



INTERÂMBIO

Interações no campo religioso do reino norte de *Yiśrā'ēl* no século IX^o a. C.: a cultura como problema político na Bíblia hebraica (2 Reis 9–10)

Interactions in the religious field of the northern Kingdom of Yiśrā'ēl in the 9th century BC: culture as a political problem in the Hebrew Bible (2 Kings 9–10)

João Batista Ribeiro Santos*

Narrativas de fundação, narrativas de glória e de humilhação alimentam o discurso da lisonja e do medo.
(Paul Ricœur)¹

Resumo: Este ensaio tem como objetivo apresentar aspectos da cultura do reino norte de *Yiśrā'ēl*, em cujo acento nas interações no campo religioso possibilita-nos apreender as conexões materiais operadas pela corte real. A nossa hipótese é de que a religião é o elemento aglutinador das grandezas sociais canaanitas; suas peculiaridades cumprem a tarefa de destacar identidades. Nesse complexo contexto das interações culturais semíticas no século 9^o a. C., os anais da Bíblia hebraica revelam uma crise em torno da política e cultura em *Yiśrā'ēl*.

Palavras-chave: Levante; arqueologia da cultura; Bíblia hebraica; antigo Israel; memória.

* Docente na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre em História Política, com linha de pesquisa em “História Antiga e Medieval”, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Mestre e Doutorando em Ciências da Religião, com linha de pesquisa em “Literatura e religião no mundo bíblico”, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: joao.ribeiro@metodista.br

¹ P. RICŒUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 98.

Abstract: This essay aims to present aspects of the culture of *Yisrā'el*'s northern Kingdom, in whose accent the interactions in the religious field enables us to apprehend the materials connections operated by the Royal Court. Our hypothesis is that religion is the uniting element of social magnitudes Canaanites; its peculiarities fulfill the task of highlighting identities. In this complex context of Semitic cultural interactions in the 9th century BC., the annals of Hebrew Bible reveal a crisis around the politics and culture in *Yisrā'el*.

Keywords: Levant; archaeology of culture; Hebrew Bible; ancient Israel; memory.

Introdução

“A sociedade pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza humana”², sendo normativos seus conteúdos, a realidade passa a ser institucional, mesmo que ocorram mudanças no tempo e no espaço. Entre as propriedades da sociedade, ou seja, do lugar,³ com designações aplicáveis ao ser humano, estão a territorialidade e a distintividade cultural.⁴ Em que pesem as narrativas bíblicas retroprojetando as formações comunitárias ao *Yisrā'el* da época pré-estatal, seguramente apenas o Judaísmo foi fundado por linhagens de parentesco e nas relações normativas de status. Para sua devida compreensão, devem ser abordados os contextos históricos e políticos que levem aos costumes religiosos, conceituando a religião como um dom.

Bem entendido, o lugar não pode ser visto como mero suporte dos costumes e das tradições, pois ele só existe nas *situações vitais, movimentos sociais*, materialidade, sentidos e objeto, controle, usos e símbolos. Nesse plano de fundo social, a cultura afigura-se como “*memória não hereditária da comunidade que se expressa num sistema de normas (restrições e prescrições)*”.⁵ Enquanto documento social, ainda incorpora alguma subversão oral, porém antes que as experiências históricas tornem-se monumentos.

No campo religioso, vale refletir, enquanto Deus é formador e referência dos israelitas, a religião, como prática, é historicamente construída por corporeidades em movimento. Isto diz respeito, no caso de grandezas socioéticas mediterrâneas como *Yisrā'el*, à mobilidade e processos identitários prolongados, cuja diversidade vai ser rejeitada na Antiguidade Clássica (pelo sacerdotado do Segundo Templo, entre a época persa aquemênida tardia e o helenismo).

² E. VIVEIROS DE CASTRO, O conceito de sociedade em antropologia, p. 297.

³ Para fazer a devida distinção entre lugar e local, pois “local” é referência cartográfica que limita a ação; cf. E. F. CHAVEIRO, Corporeidade e lugar: elos da produção da existência.

⁴ Cf. E. VIVEIROS DE CASTRO, O conceito de sociedade em antropologia, p. 298.

⁵ P. A. de S. NOGUEIRA, Religião como texto, p. 21.

Dois pontos deve-se ter em mente quando abordamos o estudo das crenças e culto de qualquer das civilizações da antiga Ásia ocidental. Primeiro, há a diferença entre sistemas religiosos politeístas tradicionais como os do Egito, Mesopotâmia e Hatti, e as crenças monoteístas “reveladas” do judaísmo, islamismo e cristianismo com as quais a maioria de nós está familiarizada. Em contraste com essas “religiões do livro”, que são baseadas em um texto ou textos autoritativos, politeísmos tradicionais não possuem sequer uma legítima (e legitimadora) declaração por escrito de suas crenças, nenhuma “escritura”. Por isso, eles não estão centrados em dogmas cuja aceitação é obrigatória para todos os membros da comunidade. Sob tais condições, heresia é tão impossível quanto a ortodoxia. Isso nos leva diretamente para a segunda consideração: a ausência de preocupação com a crença trouxe consigo a indiferença por parte da sociedade para a vida espiritual do indivíduo. Nos textos cuneiformes do antigo Oriente-Próximo nós não encontramos reflexões autoconscientes sobre experiência religiosa, não encontramos tratados teológicos, autobiografias espirituais, ou materiais devocionais privados.⁶

As representações plurirreligiosas do antigo Oriente-Próximo não permitem referência ao monoteísmo/politeísmo nem numa ideia de horizonte religioso (inacabado, sempre!), nem no dimensionamento dualista do tempo presente; alguma espécie de sectarismo fica condicionada ao acaso de migrações e preservação grupal através das atividades constitutivas das identidades, para conceitos do tempo presente. Mas a *identidade* não é apenas uma realidade da comunidade, não individualiza um povo, pois ela pode ser uma relação instável da *diferença*.⁷

⁶ G. BECKMAN, How religion was done, p. 367 [“Two points should be borne in mind when we approach the study of the beliefs and cult of any of the civilizations of early western Asia. First there is the difference between traditional polytheistic religious systems like those of Egypt, Mesopotamia, and Hatti, and the ‘revealed’ monotheistic faiths of Judaism, Islam, and Christianity with which most of us are familiar. In contrast to these ‘religions of the book’, which are based on an authoritative text or texts, traditional polytheisms possess no single legitimate (and legitimatizing) written statement of their beliefs, no ‘scripture’. Therefore they are not centered on dogmas whose acceptance is obligatory for all members of the community. Under such conditions heresy is as impossible as orthodoxy. This leads us directly to the second consideration: the absence of concern with belief brought with in indifference on the part of society to the spiritual life of the individual. In the cuneiform texts of the Ancient Near East we encounter no self-conscious reflections upon religious experience, no theological treatises, spiritual autobiographies, or private devotional materials.”].

⁷ “Identidade” é um amplo conceito que incorpora categorias como época, sexualidade, classe e gênero, assim como etnicidade; cf. A.B. KNAPP e P. van DOMMELEN, Material connections, p. 4.

Antes, porém, do trabalho de arqueologia da cultura histórica, do acontecimento como problema político retido em percepções proféticas, assumimos um problema objetual frente ao *texto*: os anais de 2 Reis 9–10⁸ apresentam a *mnēmē* de acontecimento repleta de injunções narrativas e, precedente a nós, afinal de contas temos indícios, uma linhagem profética liderada por *'Ēliyyāh* execra a *anamnēsis* dos israelitas do norte no século 9º a. C. – diga-se, a uma lembrança cúltica. Há, contudo, duplo lance de dados narrativo: uma *memória-hábito*, praticada, e uma *memória-lembrança*, crítica,⁹ mas elas não subsistem fora dos contextos.

Construção identitária através da cultura religiosa

Enunciamos, assim, a importância de reconstruir o reino norte de *Yisrā'el* entre objetos e entes antigos e a ele coetâneos, reconhecer a existência de encontros e seus significados, como processo de construção de um lugar novo e de inovações identitárias. Distanciamos-nos das leituras redutoras – que deixam de lado a imaginação, a invenção, a lembrança, a rememoração, os rastros, o hábito, o desenho, a impressão, a semelhança icônica, enfim a *ars memoriae* –, pois nisto consiste o risco de tornar esquecimento o testemunho.

Devido às liberdades e mesmo imposições migratórias, não raro, na época pré-estatal, cada família, cada clã, celebrava seus próprios rituais, tinha seus próprios altares, seus ícones sacros de divindades familiares. Mas as famílias reuniam-se principalmente nos dias de culto sacrificial nas vilas – onde promoviam refeições comunitárias, comprovadamente em *Tel Dān*¹⁰ –, cujos rituais coletivos tinham a finalidade de garantir a prosperidade da comunidade político-religiosa. Todos mantinham seus costumes,¹¹ com importância e condições variadas, sem impor uma padronização local.

A dimensão intersubjetiva das práticas religiosas afluí naturalmente em cada tradição preservada em função da produção da existência. Um *muro de arrimo* que

⁸ A obra adotada para esta referência, mas também para todas as citações bíblicas deste ensaio, é: K. ELLIGER e W. RUDOLPH (Hrsg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Além disso, a tradução e a transliteração das citações bíblicas, assim como a tradução de todas as citações de obras em outro vernáculo, são do próprio autor do ensaio.

⁹ Sobre isso, cf. P. RICCEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, pp. 23-104; M.S. SMITH, *O memorial de Deus*, pp. 79-130.

¹⁰ Apenas à guisa de exemplo, sugerimos a leitura de 1 Samuel 9. Além disso, a obra coletiva em três volumes, *The context of Scripture*, editada por William W. HALLO e K. Lawson YOUNGER JR. (Ed.), apresenta nos volumes 1 e 2 várias inscrições acerca de cultos sacrificiais com refeições comunitárias no Levante; no vol. 1, pp. 300 e 335; no vol. 2, na p. 223 há inscrições aramaicas comprobatórias acerca dos rituais em *Tel Dān*.

¹¹ Para precisar o conceito, referimo-nos a *ēthos*, pois aludimos a “costume, hábito” e não a *ēthos*, “caráter, modo de ser”.

possibilita ao israelita voltar-se contra as culturas e entes autóctones e impingi-los como “estrangeiros”. Esse “senso forte”, no dizer de Jan Assmann,¹² e, de fato, novo, não se exclui por sua capacidade de sobreviver. Descobertas arqueológicas que dizem respeito à cultura material têm testemunhado o predomínio no reino norte de *Yisrā’el* de pequenas imagens taurinas, seguindo o costume mesopotâmico de decorar os templos.¹³

O modo de vida dá-se em lugares sacros, mas cheios de convenções circunstanciais, onde talvez o único sentido unívoco consciente da população esteja em reportar-se a Deus, não em adaptar-se a ele. O ponto decisivo é que, mesmo a cultura dos povos vizinhos sendo conceptualmente “estrangeira”, dada a realidade social de grandezas antagônicas, os fenômenos religiosos continuam tendo origem nas interações culturais. A dissociação entre religião, cultura e poder político, como analisada por Assmann,¹⁴ só acontecerá na época do Segundo Templo.

A nossa hipótese, baseada naquelas *situações vitais* de oposição à *bêt Dāwîd*, apenas mencionadas,¹⁵ de que o israelita é amante da liberdade, proporciona considerar a função social da religião, independente de como a vejamos no tempo presente, pela possibilidade

de que qualquer religião seja parte importante e mesmo essencial do maquinismo social, como o são a moralidade e a lei, parte de um sistema complexo pelo qual os seres humanos são capazes de viver em conjunto numa disposição organizada das relações sociais. Desta perspectiva tratamos não das origens, mas das funções sociais da religião, isto é, a contribuição que ela é capaz de dar para a formação e manutenção de uma ordem social.¹⁶

O que desfaz qualquer tentativa de tratar a fé como premissa, pois a mesma é parte de um todo coerente no qual a religião permanece sendo expressão espiritual e moral; noutras palavras, a crença é resultado, às vezes particular, dos rituais e celebrações, vínculos que unem a população, caracterizando assim seus sentimentos na constituição da sociedade, quais sejam, solidariedade na divisão do trabalho social e na comensalidade, instruções traditivas e continuidade das linhagens de parentesco.

Ora, as vinculações da religião alçam-na ao centro da existência do reino, com quem mantém relação, ainda que a corte tenha suas próprias divindades eletivas. Com relação

¹² *La mémoire culturelle*, p. 179.

¹³ Cf. Jeremias 2.20; Oseias 4.13; 2 Reis 17.9-10 (ELLIGER e RUDOLPH, 1997); P. CLANCIER, *Le monde des temples*, p. 198; E.S. GERSTENBERGER, *Teologias no Antigo Testamento*, pp. 238-239.

¹⁴ *La mémoire culturelle*, pp. 186-188.

¹⁵ Cf. 1 Reis 12.

¹⁶ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Religião e sociedade*, p. 140.

ao campo de interações culturais mais segmentadas,¹⁷ a abordagem sobre o santuário real se concentra na sua importância econômica e nas consequências disso advindas. A significação econômica tem também um aspecto simbólico que não é estranho às religiões do antigo Oriente-Próximo.

O aspecto significativo era a apresentação de dádiva a Deus (Êxodo 23.15; 34.20: “... e não aparecerão perante minhas faces [*pānay*] vazios”). Esse posicionamento testemunha a interação cultural no âmbito templar, onde os fiéis ofertavam parte da sua produção voluntariamente – e, em alguns casos, seus primogênitos –, recebendo como bênção a fertilidade. Destarte, as dádivas sacralizadas são para guardar, não para dar; como herança social, “são o suporte e o signo das relações de dependência, de endividamento e de reconhecimento que os homens mantêm com os seres imaginários”.¹⁸

Decisivo para a esfera divina é a transferência em definitivo da dádiva. Na relação com a divindade, os homens reais desaparecem, buscam-se as origens, a atuação passa a ser da divindade e a dádiva torna-se irrevogável. Em contrário à *mística*, as realidades e identidades excluídas da *dádiva* e da *bênção* – os objetos e sentimentos *profanos* – constituem o fundamento ideológico das relações político-religiosas e de dominação.¹⁹ Quando considerado o santuário real como parte do Estado, apreende-se melhor a *interconectividade* a ele vinculada; destarte, isso não esvazia o sentido da fé e da dádiva.

Sem dúvida, o santuário real tem uma destinação religiosa institucional preservada na sua importância para a sociedade na qual se reconhece Deus nas tradições dos ancestrais – *a priori*, transmissão de herança, *a posteriori*, resistência aos costumes “estrangeiros” –, sobretudo na época da construção da identidade cultural do Judaísmo antigo. O que muda acentuadamente são as relações de submissão, pois o rei tanto poderia apropriar-se do santuário²⁰ quanto das dádivas ou tesouros depositados no palácio e no santuário.²¹ É verdade que desde as fundações monárquicas houve um projeto de unificação demográfico, intrinsecamente baseado na religião como legitimador dos mandos e tratos das classes dirigentes; mas tal projeto – seja no norte, seja no sul – foi um equívoco, equívoco no sentido de fundamento mesmo da relação com a exterioridade, pois deixou ao povo comum a saída das construções relacionais, o vínculo social.

¹⁷ Interessam-nos aqui a utilização e a reutilização de culturas possibilitadas pelos encontros culturais, especialmente no campo de religião; cf. P. BURKE, *O que é história cultural?*, pp. 154-157.

¹⁸ M. GODELIER, *O enigma do dom*, p. 264. Evidentemente, o antropólogo Maurice Godelier refere-se às divindades como “seres imaginários”, não vistos.

¹⁹ Sobre isso, cf. M. GODELIER, *O enigma do dom*, pp. 217-218.

²⁰ Em Amós 7.13 o sacerdote expulsa o profeta com a advertência de que o santuário é propriedade do rei.

²¹ Cf. 2 Reis 12.9-10; 16.8; 18.15.

Na maioria das sociedades do antigo Oriente-Próximo, a unidade de um Estado depende da unidade de sua religião. Nesse sentido, não se inibe a existência de um panteão desde que este seja hierarquizado (cf. Salmos 82; 95.3; 96.4; 97.9; Êxodo 15.11a: “*Quem é igual a ti entre os ’ēlīm, ó Yhwh*”). A prática religiosa acompanha o desenvolvimento apresentado pelos níveis sociais de família e clã, vila, cidade, Estado e



Figura 1. Ba'al de Ugarit, séculos XIV-XII a.C. ; Fonte: Musée du Louvre.

império. O contato com os diversos povos, isto é, línguas, costumes e culturas, religiões, ordem e poderes, sob o império persa aquemênida mostrou-se determinante tanto para o *scriptor* ou epigrafista quanto para o *compiler* – sem a conformidade dos fatos – das fundações *universais* no livro do Gênesis na afixação de uma história dos lugares sacros, retroprojetados, a partir de designações teofóricas das sagas dos patriarcas. Assim, os *'ēlīm* ganham local geográfico: *'Ēl 'elēyôn (Yērûšālam)*,²² *'Ēl bêt-'el (Bêt-'el)*,²³ *'Ēl rō'î* (nas estepes do sul),²⁴ *'Ēl 'ōlām (Bē'er šeba)*,²⁵ *'Ēl bērit (Mamērē'*, atual *Halul*, ao norte de *Hebērôn*),²⁶ *'Ēl šadday (Hebērôn)*.²⁷ Por característico, a busca de resposta para a origem dos vários altares, afora o aturdimiento diante do despotismo cosmopolita persa.

O debate é posto nos termos das divergências dos especialistas, não pelo problema da historicidade da *mnēmē* retroprojetada. Nem a possibilidade de estarmos diante de desenvolvimentos da

religiosidade das famílias restritas é consensual, onde os *'ēlōhīm* são pessoais: *'ēlōhē 'Abērāhām* e *'ēlōhē Nāhōr*,²⁸ o *paḥad* de *Yiṣṣḥāq* (o “Parente de Isaq”),²⁹ o *'ābīr* de

²² Cf. Gênesis 14.18-19,20,22.

²³ Cf. Gênesis 31.13; 35.7.

²⁴ Cf. Gênesis 16.13.

²⁵ Cf. Gênesis 21.33.

²⁶ Cf. Gênesis 13.18; 15.18; 18.1-15.

²⁷ Cf. Gênesis 17.1; 23; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3.

²⁸ Gênesis 31.53.

²⁹ Gênesis 31.42.

Ya'āqōb (o “Forte de Jacó”).³⁰ Para João E. M. Terra,³¹ o “deus dos pais” tem origem entre os campesinos sedentários de sociabilidade politeísta, mas é único, cujos nomes ou cognomes são familiares.

Essa tese do deus unívoco postulada pelo erudito Terra é objetável entre os séculos 9º e 7º a. C.; mais tarde, no período da reconstrução, os conflitos nas comunidades do Judaísmo antigo e a *interconectividade* da *golah* vão depor a favor desta improbabilidade. Lista do século 5º a. C., do templo judaico de Elefantina, no Egito, indica que fazia-se oferendas a *Yhw/Yhh* (= *Yhwh*) junto às deusas *'Anat-Yahu* e *'Anat-Betel*. Baseado nessa descoberta, S. David Sperling procurou demonstrar que “a religião da Bíblia não é necessariamente religião antiga israelita mas uma interpretação tardia”,³² de que, desafortunadamente não dispomos dos textos originais, nem dos *scriptores* e nem dos *compiladores*. Mesmo de certa forma distintivas para uma conjunção, nas descobertas da Idade do Bronze encontramos uma divindade *Yaḥwi-īlum* (“*Yhwh* é/estar/se manifesta”) na cidade-Estado de Mari, e na nossa busca pela emergência do antigo *Yisrā'el* apresentamos recentemente inscrições dos *ššw* – aramitas foragidos, campesinos e pastoralistas do Levante –, grandeza social presente na época do faraó Ramsés II (1279-1213 a. C.), nas listas de topônimos do faraó Amenhotep (1390-1352 a. C.) e na lista de *Tell el-'Amarna*, grafadas de várias formas: *ššw-Yhw3* (“os shasu de *Yhwh*”), *t3 ššw y-h-w3* (“a terra dos nômades de *Yhwh*”) e *ššw šr-r* (“os shasu de *Šē'ir*”).³³

No caso de *Yisrā'el*, pode-se encontrar menção a *Yērubba'al*,³⁴ *Ba'al-Pē'ôr*,³⁵ *Yhwh Šōmērōn* (inscrição encontrada em *Kuntillet 'Ajrud*, estação comercial na região do *Sināy*), “*Yhwh* das montanhas do Sul”,³⁶ *Ba'alē Yēhūdāh*,³⁷ *'Aštārôt*,³⁸ *'El* de *Dān*, a adoração em *Yēhūdāh* ao deus sumério-babilônico *Tammūz*³⁹ e lamentação pelo deus *Hādādē-rimmōn* ou o mestre de Ugarit *Haddu-Ba'alu* etc.⁴⁰ A proibição é imposta com

³⁰ Gênesis 49.24.

³¹ *O Deus dos semitas*, p. 311.

³² S. D. SPERLING, *Monotheism and ancient israelite religion*, pp. 430-431. Para um estudo panorâmico do campo religioso no antigo Oriente-Próximo, sugerimos: G. BECKMAN, *How religion was done*.

³³ J. B. R. SANTOS, *A emergência do antigo Israel*, pp. 35-36.

³⁴ Cf. Juízes 6.32.

³⁵ Cf. Números 25 e Oseias 9.10.

³⁶ Cf. 1Reis 20.23.

³⁷ Cf. 2Samuel 6.2.

³⁸ Cf. Juízes 3.7; 10.6 e 1Samuel 7.4; 31.10.

³⁹ Cf. Ezequiel 8.14.

⁴⁰ Cf. Zacarias 12.11.

a *universalização* de *Yhwh* e no *monoteísmo* normalizador do Judaísmo antigo desenvolvido retroativamente em tradições memoriais.

“Monolatria”	“Monoteísmo”
Deuteronomio 5.6-7: “ <i>Eu sou Yhwh</i> teu Deus, aquele que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. <u>Não terás outros deuses além de mim.</u> ”	Isaías 45.5-7: “ <i>Eu sou Yhwh e não há outro!</i> Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio o mal.”

“Universalismo”
Salmos 82; 95.3; 96.4; 97.9 : “Pois tu, <i>Yhwh</i> , [és] altíssimo sobre toda a terra; <u>tu [és] altíssimo sobre todos os <i>’Ēlōhîm</i>.</u> ”

Trata-se de imposição estrutural da conjuntura religiosa judaica. Antes, porém, encontramos recorrências de ditos e desditos em torno das divindades. *’Ēl* predomina em conjuntos textuais poéticos judaicos, época em que o semitismo, inclusive oriental, influenciou o plano linguístico. Temos, antes, a assimilação de *’Ēl*, como epíteto e *Yhwh*, como um título cosmológico divino, *’Ēl-Yhwh/Yhwh-’Ēl*, ou “Deus faz ser, faz existir”; no Judaísmo e para a *golah*, então para o caso de monoteísmo e proibição de vulgarizar o nome divino, *’Ēl* torna-se nome próprio de Deus, predominante na poética. Em nossa síntese, na esteira de S. David Sperling:⁴¹ *’Ēl*, o cabeça de um panteão do norte da Síria, torna-se totalmente identificado com *Yhwh* de tal forma que sua existência individual era virtualmente desconhecida pelos *scriptores* ou epigrafistas e *compiladores* da Bíblia hebraica.

De uso generalizado e personalizado, *’Ēlōhîm* aparece na Bíblia hebraica como apelativo (“um deus”), como *imagem*, como um ser sobrenatural (um espírito que aparece à pitoniza,⁴² ou um ser não humano⁴³) e até substituindo o nome *Yhwh*, como o faz o Escrito Sacerdotal em Gênesis 1.1 (“*No princípio criou ’Ēlōhîm os céus e a terra*”).

O que fora por nós apostado deverá ser acentuado em uma análise do conflito seminomadismo *versus* sedentarismo e tribalismo *versus* monarquia, ressaltando o fato de que, na monarquia, as inscrições forenses israelitas sobrepueram como *leis divinas* os códigos reais, num contraste com os códigos reais mesopotâmicos.

⁴¹ S.D. SPERLING, *Monotheism and ancient Israelite religion*, p. 431.

⁴² 1 Samuel 28.13.

⁴³ Isaías 8.19.

Em termos históricos, para medirmos os rumos sociais basta acentuar que o *Yisrā'el* estatal é uma grandeza socioetnica que se apresenta na figura do rei e tem sua unidade possibilitada pela adoração a *Yhwh*.⁴⁴ Por outro lado, a centralização do culto – talvez na mesma medida das relações internacionais palacianas através do sistema de matrimônios reais, construções e defesa; isso vale também para *Yēhūdāh*, pois na vida



Figura 2. Altar de Tel Rehov, reino norte de *Yisrā'el*, período do Ferro II. Fonte: The Institute of Archaeology/Hebrew University of Jerusalem.

concreta a confissão a um só Deus não era levada tão a sério – ela estimulou as trocas simbólicas.

As dádivas ofertadas nos templos e santuários, como animais, mel, óleo, frutas e cereais, comidas processadas como farinha, manteiga e queijo, produtos cozidos e assados em fornos, além de objetos preciosos de metais e argila, entre outros,⁴⁵ podiam ser convertidos em prata (a moeda local, *keseṣ*), impulsionando o comércio regional de compra e venda envolvendo as famílias e o santuário real e a revenda por parte dos sacerdotes.⁴⁶ Por conseguinte, a adoção dessas medidas ajudou a integrar *Yisrā'el* definitivamente ao sistema monetário e seus meios de circulação como critério de valor do antigo Oriente-Próximo.⁴⁷

A percepção dos inícios de uma cultura própria em *Yisrā'el* evidencia-se nas lutas de libertação do povo, seja dos filisteus,⁴⁸ seja da *bēt Dāwīd* – revolta contra a escravidão⁴⁹ e contra a alta tributação –

⁴⁴ Aqui apresentamos enunciado divergente de R. KESSLER, *História social do antigo Israel*, p. 117.

⁴⁵ G. BECKMAN, *How religion was done*, pp. 371-372.

⁴⁶ “Para gerar cultos, economia e produção do saber, o santuário era organizado segundo umas estruturas às vezes difíceis de serem reconstruídas”, mas documentadas em *Bāb-ilī* no I milênio a.C.; cf. P. CLANCIER, *Le monde des temples*, p. 438. Por não acompanhar o avanço político-econômico regional, no templo de *Yērúšālam* essas experiências só vão ocorrer a partir do reinado de *Hizēqiyāh* (final do século 8º e no século 7º) e, sistematicamente, no período do Segundo Templo.

⁴⁷ Cf. Deuteronômio 25.13 e Jeremias 32.9-10.

⁴⁸ Cf. 1 Samuel 4.6,9; 13.19; 14.11; 29.3.

⁴⁹ Cf. 1 Reis 5.27-31.

,⁵⁰ constituindo novos líderes inicialmente com menos ônus.⁵¹ É o rei ‘*Omri*’ quem constrói uma capital para *Yisrā’el*,⁵² mudando, assim, de *Tiršāh* para Samaria (*Šōmērôn*). Conta-lhe a favor não ter mapeado o reino em divisões provinciais, apesar de militarizá-lo por regiões.⁵³

As tradições fundantes são mantidas, o reino norte de *Yisrā’el* não se descaracteriza; por exemplo, os dois santuários centrais em *Bêt-’el* e *Dān* são dedicados ao Deus do êxodo.⁵⁴ Nesse sentido, continuam pertinentes ao projeto popular de libertação contra os regimes escravagistas, as tradições do patriarca *Ya’āqōb*.⁵⁵ Talvez o paradoxo esteja no fato de o sacerdócio ganhar autonomia, pois uma política cultural distintiva ganha impulso nos santuários com o culto icônico, à semelhança do comumente praticado. Essa transição entre a autoctonia e o regional, as atividades entre famílias e as conexões culturais, tem seu ápice nesse século 9º a. C., com os santuários e, de forma incontestada, com a fundação da nova capital Samaria, ignorada pela chamada “história deuteronomista”.⁵⁶

Junto às novas formulações sincretistas do javismo no culto oficial da época monárquica – com amplitude considerável em Jerusalém, e mais modestamente em Betel –, as tramas internacionais e a abertura cultural que se produziu com a criação do Estado israelita levaram a um sincretismo diplomático, quer dizer, à introdução de cultos aos deuses dos países vizinhos com que a casa real de Israel mantinha relações políticas.⁵⁷

Fica constatado que as fronteiras culturais extrapolam as realidades por linhagens na medida em que é, para utilizar aqui um postulado de Paulo Nogueira,⁵⁸ “*uma espécie de película que filtra o externo e o elabora, adaptando-o*”. De fato, tomando *Yērūšālam*

⁵⁰ Cf. 1 Reis 11–12.

⁵¹ Cf. 1 Reis 14.17; 15.33; 16.6,8-9,15,17,23.

⁵² Cf. 1 Reis 16.24.

⁵³ Cf. 1 Reis 20.

⁵⁴ Cf. 1 Reis 12.26-33.

⁵⁵ Na **história dos patriarcas, o ciclo de *Ya’āqōb*, em Gênesis *25–35, os lugares citados são todos do Norte: *Bêt-’el*, *Šēkem*, *Pēnū’el*, *Maḥānayīm*, *Sukkôt* e *Gil’ād*; *Ḥarrān*, vinculado a *Lābān*, ao norte da Mesopotâmia é citado três vezes: Gênesis 27.43; 28.10; 29.4, além da narrativa Êxodo-Moisés, tradições dos Juízes etc. (ELLIGER e RUDOLPH, 1997).**

⁵⁶ A *historiografia deuteronomista* resume toda a importância da Samaria, uma engenharia estratégica capaz de controlar tanto o planalto quanto as planícies de *Yizre’e’l* e *Šaron*, num versículo (1Reis 16.24 [ELLIGER e RUDOLPH, 1997]) e interpreta o poderio econômico do reino do Norte na divergência quanto ao aspecto religioso.

⁵⁷ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 274.

⁵⁸ Religião como texto, p. 22.

como exemplo pragmático, mesmo a cidade não participando ativamente das grandes transformações regionais, nunca manteve um culto anicônico; práticas das religiosidades extáticas, mágicas, cosmológicas e deciframentos execrados foram compreendidas e até assumidas – mesmo quando sob protestos – em suas tradições.

Basta ver a livre adoração às divindades representadas por estacas *'Ašērāh* e *Bā'al* junto com *Yhwh* em *Yēřūsālam*;⁵⁹ *'Aštōret* (fenícia e canaanita), *Milkōn* (amonita), *Kēmōš* (moabita), *mēleket haššamayim* ou a deusa assíria “Rainha dos céus”,⁶⁰ *Deber* e *Rešep* ou os deuses de Ugarit “Peste” e “Epidemia”,⁶¹ além do deus sumério-babilônico *Tammūz*,⁶² até a reforma do rei Josias entre os anos 640-609 a. C.;⁶³ há inclusive uma corte ou família astral de *'Ēl* servindo *Yhwh*, *šēbā' haššamayim*,⁶⁴ e, como *bēnē 'ēlōhīm*, felizes com a criação do mundo.⁶⁵

Estelas assírias mostram que entre os séculos 8º e 7º a. C. os reis se referiam a acontecimentos sobrenaturais como forma de entendimento, sendo que “o governante Nabonedo também reivindicava acesso privilegiado aos deuses através de sonhos”.⁶⁶ Para tanto, havia inclusive a divindade *Sîn*, deus acadiano da lua com templo em *'Ūr kašdīm*, celebrada como quem iluminava os céus e o mundo abaixo dos céus, sustentando-o de ponta a ponta. Benjamin R. Foster salienta que as revelações eram comunicadas em corpos de doutrinas ou política contendo comentários sobre projetos reais. Esse quadro politeísta da religião assíria leva S. David Sperling⁶⁷ a contestar Simo Parpola, quando este afirma que “era uma noção de unificação monoteística” e não uma prática.

No norte, a facilidade em dialogar com povos vizinhos deveu-se à estabilidade política operada pelo rei *'Omrî*, cuja dinastia de cerca de quarenta anos é composta por quatro reis. Anais assírios, como o de Qarqar (853 a. C.), mencionam em suas inscrições semíticas os grandes reis *'Omrî* (885-874 a. C.) e *'Aḥ'āb* (874-853 a. C.), e o “Obelisco Negro” (841 a. C.) menciona o humilhante pacto de *Yēhû'* (841-814 a. C.) com *Šulmānu-ašaridu*.⁶⁸

Em particular na Samaria persistem a pluralidade e o sincretismo da fé na divindade, resumido nas narrações bíblicas entre o Deus popular *Yhwh* e o deus do

⁵⁹ Cf. 2 Reis 17.16; 21.7.

⁶⁰ Cf. Jeremias 7.18; 44.19.

⁶¹ Cf. Habacuc 3.5.

⁶² Cf. Ezequiel 8.14.

⁶³ Cf. 1 Reis 11.5,7,33 e 2 Reis 23.13.

⁶⁴ Cf. 1 Reis 22.19.

⁶⁵ Cf. Jó 38.6-7.

⁶⁶ B. R. FOSTER, *Transmission of knowledge*, p. 262.

⁶⁷ *Monotheism and ancient Israelite religion*, p. 433.

⁶⁸ Cf. J. B. R. SANTOS, *A proskynesis do rei israelita Yēhû ao rei assírio Šulmānu-ašaridu no “Obelisco Negro”*.

palácio, *Ba'al*, cujos agentes são as pessoas comuns, e os *sarísím*, os donos do poder ligados ao palácio, guardadas suas fronteiras sociais. De forma oficial, havia um dualismo religioso coexistindo no culto a *Yhwh* com o culto a *Ba'al*. Na verdade, havia uma dezena de divindades. Com o maioral deus canaanita⁶⁹ *'Ēl*, havia o seu filho, o jovem deus da fertilidade *Ba'al*, que tinha um templo no *har Karēmel* (montanha do Carmelo) e outro muito concorrido, construído por *'Aḥ'āb*, na capital Samaria,⁷⁰ as divindades femininas *'Aštōret* e *Ašerah*, o deus tírio Milqart e o deus *Kēmōš*; *Yhwh* tinha o santuário real em *Bêt-'ēl*⁷¹ e outros, em *Šhīlōh*, *Gilgāl* e *Dān*, com seus próprios sacerdotes, profetas e rituais icônicos assim como nas *bāmôt*.

As polêmicas javistas insistem em elementos “imorais” no culto de *Ba'al* e *Astarte*, culto ligado ao problema da fertilidade (da terra, do gado, dos homens) e, que, portanto, se realizava desde o período do Bronze, mediante cerimônias de fundo sexual e com uso de bebidas inebriantes. Dada as polêmicas, deve-se julgar que o culto de *Yahweh* era alheio a esses procedimentos culturais, ou seja, era de tipo diferente.⁷²

Sem abstrair das peculiaridades locais pesquisadas por Mario Liverani, seria possível em parte objetar Rainer Albertz⁷³ quando afirma que o reino norte de *Yisrā'el* levou às últimas consequências uma política religiosa com reflexo no reino do Sul, sendo a religião do reino do Norte uma versão “politeísta” do culto a *Yhwh*. Há muitas narrações bíblicas nas quais *Yhwh* aparece como o Deus que fertiliza, manda a chuva, sol, semente, filho etc. “A ampla coincidência de atributos, epítetos e nomes entre *Javé* e *El* faz pensar que *Javé* surgiu como uma atribuição de *El*, que separou o antigo deus quando o culto de Israel se apartou de seu contorno politeísta”.⁷⁴

Antigas tradições israelitas já localizavam o lugar de *Yhwh* geograficamente distante da região chamada na Bíblia hebraica de “terra prometida”, ou seja, na Transjordânia, fora do vale do Jordão: *Sīnay|Šē'īr|Pā'rān*,⁷⁵ *Šē'īr|Ēdôm*,⁷⁶ *Tēmān|Pā'rān*,⁷⁷ *Sīnay*.⁷⁸ É

⁶⁹ A partir da Idade do Ferro II, “canaanita” designa um termo étnico; não devemos, no entanto, desconsiderar na leitura da Bíblia hebraica a conotação sociológica e religiosa; em termos de população, uma grandeza social.

⁷⁰ Cf. 1 Reis 16.32 e 2 Reis 10.18-27.

⁷¹ Cf. 1 Reis 12.26-33.

⁷² M. LIVERANI, *Para além da Bíblia*, p. 159.

⁷³ R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 280.

⁷⁴ J.E.M. TERRA, *O Deus dos semitas*, p. 163. Cf. notas 19 e 20.

⁷⁵ Cf. Deuteronômio 33.2.

⁷⁶ Cf. Juízes 5.4.

⁷⁷ Cf. Habacuc 3.3.

⁷⁸ Cf. Salmos 68.8-17.

nas construções da cultura israelita que ocorrem tais incorporações,⁷⁹ para as quais a hermenêutica defronta.

Antes da hermenêutica entre a arqueologia da cultura histórica e a asserção ulterior, gostaríamos de observar brevemente que não é possível opor-se ao fato de a economia ser vista como manifestação benévola de Deus, pois está em jogo a manifestação divina salvífica nas possibilidades de bem-estar. Por isso é que cabe arguir relativamente sobre a visão de mundo dos israelitas à época. Segundo João E.M. Terra, *Yhwh* está

ligado estreitamente à instituição política, isto é, com o reino de Judá-Israel e os eventos da dinastia davídica. Surge também um vasto movimento reacionário, animado pelos **profetas** que reagem para libertar a fé javista de suas limitações, a fim de pôr em evidência as exigências morais do javismo e reforçar o caráter monolátrico, até lograr um monoteísmo digno desse nome.⁸⁰

Essa rápida confluência de interesses e práticas foi forçada pelo contato com os canaanitas, mais desenvolvidos tecnologicamente, e pelo perigo do desaparecimento do javismo; também nisso consiste o fato de grande parte dos conjuntos redacionais da Bíblia hebraica apresentar “*uma linguagem politeísta para falar de Deus*”.⁸¹ O apoio do profeta *’Ēlišā’* aos aramitas de Damasco (*’Ārām-Dammēseq*) é o dado político indiciário. No que diz respeito à religião, o conflito ocorre entre o culto a *Ba’al* samaritano-fenício e o culto a *Yhwh*, representado por antigos davididas.

2 Reis 9 – ^{v.1} E *’Ēlišā’* o profeta, chamou a um dentre os filhos dos profetas e disse a ele: “Cinge teus lombos e pega este frasco de óleo na tua mão e vai [a] *Rāmōt Gil’ād*; ^{v.2} e irás para lá e verás lá *Yēhū’*, filho de *Yēhōšāpāt*, filho de *Nimēšī*, e entrarás e lhe farás levantar do meio dos irmãos dele, e farás ele ir quarto escuro em quarto escuro. ^{v.3} E pegarás o frasco do óleo, e derramarás sobre a cabeça dele, e dirás: ‘Assim disse *Yhwh*: ungi-te para rei sobre *Yisrā’el*. E abrirás a porta, e escaparás e não te demorarás”.

^{v.4} E foi o jovem, o jovem anunciador [para] *Rāmōt Gil’ād*. ^{v.5} E entrou, e eis que os chefes da guarnição que se assentavam; e disse: “Palavra para mim a ti, ó chefe” [*dābār lī ’ēleykā hasšār*]. E disse *Yēhū’*: “A quem dentre todos nós?”. E respondeu: “A ti, ó chefe!”. ^{v.6} E se levantou e foi para a casa, e derramou o

⁷⁹ Por exemplo, Números 23.21-22: “Não olhei injustiça em *Ya’āqōb*, e nem vi infortúnio em *Yisrā’el*; *Yhwh*, o *’Ēlōhīm* dele, [está] com ele, e aclamação de rei [está] nele. *’Ēl* que os fez sair do Egito, como cornos de boi selvagem dele” (ELLIGER e RUDOLPH, 1997). Sobre as memórias da religião israelita, cf. M. S. SMITH, *O memorial de Deus*, pp. 131-179 e 202-226.

⁸⁰ J. E. M. TERRA, *O Deus dos semitas*, p. 295 (ênfase no original).

⁸¹ J. E. M. TERRA, *O Deus dos semitas*, p. 328.

óleo sobre a cabeça dele, e disse a ele: “Assim disse *Yhwh*, *’Ĕlōhēy Yisrā’el*: ‘ungite **para rei** [*lēmēlek*] **ao povo de Yhwh** [*’el-’am Yhwh*], ao lado de *Yisrā’el*”.

v.¹¹ E *Yēhū’* saiu em direção aos escravos do senhores dele, e disse a ele:⁸² “Há paz? Por que **veio este que enlouqueceu** [*bā’-hamēšuggā’ hazzeh*] a ti?”. E respondeu [= *Yēhū’*] a eles: “Vós conheceis o homem e a fala dele”.

v.²⁰ E relatou o que vigiava, dizendo: “Chegou até eles, mas não retornou; e a maneira de conduzir [é] como a maneira de conduzir de *Yēhū’*, filho de *Nimēšī*, pois **com loucura conduz** [*bēšiggā’ōn yinhāg*]”.

v.³⁰ E foi *Yēhū’* para *Yizre’el*. E *’Īzebel* ouviu, e pôs-se com o cosmético preto [nos] olhos dela, e tornou boa [bonita] a cabeça dela, e olhou para baixo através da janela. v.³¹ E *Yēhū’* entrou pelo portão, e disse: “Acaso [teve] paz *Zimēri*, o que matou senhores dele?”. v.³² E ergueu as faces dele em direção à janela, e disse: “Quem comigo? Quem?”. E olharam para baixo para ele dois, três oficiais [*sarīsīm*]. v.³³ E disse: “Fazei-a tombar”. E a fizeram tombar. E foi borrifado do sangue dela a parede e os cavalos, e a atropelou. v.³⁴ E entrou, e comeu e bebeu, e disse: “Verificai agora **a maldita** [*’et-hā’ārūrāh*], a esta, e sepultai a ela, porque filha de rei ela”. v.³⁵ E foram para sepultar a ela, mas não encontraram nela senão o crânio e os pés e as palmas das mãos.

2 Reis 10 – v.⁵ E enviou [o] que [estava] sobre a casa, e [o] que [estava] sobre a cidade, e os anciãos e os tutores a *Yēhū’*, dizendo: “Teus escravos [somos] nós, e tudo que disseres a nós faremos; não faremos reinar homem [*’iš*], o bom em teus olhos faze”. v.⁶ E escreveu [= *Yēhū’*] para eles [uma] missiva segunda vez, dizendo: “Se para mim vós à minha voz vós escutarem, pegai os cabeças dos homens dos [*qēhū’ et-rā’šē anēšē*] filhos dos vossos senhores, e vinde a mim, como o tempo, amanhã, [para] *Yizre’el*. E [pegai] os filhos do rei, setenta homens, os grandes da cidade [*’et-gēdōlē hā’ir*], dentre os honrados deles [*mēgaddēlīm ’ōtām*]”. v.⁷ E aconteceu pois, chegando a missiva para eles, e pegaram os filhos do rei, e **massacraram** [*wayyišhātūm*] setenta homens e puseram as cabeças deles nas cestas, e enviaram a ele [= *Yēhū’*], para *Yizre’el*.

v.¹³ E *Yēhū’* encontrou os irmãos de *’Āhazēyāhū*, rei de *Yēhūdāh*, e disse: “Quem vós?”. E disseram: “Irmãos de *’Āhazēyāhū* nós, e **descemos para a paz** [*wannēred lišēlōm*], os filhos do rei e os filhos da senhora [= *’Īzebel*]”. v.¹⁴ Então disse: “Agarraí-os vivos”. E os agarraram vivos, e **os massacram** [*wayyišhātūm*] sobre a cisterna de *Bêt-’Ēqed*, quarenta e dois homens, e não deixou sobrevivente nenhum dentre eles.

⁸² Aqui, o verbo hebraico está no singular (*wayyō’mer*); como se refere “aos escravos”, pode-se entender no plural: “e disseram a ele”.

^{v.28} E exterminou [*wayyašmēd*] *Yēhū'* o *Ba'al* de *Yisrā'el*. ^{v.29} Somente das transgressões de *Yārābē'am*, filho de *Nēbāt*, que fez transgredir a *Yisrā'el*, não se afastou *Yēhū'* detrás deles, bezerros de ouro [*'egēlē hazzāhāb*], que [estão em] *Bēt-Ēl* e que [estão] em *Dān*. ^{v.30} E disse *Yhwh* a *Yēhū'*: “Por causa do que fizeste bem para fazer o correto em meus olhos, como tudo que [estava] em meu coração fizeste à *bēt 'Aḥ'āb*, filhos de quarta geração se assentarão por ti sobre o trono de *Yisrā'el*”.

Acirra-se a oposição entre a teologia de *Yēřušālam*, templar, estatal e tributária, e a teologia do êxodo, fundadora e, portanto, multiétnica, plurirreligiosa e multicultural. Eis o possível motivo do pleno desenvolvimento do reino norte de *Yisrā'el*: além da tolerância religiosa, o crescimento econômico e a estabilização política fizeram com que *Yisrā'el* resistisse à expansão dos reinos aramitas de Damasco e Hamat (*Hāmāt*), à coalizão dos reinos fenícios de Tiro (*Šūr*) e Sidom (*Ši-du-na*) e à emergência do reino de Moab (*Mô'āb*).

O conflito agravou-se quando as instituições política (a corte, a quem agrega o sacerdotado templar) e religiosa (a profecia), com suas práticas e costumes em desacordo, imiscuem em campos teoricamente alheios. Os profetas estabelecem o debate político. Interpretam a abertura religiosa como um ataque às suas pretensões. É *'Ēlišā'* quem inspira o militar *Yēhū'*; ⁸³ também *'Ēlišā'* articula a invasão síria no reino norte de *Yisrā'el*, inspirando igualmente *Haza'el* (c. 842-800 a. C.), que acabara de perpetrar um golpe de Estado em Damasco, ⁸⁴ mantém contatos em Damasco ⁸⁵ e indícios de apoio ao assédio sofrido por Samaria. ⁸⁶

Acentuamos o dramático envio profético de sucessão real; ⁸⁷ o projeto de governo para o sucessor, ele deverá ser um rei-pastor; ⁸⁸ e sua personalidade e caráter, um louco, assim como é louco o profeta que o ungiu. ⁸⁹ Fica, pois, demonstrado que não há conflito entre os reinos, pois a família do rei de *Yisrā'el* recebe em sua casa a família do rei de *Yēhūdāh* e ambos avaliam o golpe de *Yēhū'* como traição: ⁹⁰ o apoio de *Haza'el*, rei de Damasco, a *Yēhū'* é uma vingança pelo fato de *Yôrām*, rei de *Yisrā'el* da *bēt 'Omri*,

⁸³ Cf. 2 Reis 9.1-10.

⁸⁴ Cf. 2 Reis 8.7-15.

⁸⁵ Cf. 2 Reis 5.

⁸⁶ Cf. 2 Reis 6.31.

⁸⁷ Cf. 2 Reis 9.1-3.

⁸⁸ Cf. 2 Reis 9.6.

⁸⁹ Cf. 2 Reis 9.20; sobre o profeta ser um louco, cf. 2Reis 9.11.

⁹⁰ Cf. 2 Reis 9.21-23; 10.13-14.

não deixá-lo anexar as terras do povo *'ibērîm*.⁹¹ Em adição, a implantação do culto nacional pôde justificar o extermínio dos opositores a tal projeto.

O sucessor da dinastia omrida, *Yēhû'*, instala o javismo, cede extensos territórios para *Haza'el*, humilha-se diante de *Šulmānu-ašaridu* e reduz *Yisrā'ēl* a Estado vassalo de *'Aššūr* (*Aš-šur-ra-a-ū*).⁹² Logo que assumiu o poder, *Yēhû'* operou o exclusivismo religioso baseado numa intolerância que submeteu o reino ao isolamento e, pouco mais de um século depois, finda com a sua destruição, em 722/720 a. C. Esse plano de fundo político, com suas graves consequências, demonstra os tratos políticos, conflitos sociais e as trocas simbólicas envolvendo os israelitas, seus vizinhos e suas divindades. Por conseguinte, nada alheio aos profetas.

A esse respeito, de grande importância é a inexistência nos longos anais de 2 Reis 9–10 das palavras “justiça” (*Šēdāqāh*), “graça” (*Hen*) e “libertação/salvação” (*Yēša'*); e é por intermédio de um outro profeta, no século 8º a. C., que o golpe de Estado será condenado.

Oseias 1.4-5 (*memória-lembrança da sentença de processo divino contra a “loucura” do militar Yēhû'*)

^{v.4} E disse *Yhwh* a ele [= *Hôšē'*]: “Chama o seu nome *Yizre'e'l*, pois, daqui a pouco, eu castigarei, pelos sangues de *Yizre'e'l*, a casa de *Yēhû'* e farei cessar o reino da casa de *Yisrā'ēl*; ^{v.5} e será naquele dia, e eu quebrarei o arco de *Yisrā'ēl* no vale de *Yizre'e'l*”.

Fica claro que naquele período o problema não residia exclusivamente no campo religioso – inexistem atos especificamente religiosos –, mas na oposição às relações políticas entre *Yisrā'ēl* e Fenícia encetadas pela *bēt 'Omri*, no acadiano assírio *Bīt Humriya*. Na análise de Rainer Kessler, “*exceto no caso de Jeú, o momento religioso não desempenha papel algum – e Jeú também só tem sucesso por estar baseado em força militar*”.⁹³ E mesmo a escrituração da força militar contém exagero.

Antigas inscrições semíticas demonstram que a narração bíblica do poderio de destruição de *Yēhû'* apresenta problemas gramaticais: a estela *Tel Dān* descreve os assassinatos da família de *'Aḥ'āb*, atribuídos na Bíblia hebraica a *Yēhû'*, como feitos de *Haza'el*, e a destruição de cidades israelitas possivelmente foi operada por *Ben-Hādad*.⁹⁴ É nesse plano de fundo literário que consistem os problemas gramaticais, pois

⁹¹ Cf. 2 Reis 9.14b-15a.

⁹² Cf. J. B. R. SANTOS, *A proskynesis do rei israelita Yēhû' ao rei assírio Šulmānu-ašaridu no “Obelisco Negro”*.

⁹³ *História social do antigo Israel*, p. 124.

⁹⁴ Sobre isso, cf. P. ABADIE, *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, pp. 188-191; W. W. HALLO e K. L. YOUNGER JR. (Ed.), *The context of Scripture*, vol. 2, pp. 152-163.

anteriormente *'Aḥ'āb* fora apresentado como vassalo de *Ben-Hādad*, mas insubmisso a ele;⁹⁵ no entanto, na estela *Tel Dān* está inscrito o trato entre os dois reis contra o assédio assírio. Philippe Abadie ainda levanta a hipótese de conflito sobre o que apomos, a dificuldade de identificação entre *Ben-Hādad* e *Hādadē'ezer* nos livros dos Reis e as narrações da morte de *'Aḥ'āb* (1 Reis 20.37b, fórmula narrativa para morte violenta; 1 Reis 20.40, fórmula narrativa para morte pacífica).

Há que acrescentar a apresentação, por Israel Finkelstein, de inscrições da estela de *Tel Dān*; dentre elas, a que confirma a anexação dos omridas de terras aramitas reclamadas por *Haza'el* (“o rei de Israel entrou anteriormente na terra de meu pai”)⁹⁶ e a que está em conflito com a atribuição bíblica do extermínio, na qual *Haza'el* vangloria-se do ataque: “[I killed Jeho]ram son of [Ahab] king of Israel, and [I] killed [Ahaz]iahu



Figura 3. A submissão do rei *Yēhū'*, no detalhe do “Obelisco Negro” do rei *Šulmānu-ašaridu*. Fonte: Art Resource.

son of [Jehoram kin]g of the House of David”.⁹⁷

Por sua vez, perspectivamente 2 Reis 9.31 ao tomar *Zimēri* como modelo negativo à causalidade do golpe e extermínio de uma dinastia⁹⁸ projeta em prospectiva o destino de *Yēhū'*. É nesse nível que as camadas literárias da avaliação negativa do reinado de *'Aḥ'āb* influenciaram todo o conjunto redacional sobre o reino norte de *Yiśrā'el*.

É razoável acentuar que as interações culturais são parte do processo de regionalização da economia e dos tratos políticos de suserania amplificados nas alianças matrimoniais. Essas novas perspectivas políticas geraram tensões sociais e religiosas.⁹⁹

⁹⁵ Cf. 1 Reis 20.

⁹⁶ *The forgotten kingdom*, pp. 120 e 122.

⁹⁷ I. FINKELSTEIN, *The forgotten kingdom*, p. 122.

⁹⁸ Cf. 1 Reis 16.8-20 sobre o golpe de Estado de *Zimēri* e o extermínio da *bēt Ba'ēšā'*, dinastia legítima que antecedeu a *bēt 'Omri* [ELLIGER e RUDOLPH, 1997].

⁹⁹ M. LIVERANI, *Para além da Bíblia*, p. 147.

Partidários do culto a *Yhwh*, antes liderados pelo profeta *’Ēliyyāh* e, depois, por *’Ēlišā’*,¹⁰⁰ ambos do norte, apoiaram o golpe do militar *Yēhū’*, num pacto com Damasco. Essa compreensão levou-nos, nessa escavação, à ideologia da ordem judaíta ratificada de algum modo na maldade íntima do golpista, comemorativa do extermínio atribuído a *Yēhū’*, como um culto sacrificial a *Yhwh*, *’ōlāh ’el-Yhwh*: “E disse *Yhwh* a *Yēhū’*: ‘*Por causa do que fizeste bem para fazer o correto em [aos] meus olhos, como tudo que [estava] em meu coração fizeste à bêt ’Aḥ’āb, filhos de quarta geração se assentarão por ti sobre o trono de Yisrā’ēl*’”.¹⁰¹

Conclusão

Como conclusão ao ensaio, justificamos o motivo da abordagem – os anais estão na fronteira do real –, pois as nossas ênfases consideraram o lugar, a sua natureza dada à *interconectividade*, evitando todo desvio anacrônico e na perspectiva das circunstancialidades, no sentido de espaço habitado como Paul Ricœur o aborda: “*seja ele espaço de fixação no qual permanecer, ou espaço de circulação a percorrer, o espaço construído consiste em um sistema de sítios para as interações mais importantes da vida*”.¹⁰² A *interconectividade*, as interações de objetos e entes definem a natureza do lugar e estabelecem relações espaciais envolvendo as culturas,¹⁰³ nas quais, em seus contextos, os entes montam elos temporais que se transformam em trajetórias de vida no lugar: “*Nesse pleito, a existência é mais que a realidade, é também o possível, o sonhado, o inventado*”.¹⁰⁴

A redação dos livros dos Reis e, enfim, da *historiografia deuteronomista*, com seus conteúdos conclusivos entre os séculos 6º e 5º a. C., em que a estética surge numa arte linguística compósita, tem sido o grande tema de pesquisas, num quase cenário de amnésia dos seus contextos. Destarte, em pesquisa recém-publicada, Ann E. Killebrew¹⁰⁵ apresentou objetos descobertos na região da antiga tribo israelita de *Mēnāššeh*, nas proximidades de Samaria: dois artefatos enfeixados, cerca de 1.000 fragmentos de marfim e uma coleção de *ostraca* com mais de 100 inscrições, sendo que 63 estão legíveis. Os artefatos são da Samaria anterior ao domínio do sistema econômico e cultural assírio, “*personificam a prosperidade e o caráter cosmopolita de Israel durante esse período e são o que aludem aos oráculos do 8º século de Amós (cf. Amós 3.5)*”. No mesmo

¹⁰⁰ Em 1 Reis 19.19 fica demonstrado que *’Ēlišā’* é um rico agricultor, mas ele também era líder de uma comunidade profética com sede às margens do Jordão, próximo a Gilgāl (cf. 2 Reis 4.38).

¹⁰¹ Cf. 2 Reis 10.30.

¹⁰² *A memória, a história, o esquecimento*, p. 159.

¹⁰³ Cf. E. MARANDOLA JR., Lugar enquanto circunstancialidade, p. 232.

¹⁰⁴ E. F. CHAVEIRO, Corporeidade e lugar: elos da produção da existência, p. 274-275.

¹⁰⁵ Israel during the Iron Age II Period, p. 738.

local, Killebrew afirma que os marfins são similares aos marfins de estilo fenício descobertos em *Bāb-ilī*.

Essa cultura material – acrescentamos a *mnēmē* literária do profeta *Hōšē'* – confirma a veracidade dos acontecimentos do século 9º. As interações no campo religioso chegam-nos através dos anais de teor judaíta. Em paralelo fica a inexistência de oposição popular incisiva à *bēt 'Omri*, exceto os *sarísím*, grupos integrados e subservientes às relações de poder,¹⁰⁶ pois o país prospera, as culturas integram o reino a um amplo processo de desenvolvimento tecnológico e a dinastia é reconhecida inclusive nos anais da Mesopotâmia. Enquanto o reino sul, *Yěhúdāh/Yěrúšālam*, continua, nessa época, insignificante regionalmente.

Referências bibliográficas

ABADIE, P. *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.

ALBERTZ, R. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 1: De los comienzos hasta el final de la monarquía. Traducción de D. Mínguez. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

ASSMANN, J. *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Traduction de D. Meur. Paris: Éditions Flammarion, 2010.

BECKMAN, G. How religion was done. In: SNELL, D.C. (Ed.). *A companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 366-376.

BURKE, P. *O que é história cultural?*. 2. ed. rev. e ampliada. Tradução de S.G. de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

CHAVEIRO, E.F. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de. (Org.). *Qual o espaço do Lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 249-279.

¹⁰⁶ Cf. 2Reis 10.1-11.

CLANCIER, P. Le monde des temples. In: BORDREUIL, P.; BRIQUEL-CHATONNET, F.; MICHEL, C. (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Éditions Khéops, 2014, pp. 434-438.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FINKELSTEIN, I. *The forgotten kingdom: the archaeology and history of northern Israel*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies, 2013.

FOSTER, B.R. Transmission of knowledge. In: SNELL, D.C. (Ed.). *A companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 261-268.

GERSTENBERGER, E.S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de N. Kilpp. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2007.

GODELIER, M. *O enigma do dom*. Tradução de E. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HALLO, W.W.; YOUNGER JR., K.L. (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 1: Canonical compositions from the biblical world; Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world; Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 1997, 2000, 2002.

KESSLER, R. *História social do antigo Israel*. 2. ed. Tradução de H. Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010.

KILLEBREW, A.E. Israel during the Iron Age II Period. In: STEINER, M.L.; KILLEBREW, A.E. (Ed.). *The Oxford Handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 730-742.

KNAPP, A.B.; DOMMELEN, P. van. Material connections: mobility, materiality and Mediterranean identities. In: DOMMELEN, P. van; KNAPP, A.B. (Org.). *Material*

connections in the ancient Mediterranean: mobility, materiality and identity. London; New York: Routledge, 2010, pp. 1-18.

LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. Tradução de O.S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

MARANDOLA JR., E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de (Org.). *Qual o espaço do lugar?* Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 227-247.

NOGUEIRA, P.A. de S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, P.A. de S. (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 13-30.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Religião e sociedade. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2. ed. Tradução de N.C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 139-160.

RICCEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Tradução de A. François *et alii*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2014.

SANTOS, J.B.R. A *proskynesis* do rei israelita *Yēhû* ao rei assírio *Šulmānu-ašaridu* no “Obelisco Negro”: uma apresentação contextual do relevo. In: *Caminhando*, 19, 2 (2014): 85-99.

SANTOS, J.B.R. *A emergência do antigo Israel: um diálogo entre a história e a arqueologia histórica na busca da identidade étnica da grandeza social “Israel” no Mediterrâneo nos séculos XIV-XIII a.C.* Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013. [http://www.bdt.d.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=6360]

SCHMIDT, W.H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de V. Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SMITH, M.S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. Tradução de L.A.S. Rossi. São Paulo: Paulus, 2006.

SPERLING, S.D. Monotheism and ancient Israelite religion. In: SNELL, D.C. (Ed.). *A companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 430-442.

TERRA, J.E.M. *O Deus dos semitas*. São Paulo: Loyola, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O conceito de sociedade em antropologia. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 295-316.

Recebido: 20/05/2015

Aprovado: 21/07/2016