Judá já se considerasse Israel, e uma pista disso pode estar em Isaías 8,14: : רְאוּשָׁלַם: וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וְלֶאֱבֹן נֶגֶף וְלִצְוָר מְכֻשׁוּל לְשָׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפַח וּלְמוֹקֵשׁ לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם: (“E ele será de santuário, e de pedra de tropeço e de rocha de escândalo para duas casas de Israel, de armadilha e de cilada para [os que estão] habitando Jerusalém”). Isaías é um profeta de Judá, e ao empregar o termo “duas casas de Israel”, é possível que estivesse se referindo a Judá como uma das casas que compunham Israel, fomentando, assim, o argumento da possível consideração de Judá como parte de Israel: “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” (FLEMING, 2012, p. 80).

Com o intuito de oferecer um aprofundamento dessas questões, bem como visando a apontar caminhos para a compreensão dos motivos que levaram Judá a adotar o nome Israel no século VII a.C., o arqueólogo Nadav Na’aman (2010) compara o processo de apropriação nominal e cultural de Israel por parte de Judá ao que ocorreu na Mesopotâmia entre a Babilônia e a Assíria. Enquanto Babilônia e Israel foram reinos hegemônicos, Judá e Assíria ganharam força quando os primeiros estavam enfraquecidos ou não mais existiam. Todavia, como os novos reinos se estabeleceram em regiões próximas às dos antigos, acabaram por se considerar os legítimos herdeiros dos grandes reinos do passado, com a promessa de continuar seu legado:

A discussão sobre as semelhanças e diferenças entre os dois reinos sofre de uma notável ausência de documentos contemporâneos, dependendo dos atributos dos estados que podem ser rastreados pelo registro arqueológico. Essa é uma limitação séria ao tentar traçar analogias entre a Mesopotâmia – onde a relação entre a Babilônia e a Assíria foi estabelecida principalmente com base em textos – e a entre Israel e Judá, onde ela foi inferida principalmente a partir de evidências arqueológicas. Ainda assim, com toda a cautela, afirmo que a relação político-cultural entre os Reinos de Judá e Israel pode ser comparada àquela entre a Assíria e a Babilônia. Tal como a Babilônia, Israel era o território onde muitos elementos de estado, de culto e cultura emergiram inicialmente. Na Mesopotâmia, a Assíria ascendeu e se tornou o poder dominante, usando sua supremacia militar para obter controle sobre a herança cültica e cultural da antiga Mesopotâmia; já na Palestina, após a anexação de Israel pela Assíria, seu patrimônio foi deixado em um vácuo, e Judá tentou absorvê-lo e ser considerado o “genuíno” Israel. A tese sugerida aqui é a de que a adoção da identidade israelita pelos escribas e pela elite judaíta foi motivada pelo desejo de assumir o patrimônio vácuo de grande prestígio do Reino do Norte, assim como a Assíria tentou tomar posse da herança altamente prestigiada da antiga Mesopotâmia (NA’AMAN, 2010, p. 17)⁷⁷.

⁷⁷ “The discussion about the similarities and differences between the two kingdoms suffers from a notable lack of contemporary documents, and relies instead on the attributes of states that may be traced in the archaeological record. This is a serious hindrance when trying to draw analogies between Mesopotamia — where the relationship between Babylonia and Assyria were established mainly on the basis of texts — and that of Israel and Judah, where it was inferred mainly from the archaeological evidence. Nevertheless, with all due caution, I submit that the political-cultural relationship between the Kingdoms of Judah and Israel may be compared with that between Assyria and Babylonia. Like Babylonia, Israel was the territory where many statehood, cultic and cultural elements first emerged. In Mesopotamia, Assyria rose to become the dominant power and used its military supremacy to gain control over the cultic and culture heritage of ancient Mesopotamia; while in Palestine, following the annexation of Israel by Assyria, its patrimony was left vacant and Judah tried to absorb it and be considered the “genuine” Israel. The thesis suggested here is that the adoption of the Israelite identity by the Judahite scribes and elite was motivated by the desire to take over the highly prestigious vacant heritage of the Northern Kingdom, just as Assyria had sought to take possession of the highly prestigious heritage of ancient Mesopotamia”.

Tendo essa análise em mente, podemos compreender que em Judá havia uma memória referente à grandeza do Reino de Israel, sobretudo durante a dinastia omrida e o reinado de Jeroboão II. Judá queria se valer disso, daí sua tentativa de assumir o nome “Israel”. Graças a tal processo, houve o surgimento da diferenciação entre o Israel “bíblico” e o Israel “histórico”. O Israel “histórico” foi o reino de Israel que existiu entre os séculos X e VIII a.C. Esse reino foi um dos mais importantes da Antiguidade Levantina, visto que gozou de um período de grande prosperidade. Já 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)” (CARMO, 2023, p. 135).

Com essas questões elucidadas, podemos agora compreender o motivo de os textos deuteronomistas, produzidos no século VII a.C., serem tão enfáticos ao usar o termo “Israel” para se referir não apenas a Israel em si, mas também a Judá. Ou seja, diferentemente do que é apresentado pela Bíblia Hebraica, segundo a qual faria sentido compreender Judá como Israel, na medida que os dois reinos teriam formado uma unidade anteriormente, vemos que a caracterização de Judá como Israel é muito tardia, datando do período josiânico, que foi quando o termo “Israel” efetivamente ganhou um novo sentido de agregação entre israelitas e judaítas (cf. FLEMING, 2012, p. 79). Ademais, o nome “Israel” nos dias de Josias não estava condicionado apenas ao âmbito ideológico e político, mas também o estava ao religioso: “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).

O pan-israelismo em Judá promoveu mais que apenas um processo de assimilação populacional e territorial entre israelitas e judaítas: foi uma assimilação tão profunda que até mesmo o nome “Israel” foi incorporado, num processo denominado por Wolfgang Schütte (2012) “israelização de Judá”. É um processo digno de nota, pois, mesmo tendo sido construído em Judá pelos partidários de Josias, o mito do reino unido escolheu chamar o mítico Reino de Israel e Judá, que teria existido nos dias de Davi e Salomão, de “Israel”. Ainda que a sede do governo fosse em Judá, o reino se chamava Israel, o que demonstra, na prática, a importância dada pelos deuteronomistas a tal assimilação ideológica, que fez com que o Reino Unido de Israel se tornasse histórico, só que em Judá, no século VII a.C.:

De certa forma, o Reino Unido de Israel e Judá existiu historicamente. Porém, em se tratando de Judá, sua existência não se deu 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 (CARMO, 2023, p. 136).

A historicidade da monarquia unida deve ser entendida como a que existiu no reino de Judá durante o período de Josias, uma vez que nesse momento histórico Judá era governado pelo “novo” Davi, contava com uma população formada por judaítas e israelitas e dominava alguns territórios antes parte de Israel. De uma forma ou de outra, o objetivo josiânico de construir o reino unido foi exitoso, mas não nos moldes apresentados pela Bíblia Hebraica, e sim condicionado à realidade do enquadramento histórico vivido por Judá no século VII a.C.

4.6 MORTE DE JOSIAS E FIM DA REFORMA RELIGIOSA

A reforma de Josias tem seu fim em 609, quando morre o piedoso monarca: “Todo o aglomerado de esperanças de renovação nacional, social e religiosa, suscitado pelo movimento reformista deuteronômico, foi totalmente dissipado ante o assédio e à expansão egípcia e neobabilônica” (ALBERTZ, 1999, p. 435). Além de marcar o fim da reforma josiânica, a morte de Josias representou, por um lado, o fim do *intermezzo* de liberdade vivenciado por Judá por ocasião da retirada assíria e do aparente desinteresse egípcio para com as terras altas do Levante e, por outro, o processo de decadência que levou o Reino de Judá a conhecer seu fim em 586 a.C. A morte de Josias marcou o início de uma atuação mais agressiva dos egípcios para com o Reino de Judá, visto que o faraó Necau II passou a intervir de forma mais direta nos assuntos internos do reino. Isso fica claro quando vemos que Necau II tirou Joacaz do trono, levando-o para o Egito, e colocou Joaquim em seu lugar.

De acordo com 2 Reis 23, 29, Josias foi ao encontro do faraó egípcio Necau II, que estava em Meguido, e ali foi morto pelo soberano egípcio:

בְּיָמָיו עָלָה פְּרֻעָה נֹכַח מֶלֶךְ-מִצְרַיִם עַל-מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל-נֹהֵר-פְּרָת וְיַלְדָּה הַמֶּלֶךְ יֵאֱשִׁיָּהּ לִקְרֹאָתוֹ
וַיִּמְיָתָהּ בְּמִגְדוֹ כְּרֹאֲתוֹ אִתּוֹ:

“Em seus dias, subiu [o] faraó Necau, rei do Egito, sobre [o] rei da Assíria, sobre [o] rio Eufrates e foi o rei Josias a seu encontro. Então, fez matar a ele em Meguido conforme seu ver a ele”.

Necau II tinha uma política pró-assíria (cf. DONNER, 2017, p. 417), então desejava que os assírios continuassem a existir como reino, como um estado-tampão entre Egito e Babilônia. Então, mais que pensar na ação de Necau II como uma campanha contra os babilônios, ela deve ser entendida como uma campanha de apoio: “[Necau II] lançou-se em ajuda a Assurbanit II para retomar Harã” (NAKANOSE, 2022, p. 160).

O texto bíblico de 2 Reis 23,29 é muito sucinto, o que dificulta melhor compreensão melhor dos motivos que levaram Josias a Meguido, bem como o porquê de o soberano egípcio decidir matá-lo. Historicamente falando, é plausível supor que a estadia de Necau II no Levante tenha sido opcional, considerando que, um ano antes, Psamético, pai de Necau II, havia morrido. Com isso, o novo soberano egípcio poderia querer renovar os tratados de vassalagem com os pequenos reis levantinos (cf. NA'AMAN, 1991).

O tradicional caminho que os soberanos egípcios tomavam quando desejavam ir para o Norte era a costa do Líbano. Mas Necau II escolheu ir pelo caminho mais longo, justamente para “administrar o juramento de fidelidade a seus vassalos, cujo juramento anterior tinha se tornado inválido com a morte de seu pai” (NA'AMAN, 1991, p. 52). Como dissemos antes, por mais que o Egito não tivesse se interessado muito por Judá, ele nunca deixou de ser um dos seus reinos vassalos, mesmo que em âmbito nominal. Logo, é plausível supor que Josias foi ao encontro de Necau II e ali conheceu o seu fim.

Os pormenores que levaram Necau II a dar fim a vida de Josias não nos são acessíveis, mas podemos conjecturar que a ação josiânica em direção ao Norte tenha desagradado os egípcios, que acharam por bem eliminá-lo:

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; SILBERMAN, 2003, p. 261).

A morte de Josias representou, de igual modo, a morte de seu programa de conquista pan-israelita. Mas a carga ideológica, cultural e religiosa construída durante seu reinado ficou marcada na concepção religiosa deuteronomista, sobretudo o caráter unitário de Iahweh. Ao lermos os textos bíblicos, vemos o quanto o pensamento josiânico está presente e evidente. Nesse sentido, é correto dizer que “o ‘ponto forte’, por assim dizer, do reinado de Josias se deu nos âmbitos ideológico e textual” (CARMO, 2023, p. 136). Ainda que a reforma josiânica não tenha conseguido (re)conquistar os territórios do antigo Reino de Israel em sua integridade, ela criou algo muito mais forte e duradouro: o mito do reino unido, o mito da exemplaridade de Josias e o mito da unicidade de Iahweh. Tais mitos sobrevivem aos séculos, sendo as bases fundantes para o desenvolvimento posterior do judaísmo. Então, por mais que a reforma, no âmbito histórico, tenha morrido com Josias, os pressupostos ideológicos preconizados por ela

permanecem vivos até os dias de hoje, o que se torna evidente com a centralidade que o texto bíblico tem em nossa sociedade contemporânea: “O ponto importante a respeito do reinado e da reforma de Josias é o seu fracasso” (HOBBS, 2020, p. 25).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início da presente dissertação, expusemos que o problema de pesquisa que guiaria o nosso estudo seria buscar compreender a forma como a historiografia deuteronomista construiu a imagem exemplar de Josias e se valeu da ideologia pan-israelita para legitimar as pretensões josiânicas de conquista do território de Israel. A ideologia pan-israelita não era tipicamente judaíta, visto que suas raízes remontam ao Reino de Israel, em particular ao reinado de Jeroboão II (cf. CARMO, 2023). A premissa básica do pan-israelismo era reforçar a união entre os reinos de Israel e Judá, bem como entre as suas populações, e com isso advogar por uma unidade territorial entre ambos. Isso foi usado não só nos dias de Jeroboão II, mas sobretudo nos dias de Josias, que desejava expandir para Israel diante do ocaso assírio. Já a visão ideológica da figura exemplar de Josias é tipicamente judaíta, e o seu intuito foi criar um elo evidente entre Davi e Josias, de modo que o último se constituísse como legítimo herdeiro do primeiro, principalmente no que tange ao suposto domínio sobre Israel.

No primeiro capítulo da dissertação, buscamos entender teoricamente o conceito de pan-israelismo na historiografia especializada na Antiguidade de Israel e Judá, bem como suas possíveis aplicações para a História Antiga dos referidos reinos. Um dos primeiros pontos que devem ser destacados é que a hipótese da ideologia pan-israelita nasce a partir do momento em que a historicidade da Monarquia Unida de Israel e Judá, que teria existido nos dias de Davi e Salomão, mostra-se inverificável histórica e arqueologicamente. Um dos principais motivos para isso é a dificuldade de alocar os textos que narram a monarquia unida – a narrativa da ascensão (1 Samuel 16-2 e Samuel 5) e sucessão de Davi (2 Samuel 9- 20 e 1 Reis 1-2) e do reinado de Salomão (1 Reis 2-11) – no período em que supostamente ela ocorreu, ou seja, no século X a.C. A escrita hebraica só surgiu em Israel e Judá no final do século VIII a.C. (cf. FINKELSTEIN, 2015a), então, para a pesquisa histórica e arqueológica modernas, não seria cabível entender esses textos como fruto de um “iluminismo salomônico” (RAD, 1975, p. 316-317) que teria ocorrido nos dias de Salomão, tal como uma vertente de pesquisa mais antiga propunha.

Outro ponto de questionamento a historicidade da monarquia unida veio com a datação dos achados arqueológicos de Hasor, Meguido e Gezer. Na primeira metade do século passado, diversos pesquisadores, ao escavarem nesses sítios arqueológicos, encontraram construções e, por influência do texto bíblico de 1 Reis 9,15, logo as classificaram como pertencentes ao rei Salomão e à sua atividade construtora em direção ao Norte. Porém, graças à datação com carbono 14, foi possível determinar que essas construções eram, na verdade, do século IX a.C.,

um século depois dos dias de Salomão. Isso colocou em dúvida a extensão do domínio davidita no território de Israel.

Com base nesses questionamentos, a pesquisa histórica e arqueológica recente passou a desconsiderar a hipótese de existência da monarquia unida que compreendia os territórios de Israel e Judá no século X a.C. Mas frente a tal questionamento surgiu uma nova pergunta: se a narrativa da monarquia de Israel e Judá não é histórica, por qual motivo a Bíblia Hebraica é tão enfática em falar sobre esse suposto reino? (cf. CARMO, 2023). Uma possível resposta para tal questão foi o surgimento da hipótese do pan-israelismo, que seria a consciência ideológica de unidade entre os Reinos de Israel e Judá na Antiguidade e teria servido de base para a conquista de Judá por Israel nos dias de Jeroboão II. Ou seja, devemos entender essa ideologia a partir do seu pressuposto político e territorial na Antiguidade de Israel e Judá. Embora tenha surgido originalmente em Israel, ela foi transposta para Judá em 722 a.C., quando refugiados israelitas cruzaram a fronteira buscando chegar a Jerusalém. O objetivo desses grupos era fugir das incursões assírias (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). Nos dias do rei Ezequias, o Reino de Judá se tornou um reino pan-israelita, uma vez que sua população se tornou composta de judaítas e israelitas.

O primeiro capítulo nos trouxe algumas conclusões parciais que serviram para o desenvolvimento posterior da dissertação. A primeira diz respeito ao uso político da ideologia pan-israelita, já que a função primeva de tal ideologia era legitimar a ação de conquista israelita sobre Judá (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 289). Porém, diferente do pan-israelismo que se desenvolveu posteriormente em Judá, o pan-israelismo israelita, por assim dizer, tinha bases históricas sólidas, visto que Judá foi vassalo de Israel durante a dinastia omrida e durante os dias de Joás e Jeroboão II. O âmbito pan-israelita de conquista territorial seria retomado em Judá nos dias de Josias.

Uma segunda questão trazida pelo primeiro capítulo é a demonstração de que, já no século VIII a.C., no reinado de Ezequias, a população judaíta condensava israelitas e judaítas. Ademais, os israelitas que habitavam em Jerusalém tinham altos postos na corte de Judá, o que pode ter influenciado Ezequias a dar a seu filho o nome de Manassés, importante região de Israel. Todavia, nos dias de Ezequias, a união pan-israelita populacional ainda não tinha “evoluído” para um desejo de evolução territorial. Isso só ocorre durante o período josiânico, quando o rei Josias não queria governar apenas israelitas e judaítas internamente, mas também seus territórios.

No segundo capítulo de nossa pesquisa, voltamo-nos especificamente para o reinado de Josias, para sua reforma e para a construção de sua figura como governante exemplar por parte

dos deuteronomistas. O governo de Josias ocorreu em um momento de possibilidades de iniciativa no âmbito interno e externo para o Reino de Judá. Internamente, isso diz respeito à prosperidade que Judá vivia desde os dias de Manassés, que conseguiu estabilizar o reino, fazendo-o prosperar novamente depois da investida de Senaquerib contra Ezequias, seu pai. Externamente, os assírios haviam perdido força, e os novos suseranos do Levante eram os egípcios. Porém, diferentemente do império Assírio, o Egípcio, ao menos a princípio, não interferiu muito no reino de Judá, que nos dias de Josias gozou de certa liberdade.

Aproveitando-se disso, Josias empreendeu uma série de reformas políticas e religiosas em seu reino, as quais tinham como intuito principal o fortalecimento do poder dos daviditas em Judá. A atividade reformista de Josias em Judá é narrada em 1 Reis 23, 4-14. Diversos objetos culturais assírios, que estavam presentes em Jerusalém como símbolo da submissão de Judá para com os soberanos mesopotâmicos, foram retirados por Josias. Com isso, o rei e seus partidários queriam criar um ambiente de exaltação monolátrica à Iahweh, deus da dinastia davídica, e de fortalecimento do Templo de Jerusalém, o santuário real. Por meio do aparato religioso, Josias queria se fortalecer politicamente, em um ambiente que era propício a tal investida. Objetos cúlticos de divindades levantinas, como Baal e Asherá (cf. 2REIS 23,4), também foram retirados do Templo de Jerusalém por Josias, com o intuito de enfatizar o culto monolátrico a Iahweh.

Sendo Iahweh o deus da dinastia e o templo “um santuário real, o lugar central do reino” (RÖMER, 2016a, p. 103), a ênfase na centralidade nesses elementos no campo simbólico e religioso fazia com que o poder e a centralidade da dinastia também aumentassem, de forma diretamente proporcional. Percebemos, então, o quanto o caráter religioso e político deve ser considerado para o pesquisador que se debruça sobre o reinado de Josias na Antiguidade de Judá: “Ora, no Antigo Oriente próximo só artificialmente podemos separar política, religião e economia” (CARDOSO, 1990, p. 10). Por mais que a reforma traga em seu contexto todo um linguajar tipicamente religioso, se a analisarmos de forma mais profunda, percebemos seus contornos políticos evidentes, que não podem ser desconsiderados.

Para fundamentar as ações josiânicas, foi criado um movimento literário denominado historiografia deuteronomista, que visava não só escrever a História de Israel e Judá – não no sentido historiográfico moderno, mas sob a perspectiva antiga, da ação ativa da(s) divindade(s) nos acontecimentos – mas também embasar as ações josiânicas, colocando-as em acordo com os preceitos de Iahweh. A partir disso, criou-se uma imagem exemplar de Josias, que o colocou como o maior rei de Judá depois de Davi. Josias seria tão exemplar que teria conseguido seguir em tudo Davi, seu pai, sem se desviar para a direita ou para a esquerda (cf. 2 REIS 22,2). É

importante notar que, além da avaliação positiva, que acaba se caracterizando como um elogio, presente no texto que narra o início da vida de Josias, o que é típico para os reis de Judá, a ele também é destinado um elogio no final da vida, algo que só ocorre com Josias. É dito que Josias se voltou para Iahweh de todo seu coração, garganta e força (cf. 2REIS 23,25). Isso salienta ainda mais a figura josiânica como exemplar, que teria andado e seguido os caminhos de Davi em sua totalidade, e se voltado para a divindade em todo o seu ser.

A primeira consideração que podemos tirar do segundo capítulo é que Josias soube aproveitar o ocaso assírio e a prosperidade interna deixada por Manassés para consolidar não apenas o Reino de Judá em si, mas também a sua própria dinastia. A reforma josiânica ambicionava banir todos os objetos cultuais que remetiam aos assírios, mas também exaltar a dinastia davídica via o Templo de Jerusalém e Iahweh. A historiografia deuteronomista entra em cena para isso, deixando clara em seus textos a centralidade da dinastia (cf. 2 SAMUEL 7,1-17) e a posição de Iahweh como divindade monolátrica (cf. DEUTERONÔMIO 6,4-5) e de Jerusalém como lugar legítimo de adoração (cf. DEUTERONÔMIO 12,13-14). Tudo isso eram premissas ideológicas básicas de Josias e seus partidários.

A segunda questão a ser destacada é a construção da figura exemplar de Josias, que é patente nos textos deuteronomistas. Todos os reis de Judá, inclusive os que foram positivamente avaliados pelo deuteronomista (Asa, Josafá, Joás e Ezequias), tiveram algo de repreensível. Josias foi o único que não teve nada repreendido pelo deuteronomista, sendo ele elogiado no início e no fim de sua vida política. É como se esses elogios servissem como molduras para a narrativa deuteronomista da vida de Josias, classificada como exemplar em todos os sentidos. Aliás, mais que apenas um rei exemplar, Josias é retratado como um “Novo Davi” (RÖMER, 2008). Dessa maneira, assim como o “patriarca” da dinastia judaíta foi um homem com quem Iahweh estava constantemente (1 SAMUEL 16,18;17,37;18,12.14.28;20,13; 2 SAMUEL 5,1) e que em tudo foi abençoado pela divindade, também Josias foi retratado de modo diferenciado. Assim, de certa forma, podemos conceber que, tal como existe o mito do reino unido, também existe o mito da exemplaridade de Josias, construído pelo deuteronomista para exaltar seu monarca e colocá-lo em uma relação íntima com Iahweh.

O terceiro capítulo se propôs a analisar qual era o objetivo concreto das duas concepções ideológicas refletidas nos capítulos um e dois, isto é, o pan-israelismo e a construção da figura exemplar de Josias, respectivamente. Por meio dessa questão, buscamos responder de forma mais direta à pergunta que deu origem à presente pesquisa. Um dos primeiros pontos que devem ser considerados é que o pan-israelismo e a construção da figura de Josias são faces da mesma moeda, pois almejam fundamentar um mesmo propósito: legitimar as ambições de Josias de

conquistar os territórios outrora pertencentes ao Reino de Israel, para assim (re)construir um Pan-Israel unido, formado por israelitas e judaítas, bem como por seus respectivos territórios, ambos governados a partir de Judá. As duas vertentes ideológicas se complementam na medida que têm o objetivo comum de subsidiar as ações josiânicas, principalmente no que se refere à conquista dos territórios israelitas.

No que tange ao pan-israelismo, nos dias de Josias, essa concepção ideológica seguiu o mesmo fundamento que havia durante o reinado de Jeroboão II, ou seja, serviu como base para a conquista territorial. Agora, contudo, não era mais Israel buscando conquistar e manter Judá, mas sim Judá desejando conquistar os territórios antes parte de Israel. O principal fundamento, no campo ideológico, para tal tentativa de conquista era a ideia de que os israelitas e os judaítas eram um só povo e, por isso, deveriam ser governados juntos. Levando isso em consideração, os deuteronomistas criaram o mito do reino unido, no qual, nos dias de Davi e Salomão, os dois reinos teriam sido um – e agora era chegada a hora da reunificação, pelas mãos de Josias. Sob essa lógica, Josias queria (re)criar em seus dias uma suposta realidade existente no reinado de Davi, que, de acordo com o mito, reinou de Dã até Bersabeia (cf. 2 SAMUEL 24, 5-9).

Como já mencionamos, desde os dias de Ezequias, Judá era um reino pan-israelita, considerando-se que contava com pessoas israelitas e judaítas. Mas no reinado de Josias a união populacional “evoluiu”, por assim dizer, para um desejo de união territorial. Josias não queria apenas governar os israelitas em Judá; queria também dominar os territórios que foram de Israel, e isso parece ser demonstrado em 2 Reis 23,15-20, que narra a investida de Josias sobre a região de Betel. A ação josiânica sobre Betel pode representar não apenas o desejo de anexar territórios setentrionais, mas também o de dismantelar o culto praticado em Betel, que era um santuário concorrente do de Jerusalém.

Sob a construção da figura exemplar de Josias, isso foi importante para “atualizar” o mito do reino unido. Josias, ao ser apresentado como um “novo Davi” pelo deuteronomista, deveria reviver em seu tempo toda a realidade do tempo de Davi, e isso incluía a suposta união de Israel e Judá, bem como de seus territórios. Josias, por sua fidelidade, deveria fazer o caminho inverso do de Salomão, que se afastou de Iahweh (2 REIS 11,9) e por isso perdeu as “tribos” do Norte. Josias, pelo contrário, voltou-se (2 REIS 23,25) para Iahweh e por isso seria um rei apto a reconstruir a realidade de unidade entre israelitas e judaítas perdida por Salomão e Roboão.

Uma passagem que exemplifica bem a função ideológica do pan-israelismo e da figura exemplar de Josias é 2 Samuel 5,1-5. Nessa passagem, os anciãos de Israel vão a Davi, voluntariamente, solicitar que ele reine sobre Israel. Dois são os argumentos apresentados para

legitimar esse reinado: 1 – Davi e os israelitas teriam a mesma carne e os mesmos ossos (cf. 2 SAMUEL 5,1), ou seja, teriam relações de parentesco; 2 – Os anciãos reconheciam a promessa de Iahweh feita a Davi sobre o seu governo diante de Israel (cf. 2 SAMUEL 5,2). No primeiro argumento, vemos o cerne central da ideologia pan-israelita, que prega que israelitas e judaítas são um só povo. No segundo, notamos, via a exaltação da figura de Davi, o deuteronomista coloca na boca dos anciãos de Israel o reconhecimento do reinado dos daviditas sobre eles. Então, sendo Josias o novo Davi, caberia a ele recuperar a realidade de unidade entre os reinos, as suas populações e os seus territórios.

O terceiro capítulo apresenta como hipótese que o pan-israelismo e a figura exemplar de Josias foram as bases através das quais o rei Josias e os seus apoiadores lograram conquistar o antigo território de Israel no período josiânico. O “como” esse processo ocorreu foi que, enquanto o pan-israelismo foi responsável por criar um sentimento de unidade entre israelitas e judaítas, o que culminou na confecção de um passado “inventado”, o mito da exemplaridade de Josias tinha como intuito a atualização desse mito, na medida que, sendo Josias o novo Davi, caberia a ele reaver a realidade mítica, revivendo em seus dias o período davídico a partir da conquista do território israelita e (re)construindo, assim, o Pan-Israel: “Josias tentou recuperar os territórios já israelitas e sonhou em restaurar o reino davídico” (LIVERANI, 2020, p. 555). Portanto, como já dissemos, podemos concluir que o pan-israelismo e o mito da exemplaridade de Josias constituem duas faces da mesma moeda, já que um serve de base para o outro e os objetivos legitimatórios e políticos de ambos são claros. Enquanto o pan-israelismo serviu como base de olhar para o passado, o mito da exemplaridade de Josias serviu como base de olhar para o presente.

É sabido que Josias não conseguiu expandir muito para o Norte, “limitando-se à região de Betel ou, no máximo, até as colinas de Samaria” (CARMO, 2023, p. 131). Além disso, em 609 a.C., Josias foi morto pelo faraó egípcio Necau II, o que deu fim à sua atividade reformista e centralizadora. Ainda assim, os ideais josiânicos permaneceram, sobretudo nas redações deuteronomistas posteriores, que já não tinham o objetivo velado de subsidiar as ações josiânicas, mas partiram de algumas concepções ideológicas desenvolvidas no século VII a.C. para criarem construções simbólicas em seus textos ou aprimorar as antigas. Então, se no âmbito político a ação josiânica foi limitada aos anos de seu governo, no quesito ideológico, as construções josiânicas e deuteronomistas são atemporais, impactando gerações posteriores com suas concepções e visões de mundo e exercendo influência não só sobre o judaísmo, mas também sobre o cristianismo. Essas vertentes de pensamento religioso vão, cada qual a seu

modo, visitar as concepções ideológicas formuladas no período de Josias, dando a elas interpretações e significados renovados e revestindo-os de sacralidade.

Esperamos, com este trabalho, contribuir para a pesquisa referente à Antiguidade de Israel e Judá, auxiliando a desenvolver uma compreensão melhor da construção do mito do Reino Unido de Israel e Judá nos dias de Josias, assim como da sua figura como exemplar pelos deuteronomistas. Como pudemos ver ao longo do texto, esses pontos estão muito presentes nas páginas da Bíblia Hebraica, bem como na religião do antigo Reino de Judá. Buscamos visualizar melhor as raízes de tais construções míticas e ideológicas com o intuito de compreendê-las em seu contexto de produção.

REFERÊNCIAS

- AHARONI, Yoḥanan; FRITZ, Volkmar; LOEW, Almut. **Das Land der Bibel: eine historische Geographie**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- 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.
- ALBERTZ, Rainer. **Secondary Sources Also Deserve to Be Historically Evaluated: The Case of the United Monarchy**. In: GRABBE, Lester L (Ed.). **The Hebrew Bible and History: Critical Readings**. London: T&T Clark, 2018, p. 367-390.
- ALSTOLA, Tero. **Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE**. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2020.
- ALT, Albrecht. 1927. Eine galiHiische Ortsliste in Jos. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 45, n. 1, p. 59-81.
- ALTHANN, Robert. Josiah. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. Volume 3: H- J. New York: Double Day, p. 1015-1018.
- ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Historical Books**. Westmont: InterVarsity Press, 2005.
- BARRUCHO, Luis. Por que a bandeira de Israel em atos pró-Bolsonaro ‘racha’ comunidade judaica. **BBC News Brasil**. [s. l.], 8 mai. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52579809>. Acesso em: 29 out. 2022.
- 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. Monarquia estatal? Uma análise dos impactos do mito da “Monarquia Unida” na historiografia de Israel e Judá. **Caminhando**, v. 26, n. 1, p. 21-24, 2021.
- BIBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- BRIGHT, John. A história de Israel. São Paulo: Paulus, 2014.
- CABRAL, Jimmy Sudário. **Contra toda autoridade e hierarquia: Bíblia, tradição e hermenêutica da libertação na América Latina**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2008.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Antiguidade oriental: política e religião**. São Paulo: Contexto, 1990.

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.** 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.

CAZELLES, Henri. **História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno.** 3ª Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CEOLIN, Nelvi Jorge. **Ouvir e amar a Javé: Dt 6, 4-9: um caminho para a cultura de paz.** 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CROSS, Frank Moore. **Canaanite myth and Hebrew epic: Essays in the history of the religion of Israel.** Harvard: Harvard University Press, 1997.

DAVIES, Philip R. **In Search of ‘Ancient Israel’:** A Study in Biblical Origins. London: Bloomsbury Publishing, 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, p. 391-403.

DE MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **Monte Sião, Extremidade do Safon:** Estudo da influência da mitologia cananéia na Teologia de Sião a partir da análise exegética do Salmo 48. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

DE MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **A Dinastia Omrida:** Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

DE MOURA, Rogério Lima. Levitas e sacerdotes: conflitos e busca do controle no templo na cidade de Jerusalém nos séculos VII/V AEC. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**, n. 28, v. 1, 2014.

DE MOURA, Rogério Lima. **Era Moisés um sacerdote sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés.** 2022. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

DELLAZARI, Romano. **“Devolve-me o júbilo de tua salvação”:** desintegração e recriação da qualidade de vida nos salmos penitenciais. 2004. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004.

DIETRICH, Luiz José; RODRIGUES, Leandro Pletsch. Huldah and the authority of the book of the law. **Brazilian Journal of Development**, v. 7, n. 12, p. 118-582, 2021.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos.** São Leopoldo: Sinodal, 2017.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- FERNANDES, Leonardo Agostini; DA SILVA, Vilson José. Análise de Dt 6, 1-13: o amor ao Senhor e a observância do shemá. **Fronteiras – Revista de Teologia da Unicamp**, v. 5, n. 1, p. 203-226, 2022.
- 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. **O Reino esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015a.
- FINKELSTEIN, Israel. Saul, Benjamin e o surgimento do “Israel bíblico”: uma visão alternativa. **Caminhando**, v. 20, n. 2, p. 23-44, 2015b.
- 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. **Essays on Biblical Historiography: From Jeroboam II to John Hyrcanus I**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- 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; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. Tradução de Tuca Magalhães. 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 & 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.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1988.
- GREENSPOON, Leonard J. (Ed.). **Next Year in Jerusalem: Exile and Return in Jewish History**. West Lafayette: Purdue University Press, 2019.
- HARTOG, François; REVEL, Jacques. Les usages politiques du passé. **Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales**. Paris: Enquête, 2001.
- HOBBS, Travis Raymond. **1 and 2 Kings**. Michigan: Zondervan Academic, 2020.
- HOLLADAY, William. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JANZEN, J. Gerald. On the Most Important Word in the Shema – Deuteronomy VI 4-5. **Vetus Testamentum**, v. 37, n. 3, p. 280-300, 1987.

KAEFER, José Ademar. A Estela de Dã. **Caminhando**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 33-46, 2012.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia como fonte histórica. **VOICES: Theological Journal of EATWOT – Ecumenical Association of Third World Theologians, New Series**, v. 38, v. 3-4, p. 39-51, 2015.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. Volume II. São Paulo: Paulus, 2016.

KAEFER, José Ademar. Quando Judá se torna Israel. **Revista Pistis Praxis**, v. 12, n. 2, p. 391-409, 2020.

KAEFER, José Ademar. A falta de evidências arqueológicas que comprovem o poder da religião institucional em Israel e Judá. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 21, n. 3, p. 103-122, 2021.

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. (Eds.). **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KNAUF, Ernst Axel. From History to Interpretation. *In*: EDELMAN, Diana Vikander (Ed.). **The fabric of history**, 1991, p. 26-64.

KNAUF, Ernst A. The Queens' Story: Bathsheba, Maacah, Athaliah and the 'Historia of Early Kings'. **Lectio Difficilior**, v. 2, n. 1, p. 1-32, 2002.

KOCH, Ido; LIPSCHITS, Oded. The rosette stamped jar handle system and the Kingdom of Judah at the end of the first temple period. **Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (1953-)**, v. 1, n. 1, p. 55-78, 2013.

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) – 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.

LAGES, José Antônio Correa. **As escavações arqueológicas em Jezreel**. [s. l.], 2012. Disponível em: <http://portal.metodista.br/arqueologia/artigos/2014/as-escavacoes-arqueologicas-em-jezreel>. Acesso em: 21/01/2024.

LASINE, Stuart. Manasseh as Villain and Scapegoat. *In*: CLINES, David J. A.; EXUM, J. Cheryl. (Eds.). **The New Literary Criticism and the Hebrew Bible**. Sheffield: JSOT Press, 1993), 163-183.

LEMCHE, Niels Peter. Historical dictionary of ancient Israel. Lanham: Scarecrow Press, 2003.

LIPSCHITS, Oded. The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2005.

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: EDUSP, 2020.

LOWERY, Richard H. **Os Reis Reformadores.** Culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MALAMAT, Abraham. Josiah's Bid for Armageddon. **Journal of the Ancient Near Eastern Society**, v. 5, n. 1, 1973.

MARQUES, Mariosan Sousa. O livro de Josué no cânon e na pesquisa bíblica: a finalidade do livro e sua interpretação. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, v. 3, n. 5, p. 110-129, 2022.

MATOS, Monteiro do. La reforma de Josías y la legitimación de la violencia: consideraciones arqueológico-históricas, exegéticas y hermenéuticas en la perspectiva de género, a partir 2 Re 23, 1-25. **Revista bíblica**, v. 82, n. 1, p. 59-77, 2020.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. **As sagradas de Asherah e YHWH:** narrativa e memória do sacerdócio feminino no templo de Jerusalém. 2022. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

MULLEN, E. Theodore. Narrative history and ethnic boundaries: the deuteronomic historian and the creation of Israelite national identity. Atlanta: Scholars Press, 1993.

NAKANOSE, Shigeyuki. **Uma história para contar.** A páscoa de Josias. São Paulo, SP: Paulinas, 2000.

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. São Paulo: Paulus, 2022, p. 155-217.

NA'AMAN, Nadav. The kingdom of Judah under Josiah. **Tel Aviv**, v. 18, n. 1, p. 3-71, 1991.

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, N. 1, p. 131-168, 2006.

NA'AMAN, Nadav. The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel. **Biblica**, v. 91, n. 1, p. 1-23, 2010.

NOTH, Martin. **Geschichte Israels**. 6. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

RAD, Gerhard von. **Old Testament Theology**. New York: Harper & Row, 1975.

RAMAGEM, Sonia. Jews as perceived by neo-Evangelicals in Brazil. *In*: EFRAIM, Zadoff; BEJARANO, Margalit (Orgs.). **Judaica Latino Americana**. Jerusalem: Universidad Hebraica, 2001.

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. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016a.

RÖMER, Thomas. A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista: Crítica literária e consequências teológicas. *In*: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. **Pentateuco**: Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas/ABIB, 2016b.

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.

SCHNIEDEWIND, William M. **How the Bible became a book**: The textualization of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHRODER, Sílvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do Corpo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.

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, n. 1, p. 52-72, 2012.

SETERS, John van. **Em busca da história**: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. São Paulo: EDUSP, 2008.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus**: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SOGGIN, Juan. A. Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kochba. **Bilbao**: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.

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.

STAVRAKOPOULOU, Francesca. The Biblical Manasseh. *In*: STAVRAKOPOULOU, Francesca. **King Manasseh and Child Sacrifice**: Biblical Distortions of Historical Realities. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

SWEENEY, Marvin A. **King Josiah of Judah**: The Lost Messiah of Israel. Oxford University Press, 2001.

THOMPSON, Thomas L. **Early History of the Israelite People**: From the Written and Archeological Sources. Leiden: Brill, 1992.

TOSELI, Cecilia. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26-32**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

TOSELI, Cecilia. **Entre o fim e a continuidade**: a memória norte-israelita do exílio de Samaria, história, tradição e literatura. 2022. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

TOSELI, Cecilia; KAEFER, José Ademar. Betel e a tradição de Jacó. **Caminhando**, v. 20, n. 2, p. 45-57, 2015.

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, p. 426-464.

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, p.119-138.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.