

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AGUSTINUS SYUKUR

UM DEUS AUTÓCTONE QUE EMERGE JUNTO COM SEU POVO
ANÁLISE ARQUEOLÓGICA E LITERÁRIA DA ORIGEM DE YHWH EM
ISRAEL PRÉ-MONÁRQUICO



SÃO BERNARDO DO CAMPO

2025

AGUSTINUS SYUKUR

UM DEUS AUTÓCTONE QUE EMERGE JUNTO COM SEU POVO
ANÁLISE ARQUEOLÓGICA E LITERÁRIA DA ORIGEM DE YHWH EM
ISRAEL PRÉ-MONÁRQUICO

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Sy89d Syukur, Agustinus

Um Deus autóctone que emerge junto com seu povo: análise arqueológica e literária da origem de YHWH em Israel pré-monárquico / Agustinus Syukur -- São Bernardo do Campo, 2025.

202 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2025.

Orientação de: José Ademar Kaefer.

Coorientação de: Marcelo da Silva Carneiro.

1. Yahweh 2. Israel - História antiga 3. Cultura material 4. Antigo testamento - História I. Título

CDD 296.09

A tese de doutorado intitulada: “UM DEUS AUTÓCTONE QUE EMERGE JUNTO COM SEU POVO: ANÁLISE ARQUEOLÓGICA E LITERÁRIA DA ORIGEM DE YHWH EM ISRAEL PRÉ-MONÁRQUICO”, elaborada por AGUSTINUS SYUKUR, foi apresentada e aprovada em 24 de março de 2025, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Antônio Carlos Frizzo (Titular/ITESP), Prof. Dr. Luiz José Dietrich (Titular/PUC-PR), Profa. Dra. Suely Xavier dos Santos (Titular), Prof. Dr. Valmor da Silva (Titular/PUC-GO).



Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro
Coorientador e Presidente da Banca
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico



Esta pesquisa foi produzida com apoio da CAPES

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e ao coorientador, pela dedicação, competência e confiança.

À Congregação do Verbo Divino e aos meus confrades, pelo apoio e incentivo.

À minha família e parentes, pelo apoio e incentivo.

Ao Centro Bíblico Verbo, pelo apoio.

Aos Professores com carinho.

Aos meus amigos e colegas da sala.

Aos funcionários da Universidade Metodista de São Paulo.

Muito obrigado!

RESUMO

O tema “Um Deus Autóctone que Emerge junto com seu Povo” aborda a origem de YHWH no contexto de Israel pré-monárquico, explorando tanto evidências arqueológicas quanto literárias. A análise sugere que YHWH se desenvolveu como uma divindade autóctone, emergindo em sincronia com as práticas e crenças do povo que o adorava, possivelmente os “Shasu”, mencionados nos registros egípcios do século XIV a.C., conhecidos por sua resistência ao domínio egípcio em Canaã durante o período do Bronze Tardio. Através de uma investigação das fontes arqueológicas, como cultura material e inscrições, bem como de textos bíblicos antigos, esta tese propõe que YHWH tem raízes em cultos locais de “Deus dos pais”, representados pelos terafins, em uma religião doméstica praticada pelas famílias das montanhas do planalto central da Palestina e na região central de Galaad, no norte da Transjordânia. O papel dos terafins e éfodes em vários textos bíblicos revela a prática desse tipo de culto. A possibilidade de YHWH ser um Deus autóctone, em vez de uma importação de culturas vizinhas, implica que sua adoração estava intimamente entrelaçada com a identidade e a história do seu povo. Assim, a análise destaca a importância de se compreender a evolução de YHWH não apenas como uma figura religiosa, mas como um símbolo da própria formação do povo israelita, refletindo suas lutas, vitórias e relação com a terra que habitava. Por fim, a análise sugere que a evolução de YHWH não pode ser dissociada das transformações sociais e políticas que Israel enfrentou ao longo de sua história. À medida que a monarquia se estabeleceu, a figura de YHWH passou a ser instrumentalizada para legitimar o poder dos reis, mas suas raízes permaneceram profundamente ligadas à sua origem em um mundo complexo e muitas vezes hostil.

Palavras-chave: YHWH; Shasu Yhwz; Povo de YHWH; Israel Norte; Cultura Material; Deus Autóctone.

RESÚMEN

El tema «Un Dios autóctono que surge junto con su pueblo» aborda el origen de YHWH en el contexto del Israel premonárquico, explorando tanto las evidencias arqueológicas como las literarias. El análisis sugiere que YHWH se desarrolló como una deidad autóctona, surgiendo en sincronía con las prácticas y creencias del pueblo que lo adoraba, posiblemente los «Shasu», mencionados en registros egipcios del siglo XIV a.C., conocidos por su resistencia al dominio egipcio en Canaán durante el período del Bronce Tardío. Mediante una investigación de fuentes arqueológicas, como cultura material e inscripciones, así como de textos bíblicos antiguos, esta tesis propone que YHWH tiene raíces en cultos locales al «Dios de los padres», representado por los teraphim, en una religión doméstica practicada por familias de las montañas del altiplano central de Palestina y de la región central de Galaad, en el norte de Transjordania. El papel de los terafines y efods en diversos textos bíblicos revela la práctica de este tipo de culto. La posibilidad de que YHWH fuera un Dios autóctono, y no una importación de culturas vecinas, implica que su culto estaba estrechamente entrelazado con la identidad y la historia de su pueblo. Así, el análisis destaca la importancia de entender la evolución de YHWH no sólo como figura religiosa, sino como símbolo de la propia formación del pueblo israelita, reflejo de sus luchas, victorias y relación con la tierra que habitaba. Por último, el análisis sugiere que la evolución de YHWH no puede dissociarse de las transformaciones sociales y políticas que Israel afrontó a lo largo de su historia. A medida que se fue estableciendo la monarquía, la figura de YHWH pasó a instrumentalizarse para legitimar el poder de los reyes, pero sus raíces permanecieron profundamente ligadas a su origen en un mundo complejo y a menudo hostil.

Palabras clave: YHWH; Shasu Yhwz; Pueblo de YHWH; Israel de Norte, Cultura material; Dios Autóctone.

ABSTRACT

The theme 'An Autochthonous God Who Emerges Together with His People' addresses the origin of YHWH in the context of pre-monarchic Israel, exploring both archaeological and literary evidence. The analysis suggests that YHWH developed as an autochthonous deity, emerging in synchrony with the practices and beliefs of the people who worshipped him, possibly the 'Shasu', mentioned in Egyptian records from the 14th century BC, known for their resistance to Egyptian rule in Canaan during the Late Bronze period. Through an investigation of archaeological sources, such as material culture and inscriptions, as well as ancient biblical texts, this thesis proposes that YHWH has roots in local cults of the 'God of the fathers', represented by the teraphim, in a domestic religion practised by families in the mountains of the central highlands of Palestine and in the central Galaad region of northern Transjordan. The role of the teraphim and ephods in various biblical texts reveals the practice of this type of cult. The possibility that YHWH was an autochthonous God, rather than an import from neighbouring cultures, implies that his worship was closely intertwined with the identity and history of his people. Thus, the analysis highlights the importance of understanding the evolution of YHWH not only as a religious figure, but as a symbol of the very formation of the Israelite people, reflecting their struggles, victories and relationship with the land they inhabited. Finally, the analysis suggests that the evolution of YHWH cannot be dissociated from the social and political transformations that Israel faced throughout its history. As the monarchy became established, the figure of YHWH came to be instrumentalised to legitimise the power of kings, but his roots remained deeply connected to his origin in a complex and often hostile world.

Keywords: YHWH; Shasu Yhwz; People of YHWH; Northern Israel, Material Culture; Autochthonous God.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Tabela de comparação da estrutura da narrativa de Jacó e Moisés	40
Figura 2: Mapa de localização de Soleb e Amarah Oeste	68
Figura 3: As colunas do templo de Amon-Rá em Soleb	69
Figura 4: Imagem dos prisioneiros cravados nas colunas em Soleb	70
Figura 5: Mapa de Kuntillet 'Ajrud	76
Figura 6: Desenho do complexo de edificios em Kuntillet 'Ajrud	77
Figura 7: Uma estatueta barbada de Ugarit que se acredita ser de <i>'Ilu</i>	100
Figura 8: Estela de Baal (Ugarit) do sec. XIV a.C.	108
Figura 9: Relevô do deus da tempestade no templo de Aleppo	109
Figura 10: A estela de Mesa reproduzido por Dearman	115
Figura 11: Mapa de alguns lugares mencionados na inscrição de Mesa	117
Figura 12: O território do Israel Norte na época da dinastia Omrida	122
Figura 13: A estela de Mernepta	132
Figura 14: Mapa de subdivisões do Sul do Levante	134

LISTA DE ABREVIATURAS

1.1 Textos Bíblicos

Ab	Abadias	Jz	Juízes
Ag	Ageu	Lm	Lamentações
Am	Amós	Lv	Levítico
1Cr	1 Crônicas	1Mc	1 Macabeus
2Cr	2 Crônicas	2Mc	2 Macabeus
Ct	Cântico dos Cânticos	Ml	Malaquias
Dn	Daniel	Mq	Miquéias
Dt	Deuteronômio	Na	Naum
Ecl	Eclesiastes	Ne	Neemias
Eclo	Eclesiástico	Nm	Números
Esd	Esdras	Os	Oséias
Est	Ester	Pr	Provérbios
Ex	Êxodo	1Rs	1 Reis
Ez	Ezequiel	2Rs	2 Reis
Gn	Gênesis	Rt	Rute
Hab	Habacuc	Sb	Sabedoria
Is	Isaías	Sf	Sofonias
Jl	Joel	Sl	Salmos
Jn	Jonas	1Sm	1 Samuel
Jó	Jó	2Sm	2 Samuel
Jr	Jeremias	Tb	Tobias
Js	Josué	Zc	Zacarias
Jt	Judite		

1.2 Obras de Referências e Jornais

- ANET PRITCHARD, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- ARM Archives royales de Mari.
- ASOR American Schools of Oriental Research.
- AT WISEMAN, D. J. **The Alalakh Tablets**. London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1953.
- BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research Biblica.
- BDB BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clarendon, 1907 (.
- BTHZ Berliner Theologische Zeitschrift.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- CAD OPPENHEIM, A. L., et al. (eds.). **The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago**. 21 vols. (A–Z). Chicago: Oriental Institute, 1956–2011.
- CBA Catholic Biblical Association.
- CBQ Catholic Biblical Quarterly.
- CDME FAULKNER, R. O. (ed.). **A Concise Dictionary of Middle Egyptian**. Oxford: Griffith Institute, 1962.
- CT Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.
- DDD VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. (eds.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden: Brill, 1995.
- EA KNUDTZON, J. A. (ed.). **Die El-Amarna Tafeln**. 2 vols. Leipzig, 1915. Reissued, Aalen, 1964.
- IEJ Israel Exploration Journal.
- JANER Journal of Ancient Near Eastern Religions.
- JANES Journal of Ancient Near Eastern Studies.
- JBL Journal of Biblical Literature.

- JBS Jerusalem Biblical Studies.
- JNES Journal of Near Eastern Studies.
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament.
- JSOTSUP Journal for the Study of the Old Testament Supplementen
- JSS Journal of Semitic Studies.
- KAI DONNER, H.; RÖLLIG, W. **Kanaanäische und aramäische Inschriften.** Wiesbaden: Harrassowitz, 1964–68.
- KAV SCHROEDER, O. **Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts.** Leipzig: Hinrichs, 1920.
- KRI KITCHEN, K. A. **Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical.** 8 vols. Oxford: Blackwell, 1976–90.
- KTU DIETRICH, M.; LORETZ, O.; SANMARTÍN, J. (eds.). **Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit.** Alter Orient und Altes Testament 24. Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976.
- MACU Mosaic of Ancient Cultures Academic Series.
- NEA Near Eastern Archaeology.
- NEASB Near East Archaeological Society Bulletin.
- PBS Publications of the Babylonian Section, University Museum, University of Pennsylvania.
- PEQ Palestine Exploration Quarterly.
- PRU Le Palais royal d’Ugarit.
- RIMA Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods.
- RIMB Royal Inscriptions of Mesopotamia Babylonian Periods.
- RIME Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods.
- SJOT Scandinavian Journal of the Old Testament.
- TA Tel Aviv.
- TLZ Theologische Literaturzeitung.
- UF Ugarit-Forschungen.

- Urk. IV **SETHE, K. (ed.). Urkunden der 18. Dynastie. Urkunden des ägyptischen Altertums 4.** 3 vols. Leipzig: Hinrichs, 1914–84.
- VT Vetus Testamentum.
- VTSup Vetus Testamentum Supplements.
- WVDOG Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft.
- YOS Yale Oriental Series.
- ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 ORIGEM DE YHWH NO SUL? REVISITANDO A HIPÓTESE MADIANO-QUENITA NO RELATO BÍBLICO SOBRE MOISÉS	30
2.1 A História da Hipótese Madiano-Quenita	31
2.2 A pesquisa contemporânea da Hipótese Madiano-Quenita	36
2.3 A origem de YHWH nos relatos bíblicos sobre Moisés e o seu sogro (Ex 2-4 e Ex 18,1-12)	37
2.3.1 Moisés em Ex 2-4 e a questão da origem de YHWH	38
2.3.1.1 A discussão sobre a narrativa da vocação de Moisés em Ex 2-4	38
2.3.1.2 A contestação bíblico-arqueológica da origem extra-palestinense de Israel	44
2.3.2 A relação familiar de Moisés com os madianitas	46
2.3.2.1 As diversas narrativas bíblicas do casamento de Moisés	46
2.3.2.2 A localização geográfica de Madiã	50
2.3.3 O Sacerdote Madianita e a Origem do Culto a YHWH em Ex 18,1-12	51
2.3.4 Os Quenitas e a Questão da Origem de YHWH	56
2.4 Consideração Parcial	59
3 A REFERÊNCIA DA ORIGEM DE YHWH NO SUL NOS POEMAS BÍBLICOS E EXTRA BÍBLICOS	60
3.1. A Origem de YHWH em Poemas “Antigos”: Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3 ..	60
3.2 Textos Egípcios Sobre o Shasu e a Terra de Yhwz	66
3.2.1 A escavação e a localização de Soleb e Amarah Oeste	67
3.2.2 A interpretação da lista topográfica de Soleb e Amarah Oeste e sua relação com a origem de YHWH	70
3.3 YHWH de Temã em Kuntillet 'Ajrud	75
3.3.1 Kuntillet 'Ajrud: localização e sua importância	75
3.3.2 A interpretação da origem de YHWH na inscrição de Kuntillet 'Ajrud	79

3.4 Consideração Parcial	82
4 A BUSCA DE ORIGEM DE YHWH NO NORTE DO LEVANTE	84
4.1 O contexto cultural do Levante na formação religiosa de Israel	85
4.1.1 O contexto cultural de Israel pré-monárquico	87
4.1.2 O contexto religioso politeísta	89
4.2 Fontes extrabíblicas do norte do Levante referentes a YHWH	92
4.2.1 O nome <i>Yw</i> em Ugarit	92
4.2.1.1 Localização, escavação e importantes achados de Ugarit	92
4.2.1.2 A discussão sobre o nome <i>Yw</i>	93
4.2.2 <i>Ya(w)</i> como nome arcaico de YHWH nos documentos epigráficos de Ebla e sua contestação	95
4.2.3 <i>Yawi-il</i> nos textos de Mari	96
4.3 O caráter de YHWH em comparação com El e Baal	98
4.3.1 YHWH e El	99
4.3.2 A relação de YHWH e Baal	103
4.3.2.1 O caráter original de YHWH como Deus da tempestade nos Salmos mais antigos ...	104
4.3.2.2 Breve panorama do culto ao Baal no Levante	107
4.3.2.3 YHWH e Baal em Israel	109
4.4 Consideração parcial	112
5 YHWH, UM DEUS AUTÓCTONE QUE EMERGE JUNTO COM SEU POVO NO ISRAEL NORTE	113
5.1 YHWH na Inscrição de Mesa: função e característica de YHWH de Omridas	114
5.1.1 A Estela de Mesa	114
5.1.2 O contexto da estela de Mesa: a dinastia omrida e a ocupação da Transjórdania	119
5.1.3 YHWH na estela de Mesa: sua função e sua característica na dinastia omrida	123
5.2 O surgimento do antigo Israel e sua relação ou não com YHWH	127
5.2.1 O contexto do surgimento de Israel: a dominação egípcia na Palestina	127
5.2.2 Israel na estela de Mernepta	131
5.2.3 A entidade do início de Israel e formação de tribos	136
5.3 YHWH, Deus de Israel na sua origem	140
5.3.1 A questão do nome de YHWH e <i>Yhwz</i>	140

5.3.2 Povo de Shasu Yhwz	143
5.3.3 “Povo de YHWH” em Jz 5,11 e 13	146
5.3.4 Povo de YHWH em 2Sm 1,12 e sua relação com a entidade política de Saul	152
5.4 YHWH e a tradição de Jacó: o caráter inicial de YHWH antes de Deus coletivo do “povo de YHWH”	153
5.4.1 A religião familiar: uma provável origem de culto a YHWH	155
5.4.2 A tradição de Jacó em Galaad	157
5.4.2.1 O tratado entre Jacó e Labão em Gn 31, 43-54	158
5.4.2.2 A narrativa sobre Jacó-Esaú em Galaad	160
5.4.2.3 O significado do nome de Jacó e sua relação com YHWH	161
5.4.3 Formação geopolítica, cultural e religiosa de Israel	163
5.4.3.1 A conexão de assentamentos no planalto central da Palestina e na região de Galaad da Transjordânia	163
5.4.3.2 A Coalizão de Siquém na época de Amarna	166
5.4.3.3 Galaad e a campanha de Sheshonq I	167
5.4.3.4 A entidade política saulida	168
5.4.3.5 A identidade coletiva de Israel-Jacó	171
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
REFERÊNCIAS	179

1 INTRODUÇÃO

1.1 Introdução ao problema

A formação cultural e religiosa de Israel tem sido influenciada pela cultura e religião do mundo politeísta complexa do Levante. A articulação do monoteísmo de Israel é vista como formulação reformatada do politeísmo israelita antigo. Tal monoteísmo pode ser visto como uma versão de politeísmo entre vários politeísmos na ampla região do Levante durante o período do Bronze Tardio e da Idade do Ferro. No desenvolvimento desta perspectiva monoteísta, os autores da Bíblia reconstituíram a diversidade de suas deidades em um Deus único, YHWH. Consequentemente, YHWH carrega dentro de si muitos tipos diferentes de propriedades, associadas a várias deidades do politeísmo.

O olhar do Antigo Testamento que transmite uma percepção do Antigo Oriente Próximo como pano de fundo para a história do “povo eleito” e a revelação de seu Deus “visto a partir da perspectiva de Jerusalém”, vem sendo questionado. Outras perspectivas foram abertas desde que, no século XX, os sistemas de escrita egípcia e cuneiforme foram decifrados, e as escavações arqueológicas trouxeram à luz um número crescente de testemunhas textuais e materiais. A evolução da arqueologia e filologia do Antigo Oriente Próximo foi acompanhada pela evolução de uma "arqueologia da escritura", isto é, a observação de "camadas" textuais no Antigo Testamento e a reconstrução histórica de sua formação, que se revelou um processo duradouro e complexo (KREBERNIK, 2017, p. 45).

As áreas, nas quais os reinos de Israel e Judá vieram a existir e desapareceram, e onde as origens da religião de YHWH devem ser procuradas, situam-se em uma zona de fronteira entre as esferas culturais do Egito e da Mesopotâmia. A formação cultural e religiosa de Israel tem sido influenciada pela cultura e religião dos seus vizinhos no Levante. As fontes cuneiformes refletem para o Antigo Oriente Próximo, em geral, uma visão de mundo politeísta complexa. Os textos mencionam os nomes de milhares de divindades, ilustram a história, o caráter e os cultos de muitas delas e transmitem mitos que as envolvem. A paisagem religiosa do Antigo Oriente Próximo pode ser subdividida geograficamente, etnicamente e socialmente, mas pelo menos suas subdivisões de áreas específicas não são separadas por fronteiras agudas. As transições e adaptações são bastante comuns (KREBERNIK, 2017, p. 46-47).

Os estudiosos estão cada vez mais convencidos de que para entender a história de Deus na Bíblia é necessário voltar às expressões sobre a divindade no início de Israel. Mark Smith (2006, p.131-179), no seu estudo sobre o monoteísmo e as estruturas da divindade, observa que em Israel, a linguagem sobre Deus era intensivamente metafórica, baseada na experiência humana com a natureza ou com a sociedade (SMITH, 2006, p. 131). Portanto, afirma Smith, “a fim de compreender melhor o monoteísmo bíblico, devemos compreender melhor o politeísmo do antigo Israel, bem como o politeísmo de seus antecedentes culturais, como mostrado nos textosugaríticos do período Bronze Recente e de outras fontes” (SMITH, 2006, p. 133).

De acordo com José Severino Croatto (2004, p. 159-162) os deuses têm um nome, uma figura ou representação e uma função. Segundo Croatto a função é essencial na experiência religiosa, já que tem que ver com a “significação” de cada um deles para o ser humano concreto. A pluralidade de nomes de Deuses com as suas funções específicas corresponde com a pluralidade da experiência concreta do ser humano com o sagrado. Cada um desses Deuses remete à experiência distinta e significativa (CROATTO, 2004, p. 161). “Os Deuses, portanto, são funcionais e correspondem a uma visão do mundo como realidade estruturada. Por isso, o politeísmo é a forma natural e espontânea de expressar a vivência do sagrado. Os Deuses atuam pelo que são, e o que são é manifestado em cada hierofania” (CROATTO, 2004, p. 162). Assim, podemos ver as articulações do monoteísmo de Israel como formulações reformatadas do politeísmo israelita antigo. Ou seja, depois do surgimento da linguagem monoteísta na Bíblia, no séc. VI a.C., havia geralmente algo bem “poli” sobre o monoteísmo: ele carregava em uma deidade muitos tipos diferentes de personalidades, associadas a várias deidades no politeísmo (SMITH, 2006, p.133-134; CROATTO, 2004, p. 162).

As características gerais mais importantes das divindades individuais do Antigo Oriente Próximo podem ser distinguidas a seguir (KREBERNIK, 2017, p. 46-47; CROATTO, 2004, p. 160-162): 1) As divindades representam entidades cósmicas ou culturais e seus poderes. Elas possuem traços característicos e funções correspondentes a essas entidades. 2) Elas são concebidas como pessoas humanas, incluindo o gênero. 3) As divindades não são “personalidades” isoladas, mas interligadas de muitas maneiras diferentes, por exemplo: cosmologia, genealogia, família, cargo e função. 4) A maioria das divindades são organizadas em casais. 5) As divindades têm vínculos locais. As cidades são normalmente associadas a uma divindade principal. 6) Geralmente há uma grande quantidade de Deuses que estão hierarquizados em um panteão. A organização do panteão (como um todo e em suas variedades sociedade paralelas locais e particularmente à realeza) como a forma comum de governo no

Antigo Oriente Próximo. Croatto afirma que as divindades são organizadas segundo o modelo humano, “as sociedades divinas legitimam as humanas” (CROATTO, 2004, p. 160).

Em sua forma final, o Antigo Testamento constitui um conceito oposto ao modelo politeísta do Antigo Oriente Próximo, promulgando um único Deus universal que se revelou a Moisés sob o nome de YHWH (Ex 3,15; 6,2-8). Segundo Krebernik, os textos bíblicos são, entretanto, produtos de um processo mental e textual de longa duração cujos traços podem ser vislumbrados nos próprios textos e em documentos de sua periferia”. Para Krebernik é razoável supor que a figura divina nesse desenvolvimento originalmente compartilhou alguns aspectos com outras deidades do Antigo Oriente Próximo e adotou algumas delas (KREBERNIK, 2017, p. 48).

A questão do início e da origem da adoração do Deus YHWH vai para o coração da autocompreensão israelita-judaica e toca em aspectos essenciais da teologia bíblica. Por um lado, de acordo com a tradição do Antigo Testamento, a revelação histórica inicial de YHWH garante a Israel seu status de povo de Deus (Ex 19; Dt 7). O estabelecimento do papel histórico e literário da figura de Moisés e da narrativa do Êxodo está intimamente relacionado, mas o mesmo acontece com os reis Ezequias e Josias. Por outro lado, a questão do começo e da origem do culto de YHWH converge diretamente com a determinação da essência de YHWH, como é refletido nas diversas teologias da Bíblia Hebraica.

O esclarecimento dos primórdios e origens da adoração de YHWH está inseparavelmente ligado à determinação do perfil de YHWH, e intimamente relacionado a questões sobre a qual tipo de divindade YHWH deveria ser designado, tanto originalmente quanto em suas transformações histórico-religiosas, e como YHWH se encaixa no mundo mais amplo das divindades do Antigo Oriente Próximo. O espectro aqui varia de um Deus da tempestade e trovão a um Deus sol; e em todos esses casos existem afinidades substanciais com o Deus da guerra. Daí Mark S. Smith (2017; 2006) fornece uma visão geral das identificações das manifestações mais antigas de YHWH com Baal, El, Athtar sugeridas na literatura, e as correlaciona com as correspondentes tradições e textos egípcios, ugaríticos e bíblicos. É claro que existem interferências entre classificações teológicas e regionais, e o culto a YHWH como criador universal e senhor da história é um produto do reflexo teológico do período persahelenístico.

Na medida em que a antiga Israel e Judá sempre fizeram parte do mundo antigo do Oriente Próximo e participaram dos desenvolvimentos culturais e religiosos da Mesopotâmia, Ásia Menor, Norte da Síria e Egito, tomando-os e alterando-os ao longo do tempo, surge a questão de como YHWH e o início do culto a YHWH são representados a partir da perspectiva

da história religiosa do Antigo Oriente Próximo. Esta pergunta é perseguida pelo assiriologista Manfred Krebernik (2017) em sua apresentação. Como Smith, ele também considera a região norte da Síria, com seus textos ugaríticos do Bronze Tardio, serem imensamente importantes para a elucidação da história religiosa e linguística sírio-palestinense, e analisa a fonte bíblica, como o Sl 29, a partir da perspectiva dos Estudos do Antigo Oriente.

Os ensaios introdutórios filológico e histórico-religiosos já citam importantes inscrições, como a Estela Moabita de Mesa, na qual, um rei jordaniano oriental menciona YHWH como o Deus do estado de Israel pela primeira vez, ou seja, em meados do século IX. a.C. Assim também as inscrições de Kuntillet 'Ajrud (século VIII a. C.), nas quais não apenas aparece a inscrição “YHWH e (sua) Ashera”, mas também imagens de Deuses / demônios e animais ao lado do nome YHWH. Os egiptólogos Faried Adrom e Matthias Müller (2017), portanto, submetem todos os textos egípcios que foram citados como documentos de apoio ao nome de YHWH a uma revisão crítica. As listas de nomes de lugares egípcios do final da Idade do Bronze (de Amara-oeste e Soleb), que são repetidamente sugeridas como local de culto a YHWH mais antigos na região norte-árabe (Edomita e Madianita), estão sujeitas especialmente a uma meticolosa avaliação filológica e histórico-traditiva.

A contribuição de Henrik Pfeiffer (2017) ilustra novamente a teoria que há algum tempo é conhecida como a hipótese de Berlim, a de que YHWH, como um tipo de Baal-Hadad sírio, não foi importado do Sul para Israel-Palestina, mas em vez disso, tem origem no Norte, portanto, dentro da própria área sírio-palestinense. Aqui os textos já brevemente apontados por Smith, Jz 5, Sl 68, Dt 33 e Hab 3, podem desempenhar um papel especial. As observações de Pfeiffer são contrastadas com duas contribuições que tentam substanciar a derivação clássica do culto a YHWH da área de Edom: por um lado, uma tese de Jörg Jeremias, professor emérito de Antigo Testamento em Marburg, que oferece um esboço histórico exemplar das narrativas de Jacó; por outro lado, uma visão geral orientada para uma história detalhada do esboço de estudo e metodologia de Martin Leuenberger (2017). A polaridade entre o ensaio de Pfeiffer, por um lado, e o de Jeremias (2017) e Leuenberger (2017), por outro, ilustra as questões em aberto que envolvem ambas as teorias e indicações de sinais para futuras pesquisas.

1.2 Definição do problema e dos objetivos da pesquisa

O Antigo Testamento é a única tradição contínua baseada na palavra e na escrita, que vai do antigo Oriente Próximo ao nosso mundo moderno. Ele transmite, no entanto, uma

percepção do antigo Oriente Próximo como pano de fundo para a história do "povo escolhido" e a revelação de seu Deus. Todo o mundo antigo do Oriente Próximo é visto, por assim dizer, da perspectiva de Jerusalém.

Em relação à origem geográfica de YHWH, Römer, no seu livro: “A origem de YHWH: o Deus de Israel e seu nome” (2016) tende a concluir que a primitiva identidade de YHWH era o Deus da tempestade, com características guerreiras do deserto. Partindo dos textos bíblicos (Dt 33,2; Jz,4-5; Sl 68,8-9.18; Hb 3,8) e das inscrições encontradas em Kuntillet 'Ajrud, o autor tende a estear a teoria de que YHWH tem sua origem no sul do Neguev, entre as regiões do Sinai, Seir, Edom, Temã etc. Teria tido, inclusive, uma possível associação com o Deus egípcio Seth, de que teria herdado o status de Deus da guerra.

A polaridade entre o ensaio de Pfeiffer, por um lado, e o de Jeremias (2017) e Leuenberger (2017), por outro, mencionamos acima, ilustra as questões em aberto que envolvem ambas as teorias e indicações de sinais para futuras pesquisas. Em particular, pesquisas futuras devem esclarecer se a mediação do culto a YHWH se não for completamente autóctone, é originária da região (norte-) da Síria ou da região de Edomita, no norte da Arábia.

O objeto de nossa pesquisa é “A origem de YHWH pré-monárquico na formação da identidade religiosa do Israel Norte”. Partimos de um pressuposto de que provavelmente YHWH tornou-se o principal Deus do estado de Israel em meados do século IX a.C., durante o tempo de omridas. A inscrição de Mesa, datada na segunda metade do sec. IX a. C, refere-se a YHWH como a divindade do reino de Israel. Além disso, as inscrições de Kuntillet 'Ajrud do século VIII a.C., supostamente uma fórmula de invocação de bênção, referem-se ao YHWH de Samaria e sua Asherá e YHWH de Temã e sua Asherá. Tais referências geográficas de YHWH podem indicar que Samaria se tornou um local significativo do culto de YHWH já no início do século VIII a.C. sob Jeroboão II. Dali o lugar do culto a YHWH se espalhou para outros territórios, como Temã, na Transjordânia.

A respeito da origem geográfica e o surgimento do culto a YHWH, antes de ser um Deus do Estado, ou no Norte ou no Sul, ainda está em discussão aberta. As questões preliminares a serem perseguidas na nossa pesquisa são: O Deus YHWH é cultuado desde o início da formação do estado de Israel Norte? As pesquisas sobre a religião de Israel Norte mostram que existiram outras divindades cultuadas nesta região ao longo da sua existência, qual a relação de YHWH com esses Deuses? O Deus YHWH surgiu dentro do próprio território de Israel Norte ou esse culto se originou de outro lugar? É possível identificar quando esse culto surge em Israel Norte?

É possível olhar a origem geográfica de YHWH a partir da região norte de Transjordânia? Esse culto a YHWH foi influenciado pela cultura religiosa da Assíria?

O estudo das teorias sobre a origem de YHWH, seja do Sul ou do Norte do Levante (sessões 2 a 4 da nossa tese), mostra que essas teorias são opostas, enfrentam críticas e têm fundamentos limitados e questionáveis. Por isso, nossa tese foca na origem de YHWH dentro do território onde Israel se formou como estado. Este Deus não é importado do extremo Sul ou do Norte do Levante; na verdade, YHWH não é um Deus "estrangeiro", mas surge na própria origem de Israel Norte. Inicialmente, Ele foi provavelmente adorado como "um Deus dos pais" ou "Deus dos antepassados" na religião doméstica da região montanhosa da Palestina Central, onde Israel do Norte se desenvolveu. Alguns pressupostos que podem justificar essa hipótese:

(1) Se a origem de Israel não veio de fora, mas surgiu dentro de Canaã, o Deus YHWH cultuado por esse povo deve surgir a partir da experiência dos cananeus com o sagrado. YHWH não é um Deus estrangeiro, mas “Deus dos pais”. Essa premissa nos leva a pesquisar a relação de YHWH com o “Deus dos Pais”.

(2) O povo de Israel, na sua formação, foi constituído por várias famílias, com suas diversas culturas e experiências com o sagrado, na região montanhosa Gabão-Betel (Finkelstein e outros autores). A ausência da referência de nomes pessoais ou lugares com o elemento teofórico YHWH ou YH nas cartas de Amarna, pode ser indício de que YHWH era desconhecido nas Cidades-Estados na época de Amarna (KREBERNIK, 2017). Ou seja, YHWH, provavelmente, na sua origem, era cultuada pelas famílias da Montanha onde surgiu Israel. O Deus YHWH era provavelmente um dos Deuses cultuados na região, ao lado de outros Deuses, onde surgiu Israel.

(3) O nome YHWH pode ser um desenvolvimento posterior na história religiosa de Israel (Ex 3,14-15). Mesmo que o nome divino YHWH era desconhecido na Palestina central do segundo milênio, pensamos que o precursor ou antecedente do Deus que posteriormente é chamado de YHWH, pode ter sido nominado na região de uma forma um pouco diferente ou sob um nome diferente. Na sua origem esse nome provavelmente tinha uma forma breve “*Yh* ou *Yah*” (FRANCISCO, 2018; PARKE-TAYLOR, 1975; etc).

(4) O processo da formação social de Israel em “clãs” ou “famílias ampliadas” e, posteriormente, em estado, é acompanhado pela construção e reconstrução da imagem ou carácter de Deus conforme as necessidades, preocupações e desafios políticos, econômicos e ideológicos do clã ou do estado. Dentro desse processo YHWH, como Deus principal e parte da identidade nacional, acaba adquirindo outras novas funções como, por exemplo, Deus

libertador do êxodo, Deus guerreiro poderoso que garante a vitória perante as ameaças externas ou na política da expansão territorial, Deus da tempestade e fertilidade para garantir o sustento e descendência, Deus rei que garante a governabilidade e justifica o poder etc. O paralelismo das funções ou caráter de YHWH com outros Deuses de outros lugares como, El, Baal Haddu, Asshur, Marduk, Yammu, Amon Ra etc., não indica que, na nossa opinião, a origem de YHWH vem daqueles lugares onde estes Deuses foram fortemente cultuados. A construção da identidade de YHWH com certas funções e características, que são reflexos do contexto sociocultural do estado, é um processo natural na transformação de YHWH como Deus principal ou patrono nacional de Israel Norte.

1.3 Justificativa do tema escolhido

A etnia israelita representa um problema especial nos estudos bíblicos. Nas décadas passadas, a “escola americana” da tradição de Albright (ALBRIGHT, 1968; cf. CROSS, 1973); a “escola alemã” da tradição de Alt (ALT, 1968)¹ e a “escola sociológica” associada a G. E. Mendenhall (MENDENHALL, 1962, 1973; GOTTWALD, 1979), podiam, apesar de suas diferenças importantes, sugerir um *Sitz im Leben* para o surgimento dos componentes étnicos israelitas. Para a escola americana, os israelitas representavam o forasteiro conquistador que, ao entrar na Palestina, encontrou uma cultura estrangeira que poderia ser vista como etnicamente distinta de Israel. No caso da escola alemã, a popular “hipótese da anfictionia” sugeria um Israel unido que se sobrepunha aos povos vizinhos, mais uma vez um contexto de “alteridade” adequado para o surgimento de sentimentos étnicos. Para Mendenhall e Gottwald, a oposição original colocava os moradores das aldeias contra os residentes das cidades-estado palestinas. Entretanto, os estudos literários do texto hebraico e o trabalho arqueológico na Palestina levantaram problemas consideráveis para a manutenção de todos esses paradigmas.

O nosso interesse pelo tema da origem e o contexto cultural religioso do culto a YHWH surge quando nós pesquisamos, na nossa dissertação do mestrado (SYUKUR, 2019), a tradição de Jacó como tradição fundante de Israel Norte. Percebe-se que a tradição de Jacó, e, também, o culto ao El, origina-se em Galaad, especificamente nas regiões de Mizpa, Maanaim, Penuel e Sucot. Ou seja, a necessidade de se olhar a história da formação religiosa e cultural

¹ Para Alt e os estudiosos que aceitaram seu modelo anfictionico do início de Israel, os grupos tribais envolvidos se opunham aos povos cananeus nativos: “Esses vizinhos eram os habitantes da Palestina antes da ocupação israelita. Vamos nos referir a eles aqui, por uma questão de brevidade, como cananeus, sem fazer distinção entre os diferentes elementos da população” (ALT, 1968, p. 125).

de Israel a partir de Galaad, cuja tradição foi influenciada fortemente por Aram-Damasco. De acordo com Gn 32,29, Jacó recebeu o nome de “Israel” em Penuel de Galaad. Se o Deus El da tradição de Jacó foi inicialmente cultuado e celebrado em Penuel de Galaad, então, de onde veio Deus YHWH, que é um dos Deuses principais do Israel Norte? Como surgiu o seu culto em Israel? Coincidentemente, a Estela de Mesa do sec. IX a.C. nos informa a existência do culto a YHWH em Nebo, vizinho de Galaad, na Transjordânia. A origem do culto a YHWH seria, então, daquela região?

Um importante memorial cultural do antigo Israel envolve suas recordações sobre os edomitas, madianitas e outros grupos localizados ao sul de Judá. Os edomitas, particularmente, recebem uma grande atenção em Gênesis 36. Parece que no período pré-monárquico e no início da monarquia os edomitas e israelitas (ou alguns deles) usufruíam de contatos amigáveis (Dt 23,7 considera os edomitas de “seu irmão” ou “parente”). O estado mais antigo de relações positivas aparece envolvido no nível arcaico da poesia israelita (Jz 5,4; Dt 33,2; Hb 3,3). Estas passagens confirmam a crença antiga de que o Deus de Israel, YHWH, veio de Edom, a área geral no extremo sul, também chamada neste poema de Madiã, Temã, Parã e Seir: “O Senhor, quando veio de Seir, avançou para o país de Edom” (Jz 5,4). Este verso parece refletir esta tradição mais antiga sobre as origens do Deus YHWH, isto é, que este Deus derivou não originalmente de Israel, mas de Edom (Cf. VAN DER TOORN, 1996; LANG, 2002; SMITH, 2006; e outros). Por trás da formulação em Juízes 5,4 pode estar um relacionamento entre edomitas e os israelitas envolvendo comércio (SCHLOEN, 1993). Como resultado, os edomitas partilharam a adoração deste Deus com os israelitas das terras montanhosas no período do Ferro antigo (ca. 1150 a.C.) (SMITH, 2006, p. 53-54).

A história monárquica dos filhos gêmeos, Jacó e Esaú, pode também refletir uma tradição do estreito vínculo entre os edomitas e os israelitas. Colocando o irmão mais jovem suplantando o irmão mais velho, Israel tomou um Deus de Edom e, afirmando que Israel era o escolhido de YHWH, estava também estabelecendo aquela deidade como a sua própria e, com o tempo, esqueceu que este Deus um dia havia pertencido a Edom; YHWH é o Deus de Israel. Gênesis 36 adicionalmente reflete um conhecimento substancial sobre os edomitas. O antigo comércio com outros vizinhos sulistas de Israel, os madianitas e os ismaelitas (Gênesis 37), e mesmo os odiados amalequitas rendidos “na planície” (Jz 5,14), é também mostrado em vários níveis da tradição. Hostilidades posteriores entre Israel e esses grupos podem refletir a pressão dos competidores comerciais na monarquia. Na avaliação do Smith, no seu livro “O memorial de Deus” (2006), as memórias culturais a respeito de muitas características do antigo Israel estavam submersas sob o peso das preocupações nacionalistas da monarquia e do atendimento

das instituições reais do sacerdócio e do templo. Histórias antigas podem ter se passado, e algumas delas podem ter sido incorporadas a coleções posteriores, estas mesmas, posteriormente perdidas ou usadas até por coleções maiores moldadas por preocupações nacionais posteriores. Como resultado, Gênesis e Juízes e outros livros históricos da Bíblia preservariam uma recordação incompleta da religião e da cultura do antigo Israel. Por tanto, é necessária uma investigação mais abrangente dessas memórias bíblicas com o auxílio das fontes extrabíblicas.

1.4 Demonstração de sua importância

Atualmente, os dois modelos mais dominantes na pesquisa bíblica sobre as origens históricas e o perfil mais antigo de YHWH são a “Hipótese Madiano-Quenita” e a “Hipótese de Berlim” (STAHL, 2021, p. 57-60). De acordo com a antiga “hipótese Madiano-Quenita”, diz-se que YHWH vem de fora das terras altas israelitas e judaítas na estepe árida do Sul em direção à Arábia. Neste modelo, a adoração a YHWH foi originada entre os povos não-israelitas e não-judaítas ao Sul e foi importada apenas posteriormente para Israel e Judá, seja por razões comerciais e/ou políticas (STAHL, 2020, p. 9-10; 2021, p. 57-58). As iterações atuais da “Hipótese Midiano-Kenite” tendem a priorizar o valor histórico da escrita bíblica que associa YHWH e Israel com os povos do extremo Sul, particularmente a(s) tradição(s) do êxodo e um pequeno conjunto de textos poéticos considerados arcaicos que falam de “a marcha de YHWH” de sua casa nas montanhas do Sul, localizada variadamente no Sinai, Edom, Temã e/ou Seir (Dt 33,2-3; Jz 5,4-5; Hb 3,3-7; Sl 68,8-9²). Esta evidência bíblica é então correlacionada com fontes não bíblicas que colocam a adoração de YHWH em regiões ao sul do antigo Israel e Judá propriamente dito, principalmente as inscrições do final do século IX ou início do século VIII de Kuntillet ‘Ajrûd (*Horvat Tēman*) no Sinai egípcio, que se referem ao culto de “YHWH de Teman”. Além disso, muitos proponentes da “Hipótese Madiano-Quenita” conectam as associações de YHWH com o extremo Sul à menção de um povo pastoril itinerante na “terra do Šasû (chamado) Yhwʿ” (*tʿ šʿšw yhwʿ*) mencionado nos textos topográficos do Novo Reino Egípcio (STAHL, 2021, p. 57-58). Normalmente, os defensores da “hipótese Madiano-Quenita” argumentam que o perfil mais antigo de YHWH era o de uma antiga divindade patriarcal como o ugarítico El ou um jovem guerreiro Deus da tempestade, como o ugarítico

² Todos os textos bíblicos, quando não indicado, são tirados da BÍBLIA DE JERUSALEM: Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2003.

Baal/Haddu, dependendo se alguém prioriza o valor histórico da escrita bíblica que retrata YHWH como um patriarca idoso presidindo a assembleia divina (por exemplo, Ex 34,6; Dt 32,6; Sl 82,1. 6; Dn 7,9–14. 22; etc.) ou um Deus guerreiro jovem com características meteorológicas (por exemplo, 2 Sm 22,8–16 // Sl 18,8–16; Sl 29; 74,12–15; Hb 3,8–15; etc.) (STAHL, 2021, p. 58-59).

A “hipótese de Berlim”, por sua vez, postula que YHWH não se originou no extremo sul, mas nas terras altas central de Israel (STAHL, 2020, p. 10-11; 2021, p. 59-60). Em parte, este modelo tenta responder a várias questões que desafiam a “Hipótese Midianita-Kenite”: (1) a total ausência do Deus YHWH das fontes da Idade do Bronze; (2) a restrição da adoração de YHWH na Idade do Ferro apenas a Israel e Judá, cujos povos historicamente eram em grande parte autóctones da terra; (3) a existência de abundantes fontes não bíblicas e bíblicas igualmente antigas ou mais antigas que colocam primordialmente a adoração de YHWH nas regiões da Cisjordânia e da Transjordânia; e (4) o consenso emergente no campo do estudo bíblico de que a escrita bíblica - incluindo a suposta poesia bíblica primitiva que situa YHWH no extremo sul - geralmente deveria ser datada de períodos posteriores, com poucos ou nenhum escrito vindo do período pré-monárquico e do início da monarquia. Enfatizando certos salmos que provavelmente datam do período monárquico e retratam YHWH como um Deus da tempestade (por exemplo, 2 Sm 22,8-16 // Sl 18,8-16; Sl 29; 65; 77,17-20; 97), os proponentes da “Hipótese de Berlin” frequentemente propõem que YHWH se originou como um Deus da tempestade nas terras altas centrais de Israel (BERNER, 2017; KÖCKERT, 2001; 2010; LEVIN, 2000; MÜLLER, 2008; 2017; PFEIFFER, 2005; 2017).

Percebe-se que as teorias da origem de YHWH de fora de território do antigo Israel, ou do extremo Sul ou do Norte, são antagônicas, sujeitas às críticas e suas fundamentações são limitadas e duvidosas. Acharmos importante propor outra hipótese. Portanto, a nossa tese se concentra na busca da origem de YHWH dentro do território onde surge Israel como estado. Este Deus não é importado do Sul ou do Norte de Palestina, ou seja, YHWH não é um Deus “estrangeiro”, mas nasce na própria origem de Israel Norte. Ele faz parte na formação identidade religiosa e cultural de Israel Norte. Ele, na sua origem, provavelmente era cultuado como “um Deus dos pais” ou “Deus dos antepassados” na religião doméstica na região montanhosa da Palestina Central onde surgiu o Israel Norte.

Acharmos importante esse nosso estudo para ajudar a reformular o conceito “Israel”. Não mais o Israel como uma nação monolítica do período de ferro I, e muito menos como a nação monoteísta judaica do pós-exílio. Precisa-se resgatar um Israel com características heterogênicas e multiculturais, com histórias controversas e pluralistas.

1.5 Procedimento metodológico e organização da pesquisa

Nesta pesquisa procuramos relacionar a Bíblia, História e Arqueologia. Os relatos bíblicos costumam ser elaborações historiográficas posteriores aos fatos narrados. Além do mais, esses relatos, às vezes, são baseados não apenas em dados indiretos e incertos, mas, sobretudo, motivados por objetivos próprios do seu tempo (LIVERANI, 2016). Na base das narrativas bíblicas estão tradições populares antigas que essencialmente falam das ações de Deus no meio do seu povo. Falam também das normas para a convivência, de valores éticos, de mitos, de heróis populares e dos antepassados. Tradições que foram ganhando corpo na memória popular até serem incorporadas na história oficial do povo. É preciso reinserir os textos bíblicos em seu tempo, em seu ambiente político-cultural, levando em consideração os problemas que originaram sua redação. Portanto, as descobertas arqueológicas e epigráficas podem trazer esclarecimentos complementares, que podem ser confrontados, em cada caso, com os textos Veterotestamentários.

Além disso, os primórdios do Yhwismo se relacionam com os problemas não resolvidos da história judaico-israelita da religião. Uma solução é conseguir uma interação entre filologia e história literária, epigrafia e história religiosa, arqueologia e estudos culturais. Assim, o presente estudo oferece uma análise multifacetada de fontes epigráficas, iconográficas e bíblicas relevantes a respeito da origem de YHWH.

Seguindo tal procedimento metodológico, organizamos a nossa pesquisa em 4 (quatro) principais seções com seus respectivos temas:

Na segunda seção trataremos o tema: “A origem de YHWH do Sul? Revisitando a hipótese de Madianita-Quenita”. Nessa Seção tratamos a antiga hipótese Madiano-Quenita e principais textos bíblicos utilizados para justificar a origem de YHWH do extremo Sul. Na nossa pesquisa percebemos que, apesar de sua ampla aceitação, a Hipótese Madiano-Quenita tem sido contestada ultimamente por vários estudiosos. Os argumentos a favor da origem de YHWH a partir das regiões ao Sul da terra cultivada da Palestina são frágeis. Os textos bíblicos em prosa (Ex 2-4 e 18) que narram a história da personagem Moisés, o seu casamento com uma mulher madianita ou quenita e a revelação do nome de YHWH são considerados construções literárias tardias. Também não se pode provar que Jetro, sogro de Moisés na narrativa, tenha agido como sacerdote de YHWH e, deste modo, tenha transmitido sua fé em YHWH a Israel

por meio de Moisés. Não há informações suficientes sobre a divindade que os madianitas adoravam.

Na terceira seção veremos o tema: “A referência da origem de YHWH no Sul nos poemas bíblicos e extrabíblico”. Nessa Seção discutiremos os poemas bíblicos (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3) e as fontes extrabíblicas nos textos egípcios sobre o “Shasu Seir” e a “Terra de Yhwz”, a inscrição “YHWH de Temã” encontrada em Kuntlet 'Adjrud. Essas fontes fazem referências à casa de YHWH na montanha no extremo Sul, diversamente referido como Sinai, Edom, Temã e Seir. Os estudiosos que apoiam a origem YHWH no extremo Sul da Palestina veem nessas fontes as provas da origem de YHWH. Outros, no entanto, questionam essas fontes como prova da origem de YHWH.

Posteriormente, na quarta seção será tratado o tema “A busca pela origem de YHWH no norte do levante”. Analisaremos nessa seção a possível origem de YHWH no Norte do Levante. Começaremos apresentando um breve panorama do contexto cultural e religioso politeísta do Levante, que ajudou a moldar a identidade religiosa de Israel antes da monarquia. Isso nos permitirá perceber que o caráter de YHWH, conforme descrito na Bíblia do Antigo Testamento, é semelhante ao dos Deuses mencionados em documentos não bíblicos do Levante, como El e Baal nos textos ugaríticos. Na segunda parte examinaremos algumas fontes epigráficas de Ugarit, Ebla e Mari, que contêm nomes supostamente relacionados a YHWH. O objetivo aqui é investigar se esses textos oferecem pistas sobre a origem de YHWH antes de se tornar o Deus de Israel. Por fim, na última parte, analisaremos a relação de YHWH com alguns dos principais Deuses mencionados nos textos ugaríticos, especialmente El e Baal, que apresentam características semelhantes às de YHWH, conforme descrito na Bíblia. O objetivo aqui é investigar se YHWH é derivado de um desses Deuses ugaríticos. Pressupomos que desde o início, YHWH e El são Deuses distintos. As semelhanças em suas características podem ser o resultado de convergência posterior quando YHWH se tornou “Deus de Israel” na época da monarquia. Da mesma forma a relação de YHWH com Baal/Haddu. O culto a Baal em Israel era muito antigo e perdurou até pelo menos no fim da monarquia em Israel. É difícil afirmar com clareza que YHWH tenha se originado como um Deus da tempestade Baal/Haddu assírio, mas parece ter assumido características de Deus da tempestade e da guerra sob omridas, quando YHWH foi elevado à posição de “Deus de Israel”, com o objetivo da monarquia de consolidar o poder real de Samara e expandir o controle político de Israel Norte.

Finalmente, apresentaremos nossa tese principal na quinta seção, com o tema “YHWH, um deus autóctone que emerge junto com seu povo no Israel Norte”. Nela abordaremos a origem de YHWH no contexto de Israel pré-monárquico, explorando tanto evidências arqueológicas quanto literárias. A análise sugere que YHWH se desenvolveu como uma divindade autóctone, emergindo em sincronia com as práticas e crenças do povo que o adorava, possivelmente os “shasu”, mencionados nos registros egípcios do século XIV a.C., conhecidos por sua resistência ao domínio egípcio em Canaã durante o período do Bronze Tardio. Através de uma investigação das fontes arqueológicas, como artefatos e inscrições, bem como de textos bíblicos antigos, o estudo propõe que YHWH tem raízes em cultos locais de “deus dos pais”, simbolizado pelos terafins, em um ambiente da religião familiar praticada pelas famílias das montanhas do planalto central da Palestina e na região central de Galaad, no norte de Transjordânia. O papel dos terafins e éfodes em vários textos bíblicos revela a presença de práticas cúlticas locais entre os primeiros israelitas. Raquel que andava com os terafins nas viagens de sua família revela que a família de Jacó, sendo uma família de pastores seminômades, cultuava “o Deus do seu antepassado” ou “o Deus de seu pai”, que sempre está presente (*ehyeh*), simbolizado pelo terafins. O Deus YHWH só pode ter sido identificado como o “Deus de Israel” a serviço de um programa de centralização da realeza no Israel Norte sob omridas durante os séculos IX e VIII a.C.

ORIGEM DE YHWH NO SUL? REVISITANDO A HIPÓTESE MADIANO-QUENITA NO RELATO BÍBLICO SOBRE MOISÉS

A questão do início e da procedência geográfica do culto à divindade YHWH está no coração da autocompreensão judaico-israelita e implica em aspectos essenciais da teologia bíblica. Por um lado, de acordo com a tradição do Antigo Testamento, a revelação de YHWH a Israel lhe confere o *status* de povo de Deus (cf. Ex 19; Dt 7). Ela está intrinsecamente relacionada ao papel histórico e literário atribuído à figura de Moisés e à narrativa do Êxodo. Por outro, a questão do início e da procedência geográfica do culto à divindade YHWH está diretamente relacionada à compreensão da essência de YHWH, que se reflete nas diversas teologias da Bíblia Hebraica.

A hipótese tradicional acerca do início e da procedência geográfica do culto à divindade YHWH propõe sua proveniência da região Palestina-Edomita da Arábia, ou seja, do Sul, “de fora da terra”, no período do Bronze Tardio. Em outras palavras, há um certo consenso de que o culto a YAHWH vem de fora da terra de Israel. Esta é a chamada Hipótese Madiano-Quenita.

Em sua versão atual, a hipótese Madiano-Quenita sintetiza vários dados, bíblicos e extrabíblicos, para postular que o culto a YHWH tem origem histórica entre povos não-israelitas situados ao sul de Israel e Judá, e somente mais tarde foi introduzido no território israelita. Ela pode ser caracterizada em quatro pontos essenciais:

- a. Os textos bíblicos que estabelecem a ligação entre Moisés e os madianitas e quenitas (Ex 2-4 e 18,1-12);
- b. Os textos bíblicos em composições poéticas que fazem alusão à origem geográfica de YHWH (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3);
- c. O testemunho extrabíblico da lista de topônimos do Egito dos séculos XIV e XIII a.C que contém as expressões *Shasu Yhwz* e *Shasu 's- 'r-r'*;
- d. O referencial epigráfico de Kuntillet 'Ajrud do séc. VIII a.C que contém a expressão “YHWH de Temã”.

Dito isto, apresentaremos a seguir, primeiro, a história da formulação da hipótese Madiano-Quenita e, depois, os elementos constitutivos da hipótese e suas controvérsias.

2.1 A História da Hipótese Madiano-Quenita

Uma das formulações mais antigas da Hipótese Madiano-Quenita é atribuída ao estudioso alemão Friedrich Wilhelm Ghillany, que, sob o pseudônimo de Richard Von der Alm, publicou sua teoria em 1862 no primeiro tomo de *Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation* (“Cartas teológicas aos letrados da nação alemã”) (BLENKINSOPP, 2008, p. 131-132; RÖMER, 2016, p. 71-72). Nesta obra, segundo Blenkinsopp e Römer, Ghillany defende a origem pré-israelita do culto a YHWH entre as tribos localizadas a leste e a oeste da Arábia e que a revelação de YHWH a Moisés se teria dado através da mediação dos madianitas.

Ao contrário de Blenkinsopp e Römer, Fleming atribui a Cornelis Petrus Tiele (1830-1902) a primeira associação do culto a YHWH à região do deserto Sul de Israel. Segundo Fleming (2021, p. 69), “Ghillany, de fato, não considerou que o nome de YHWH veio a Israel por meio de Moisés ou dos povos do deserto”. Para tanto, Fleming cita a carta 15 do trabalho de Ghillany (1862), em que este admite a chegada posterior de YHWH a Israel, porém, não de Madiã ou do deserto do Sul, mas por meio dos fenícios, com o seu Deus *Yao*, o que teria sucedido no tempo de Samuel. Embora Ghillany tenha dado ao Sinai e ao Sul um papel significativo na religião primitiva de Israel, isso não teria nada a ver com YHWH. Além disso, a revelação do nome divino a Moisés (Ex 3,13-15) seria secundária e bem posterior (FLEMING, 2021, p. 71).

Na percepção de Fleming, a obra do holandês Cornelis Petrus Tiele de 1872 sobre “A história comparativa das religiões egípcia e mesopotâmica: Egito, Babel-Assur, Iêmen, Harran, Fenícia, Israel”³ (FLEMING, 2021, p. 71-75) é o primeiro estudo a propor uma nova maneira de entender a afirmação de alguns textos bíblicos acerca da origem de YHWH entre os povos do deserto, como os recabitas, os quenitas e os madianitas. Segundo Tiele, a insistência dos textos bíblicos que atribuem a Moisés a revelação de um Deus nacional a Israel, ligado aos ancestrais do povo, ao lado de referências a *El Shadday* (Ex 6,2-3), contradiz a exigência

³ O título original da obra é: TIELE, Cornelis P. *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten: Egypte, Babel-Assur, Harran, Fenicië, Israël*. Amsterdam: Van Kampen, 1872. Devido à dificuldade de acesso à tal obra, seguimos o resumo da opinião deste autor em FLEMING, 2021, p.71-75.

histórica do desenvolvimento orgânico da religião. Assim, Tiele afirma que a questão da origem do culto de YHWH remete à época pré-histórica, sem monumento, sem evidência direta, que só pode ser abordada por “analogia” (*Apud* FLEMING, 2021, p. 73).

A partir de vários exemplos de textos bíblicos, Tiele conclui que YHWH se apresenta na sua origem como um Deus da natureza, facilmente conectado a fenômenos naturais como a luz, o vento e, sobretudo, à tempestade. Deste modo, YHWH é considerado um Deus do céu, fonte de calor e vida, o que, por sua vez, evidencia uma tipologia comum e importante entre os povos antigos. A principal festa de YHWH seria no outono, época da colheita da uva e do vinho, como em Canaã em geral (*Apud* FLEMING, 2021, p. 73).

Ao contrário de outras hipóteses correntes em sua época, que situam a origem de YHWH no Egito ou em Canaã, incluindo a que considera *Yao* um Deus cananeu, Tiele (1872) enfatiza o caráter divino, e não a revelação do nome divino. Assim, YHWH não seria o “Deus sensual” de Canaã, nem um Deus do vinho e do azeite (Deus da agricultura), mas um guerreiro, um Deus do deserto e móvel (TIELE, 1872, p. 349; FLEMING, 2021, p. 73). Neste sentido, Tiele propõe que a verdadeira origem do culto a YHWH situa-se entre os recabitas.⁴ Esse grupo, que vivia em tendas e evitava a agricultura, teria como perspectiva restaurar o culto a YHWH em toda a sua pureza primitiva. O texto bíblico de referência é 2Rs 10,15-17, no qual Jeú demonstra seu “zelo por YHWH” a Jonadab, filho de Recab, destruindo a família real de Acab. Esse texto, na opinião de Tiele, pode indicar a afinidade da família de Recab com a divindade YHWH. Outra referência bíblica seria 1Cr 2, que apresenta a genealogia da tribo de Judá culminando nos “quenitas que vêm de Emat, pai da casa de Recab” (1Cr 2,55). A identificação dos recabitas com os quenitas remontaria aos relatos de Israel no deserto através de Hobab, sogro de Moisés. Nesse sentido, em Jz 1,16, por exemplo, lê-se: “os filhos de Queni, sogro de Moisés, subiram da cidade das Palmeiras com os filhos de Judá até o deserto de Judá que está no Neguev de Arad, e vieram habitar com o povo”. A evidência dos quenitas como representantes zelosos do Yahwismo purista, depois incorporados a Judá, vivendo perto do Monte Sinai quando Moisés e Israel chegaram, apontaria para “a semente histórica da tradição Yhwista”. Assim, YHWH teria sido cultuado inicialmente pelos quenitas e somente depois por Israel (*Apud*, FLEMING, 2021, p. 74-75).

Segundo a avaliação de Fleming, a explicação de Tiele sobre a origem de YHWH mostra a construção cuidadosa de um novo argumento, não uma especulação passageira. Portanto, ele

⁴ O texto tardio de 1 Cr 2,55 alude a relações entre recabitas e quenitas.

deve ser considerado o criador daquela que se tornou a “Hipótese Madiano-Quenita”. Como um dos primeiros especialistas em religião comparada, não como um teólogo ou estudioso da Bíblia, a hipótese quenita elaborada por Tiele contrasta bastante com o seu desenvolvimento nas décadas seguintes, conclui Fleming. O autor destaca dois elementos significativos da proposta de Tiele: a. mais do que situar a procedência geográfica de YHWH na região Sul de Israel e Judá, Tiele enfatiza o modo de vida no deserto, em contraposição ao modo de vida em Canaã (agrícola, sedentário); b. mais do que na história do êxodo e suas prioridades religiosas, o que ele entendia como componente contínuo do tecido social e religioso de Judá, a importância se concentra no clã recabita, que representava o modo de vida nômade do deserto, ligado a um compromisso religioso particular (FLEMING, 2021, p. 74-75).

Outro autor a ser considerado e que discorre sobre a hipótese Madiano-Quenita é Bernhard Stade (1887), em sua influente obra sobre a “História do povo de Israel” (*Geschichte des Volkes Israel*) (Apud FLEMING, 2021, p. 75-77). Em sua obra, Stade considera Moisés o verdadeiro agente da transformação religiosa no antigo Israel. Na sua avaliação, os textos bíblicos mostram o reflexo da prática religiosa egípcia em Moisés, que trouxe uma nova adoração a YHWH como um Deus tribal. Stade reúne os mesmos detalhes já apresentados por Tiele, com o objetivo de mostrar que a adoração a YHWH deve ter vindo de fora de Israel (um Deus estrangeiro ou um Deus importado). Enquanto Tiele enfatizara as conexões sociais entre as comunidades recabita e quenita ligadas a Judá, Stade realça a relação entre Moisés e a região de Madiã: Moisés e os levitas deveriam representar um antigo sacerdócio não-israelita de YHWH originário de Madiã, conforme refletido em seu casamento com a filha do sacerdote Jetro (FLEMING, 2021, p. 76). Os dois principais textos bíblicos citados por Stade são Êxodo 3 e 18, que relacionam o monte de Deus, YHWH e Jetro. Além desses, Stade também recorre aos textos que estabelecem a conexão familiar estendida, como: Nm 10,29 para Hobab, o madianita; Jz 1,16 e 4,17; 1Sm 30 e 15,6, pela amizade com os quenitas.

De acordo com Fleming, a partir de Stade, o centro da discussão acerca dos textos bíblicos foi movido para a questão histórica sobre a origem nacional de Israel sob a condução de Moisés e sobre como YHWH se tornou o Deus nacional de Israel. Com essa mudança de enfoque, o relacionamento com os quenitas se tornou menos importante do que o papel de Madiã. É essa preocupação de combinar a história das origens da Bíblia com a história da religião que transforma a interpretação de Tiele, centrada nos quenitas, em uma Hipótese Madianita (FLEMING, 2021, p. 76-77).

A teoria da origem de YHWH no Sul foi defendida também pelo alemão Karl Budde (1850-1935), contemporâneo de Stade (BLENKINSOPP, 2008, p. 132; FLEMING, 2021, p. 77-78). Budde (1882; 1899) se dedicou à abordagem histórica e teológica da questão em “A Origem da Religião de YHWH”. O relato de Budde complementa o movimento de Stade no sentido de combinar a história das origens bíblicas com a história de YHWH: “A origem da religião de YHWH como religião de Israel coincide com a origem da própria nação” (1899: 1). Budde concorda com Tiele de que a “tradição” recolhida pelos escritores bíblicos carrega informações históricas (BUDDE, 1899, p. 3)⁵. Quando se trata de YHWH, Budde fundamenta a sua opinião nos relatos bíblicos, afirmando que o Deus de Israel realizou os grandes feitos relacionados à saída do Egito, mas que até então era completamente desconhecido pelos israelitas. Os principais textos bíblicos referendados por Budde sobre Moisés e o êxodo são Ex 3,13-14 e 6,2-4, considerados pelo autor como os mais antigos acerca da revelação do nome de YHWH. Budde considera o Monte Sinai como “casa de origem” de YHWH e descreve os madianitas como um povo que vivia ao redor do Monte e que era adorador do Deus do Sinai. Como Moisés cuidava dos rebanhos de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã (Ex 2-4), YHWH, na opinião de Budde, devia ter sido o Deus dessa tribo à qual Moisés se uniu por casamento. Budde entende que a história do encontro de Jetro com Moisés ao pé da montanha em Êxodo 18 é para mostrar o sacerdote madianita exultando e agradecendo as maravilhas e o poder do seu Deus YHWH em nome de Israel. Portanto, para Budde, o Deus YHWH foi cultuado primeiramente pelos madianitas, localizados, geograficamente ao redor do Monte Sinai. Posteriormente, YHWH se teria tornado o Deus de Israel por meio do casamento de Moisés com uma mulher madianita.

Outros autores, cuja pesquisa está relacionada à hipótese Madiano-Quenita e que merecem ser mencionados são Eduard Meyer (1855-1930) e Hugo Gressmann (1877-1927). Estes autores são considerados os mais notáveis europeus que desenvolveram dimensões particulares da Hipótese Madianita acerca da origem de YHWH (BLENKINSOPP, 2008, p. 132; FLEMING, 2021, p. 78). Meyer era um historiador e, como tal, aborda o antigo Israel como um objeto de estudo da história, não como um estudioso da Bíblia (FLEMING, 2021, p. 78-79). Em sua obra de 1906, intitulada *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: Alttestamentliche Untersuchungen* (Os israelitas e suas tribos vizinhas: estudos do Antigo

⁵ BUDDE, Karl. Das hebräische Klgelied. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, 2, 1882, p. 1-52. A revista ZAW (Revista para o estudo do Antigo Testamento) é uma revista acadêmica alemã criada em 1881. Preocupa-se com a crítica teológica, linguística e histórica da Bíblia Hebraica, cujo primeiro editor foi Bernhard Stade.

Testamento), Meyer defende a ideia de que os quenitas eram descendentes de Caim. Citando Gn 4,26, concebe os quenitas como os primeiros adoradores de YHWH (MEYER, 1906, p. 89–91, 389–98; FLEMING, 2021, p. 79). Porém, ele relega a um segundo plano o conjunto das referências sobre os quenitas mencionado por Stade. Quando se trata da origem de YHWH, os textos de Ex 2-3 e 18 foram considerados as narrativas mais antigas sobre Moisés e seu sogro madianita.

Diferentemente de Meyer, Gressmann se dedicou à coleção das histórias de Moisés apresentadas no texto bíblico. Um seguidor jovem de Hermann Gunkel, Gressmann aprofundou a nova “crítica da forma”, buscando no texto bíblico a tradição baseada na oralidade. Diante do conjunto de tradições bíblicas ligadas a Moisés, Gressmann investigou a origem de YHWH a partir do contexto das histórias do Êxodo. Seguindo Stade, Gressmann (1913, p. 162-63) entende que Moisés se tornou um sacerdote de YHWH a partir de seus laços familiares com Jetro, sacerdote de YHWH, que no relato de Ex 18,9-11 exalta YHWH como o maior de todos os Deuses. Gressmann considera Cades⁶ como um local de intercâmbio cultural e religioso entre Israel e os povos do deserto. Por mais que esses estudiosos alemães retornem aos mesmos textos analisados anteriormente por Tiele, e o tema quenita seja elaborado em conexão com Caim, a prioridade histórica, ou o caminho por meio do qual YHWH passou a ser adorado por Israel, segundo a avaliação de Fleming, é a combinação de Moisés, Madiã e o Sinai (FLEMING, 2021, p. 79).

A teoria da origem de YHWH ligada ao Sul da Palestina foi desenvolvida também por H. H. Rowley (1890-1969)⁷. No seu trabalho de 1950, Rowley reafirmou a hipótese madianita

⁶ Cades (hebr. *Qadhes*, também chamado Cades de Barne, *qadesh-barne*), na narrativa bíblica, é um ponto no deserto por onde passa Israel em sua longa caminhada vindo do Egito para Canaã. É localizado junto a uma fonte no Neguev, atualmente chamada “Ain Qudeirat”, no lado sudoeste do Neguev, perto da região do Sinai. Cades aparece nas narrativas de Abraão (Gn 14,7; 16,14; 20,1), na qual é identificada com *'en mish-pat*, “a fonte de julgamento” (Gn 14,7), provavelmente uma alusão à experiência de Israel em Cades (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13). Em Nm 13,26, Cades representa o ponto de onde os exploradores foram enviados a Canaã (cf. Js 14,7). Em Dt 1,2, os israelitas alcançam Cades depois de onze dias de viagem, procedentes de Horeb, e permanecem aí por longo tempo (Dt 1,46), mais especificamente por 38 anos (Dt 2,14), deslocando-se de Cades para a torrente de Zared. A história do êxodo, tal como se encontra reconstituída pelos exegetas modernos, segue a tradição do Deuteronômio, fazendo de Cades o centro da vida nômade de Israel, durante um número indefinido de anos, antes da entrada em Canaã (MCKENZIE, 2003, p. 132).

⁷ De acordo com Fleming (2021, p. 79-80), Rowley começou como missionário na China e chegou aos estudos bíblicos por meio do trabalho na língua aramaica, seguido de livros sobre Daniel e sobre a escrita apocalíptica. Ele não era arqueólogo nem historiador, mas, após a Segunda Guerra Mundial, assumiu um papel de liderança na Sociedade para o Estudo do Antigo Testamento e produziu uma série de livros de amplo interesse (por exemplo, Rowley 1946, 1951). A essa altura, as escavações na Palestina britânica haviam se tornado um fator importante em qualquer reconstrução histórica do antigo Israel, e as palestras foram lançadas como uma oportunidade de refletir sobre a situação para um público maior. Ele aborda a questão da “evidência extrabíblica” como um

de Stade e Budde, seus antecessores, e apresentou os seguintes argumentos: a Bíblia considera que a adoração a YHWH era nova para Israel, sendo introduzida apenas a partir do surgimento de Moisés (ROWLEY, 1950, p. 143–44) e de sua conexão com o sacerdote Jetro e os madianitas; a atribuição a Jetro o papel de aconselhar Moisés na criação de juízes (Ex 18,13-26); as referências familiares a Hobab e aos quenitas; e a relação evidente entre os quenitas e Caim. Rowley tinha conhecimento da descoberta de Grdseloff, sobre *Yhwz*, como importante referência “topográfica” para a origem do culto a YHWH. De maneira que sua contribuição ao debate sobre a origem de YHWH foi a localização específica no Sul, defendendo que YHWH já era adorado desde o início pelos hebreus em Judá, na parte sul do reino (Cf. FLEMING, 2021, p. 80).

2.2 A pesquisa contemporânea da Hipótese Madiano-Quenita

Na pesquisa contemporânea, os estudiosos simpatizantes da chamada Hipótese Madiano-Quenita sintetizam vários dados bíblicos e extrabíblicos para postular que o culto a YHWH se originou historicamente entre povos não-israelitas ao Sul de Israel e Judá, e posteriormente foi exportado para a região montanhosa israelita (BLENKINSOPP, 2008; LEUENBERGER, 2017; JEREMIAS, 2017; RÖMER, 2016; SMITH, 2017; TEBES, 2017; VAN DER TOORN, 1999, entre outros). Dentre os argumentos, destacam-se:

1) As referências bíblicas em prosa associando Israel e/ou YHWH a povos não-israelitas do extremo Sul, particularmente os madianitas, quenitas e edomitas (por exemplo, Gn 4,26; 25,30; 32,4; 36,1.8.17.19.43; Ex 2-3; 18; Nm 10,29; Jz 1,16; 4,17; 1 Sm 15,6; 30,29).

2) A tradição do êxodo, especialmente a afirmação no livro do Êxodo de que Moisés inicialmente encontrou YHWH perto de Madiã (Ex 3,1-6); a primeira revelação do tetragrama (Ex 6,2-3); e a aliança de YHWH com Israel no Sinai (Ex 18-24).

3) As referências na poesia bíblica supostamente antiga à casa de YHWH na montanha no extremo Sul (diversamente referido como Sinai, Edom, Temã e Seir; cf. Dt 33,2-3; Jz 5,4-5; Hab 3,3-7; Sl 68,8-9).

representante da erudição bíblica que enfrenta um corpo crescente de dados externos, não tanto as descobertas mais distantes do Egito, Mesopotâmia e Fenícia, mas o material que sai do próprio espaço ocupado por Israel e Judá.

4) A ausência de evidência da presença de YHWH entre os povos semíticos ocidentais no Levante durante a Idade do Bronze, e sua adoração apenas entre israelitas e judaítas a partir da Idade do Ferro.

5) A evidência epigráfica de Kuntillet 'Ajrud (*Ḥorvat Tēmān*), no Sinai egípcio, que se refere a um “YHWH de Temã”.

6) As três listas topográficas egípcias do período do Novo Reino, relacionadas entre si literariamente, encontradas em Soleb (Amenhotep III, 18ª Dinastia), em Amārah Oeste (Ramsés II, 19ª Dinastia) e talvez em *Medinet Hābū* (Ramsés III, 20ª Dinastia). Nessas listas há referência a uma população pastoril itinerante na “terra de Shasu *Yhwʿ*” (*tʿ šʿšw yhwʿ*), frequentemente localizada nas proximidades de Seir. Na análise feita na lista de Amārah Oeste, concluiu-se que nela houve a inclusão da expressão que faz referência à “terra de Shasu *Š'rr*” (*tʿ šʿšw š'rr*), e de que a lista original seria a de Soleb. Voltaremos a essa questão com mais detalhes abaixo.

Apesar de sua ampla aceitação, a Hipótese Madiano-Quenita tem sido contestada ultimamente por estudiosos como KÖCKERT (2005); MÜLLER, 2008; PFEIFFER (2005; 2017); FLEMING (2021); STAHL (2021), entre outros. Os pontos divergentes a respeito da Hipótese Madiano-Quenita serão discutidos a seguir.

2.3 A origem de YHWH nos relatos bíblicos sobre Moisés e o seu sogro (Ex 2-4 e Ex 18,1-12)

Os principais textos bíblicos utilizados para fundamentar a Hipótese Madiano-Quenita sobre a origem de YHWH são os que narram a relação entre Moisés e os madianitas em Ex 2-4 e 18 (Cf. BLENKINSOPP, 2008, p.133-136). Em Ex 2-4, Moisés aparece como um filho de levitas (Ex 2,1-2), que é criado na corte egípcia e que se torna um príncipe egípcio (Ex 2,10). Na idade adulta, Moisés assassina um egípcio ao defender um hebreu e, ameaçado de morte pelo faraó, foge para Madiã (Ex 2,11-15). Em Madiã, casa-se com Séfora, filha de um sacerdote madianita, com quem tem dois filhos (Ex 2,16-22). Ainda em Madiã, Moisés serve o seu sogro, o sacerdote de Madiã, chamado ora Raguel (Ex 2, 18), ora Jetro (Ex 3,1; 4,18b; 18,1), ora Jeter (Ex 4,18b). Apascentando o rebanho de seu sogro, na “montanha de Elohim”, Horeb, situada em Madiã, Moisés recebe a revelação de Deus, que se apresenta como “o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3,1-6). Deus, então, chama Moisés para a

missão de “fazer sair do Egito o seu povo” (Ex 3,7-12), revela o seu nome (Ex 3,13-15) e lhe dá orientações para realizar a missão que lhe fora confiada (Ex 3,16-4,23).

Em Êx 18, Jetro, “sacerdote de Madiã” (v. 1), vem ao encontro de Moisés e Israel no monte de Deus (v. 5). Ao ouvir tudo o que YHWH realizara resgatando o povo da mão do faraó e dos egípcios, Jetro louva a YHWH com ação de graça e um banquete de sacrifício, que é compartilhado pelos “anciãos de Israel” (v. 10-12).

Olhemos, pois, com olhar crítico para estes textos, Ex 2-4 e Ex 18,1-12a, para verificar sua consistência ou não para a fundamentação da hipótese Madiano-Quenita. Mais adiante nos ocuparemos também acerca dos textos bíblicos poéticos que se referem à procedência de YHWH do Sul.

2.3.1 Moisés em Ex 2-4 e a questão da origem de YHWH

2.3.1.1 A discussão sobre a narrativa da vocação de Moisés em Ex 2-4

Em Ex 2-4, Moisés conhece YHWH por ocasião da sua estada junto aos madianitas. Em Ex 2, narra-se o nascimento de Moisés e o motivo de sua fuga do Egito e permanência na terra dos madianitas. Em Ex 3, narra-se a revelação de YHWH a Moisés e seu comissionamento para retirar o povo da escravidão do Egito. Em Ex 4, Deus convence Moisés a retornar ao Egito, realizando a missão que lhe fora confiada.

Primeiramente é importante pontuar que as informações que dispomos sobre Moisés provêm apenas dos relatos bíblicos. Jan Assmann, por exemplo, afirma que “Moisés [...] é uma figura exclusivamente da tradição, [...], de cuja existência histórica, no entanto, não foi encontrado nenhum vestígio” (ASSMANN, 2014, p. 3). O nome “Moisés” é uma reminiscência de nomes reais egípcios, como Tutmoses ou Ramsés (PFEIFFER, 2017, p. 137). De acordo com a narrativa bíblica (Ex 2,1-10), Moisés tem uma dupla identidade: nasceu hebreu e se tornou príncipe egípcio por adoção (RÖMER, 2016, p. 57-58). Ele é conhecido pelas filhas de Raguel como “um egípcio” (Ex 2,19).

Ao comentar sobre a narrativa do nascimento de Moisés (Ex 2,1-10), John Van Seters (1994, p. 24-29) faz algumas observações. Primeiro, todas as pessoas envolvidas na história, exceto Moisés, permanecem anônimas. Os pais são conhecidos somente por sua afiliação tribal,

e a criança recebe seu nome por adoção somente no final do episódio, e não no momento do seu nascimento (v.10b). O fato de o pai ficar sem genealogia é inédito. A irmã também não tem nome, embora o autor soubesse que seu nome era Miriam. O recurso do anonimato, na avaliação de Van Seters, é deliberado, e não uma tradição antiga. Quanto à referência à “casa de Levi” em Ex 2,1, Van Seters argumenta que o uso do termo “casa” (*byt*), ao lado de nomes como Israel, Jacó, Judá, Benjamim, Efraim ou Issacar, normalmente significa uma entidade política ou geográfica. Porém, para Van Seters, tal significado não faz sentido no contexto em questão. A expressão “casa de Levi” nos textos sacerdotais e em textos posteriores é uma designação para o sacerdócio, mas não nesse contexto literário. Na opinião de Van Seters, o termo “casa de Levi” provavelmente foi escolhido no sentido de “tribo de Levi”, como a melhor forma de representar a transição entre a época do patriarca Levi e a ascensão da nação. A expressão tem uma conotação genealógica e só teria desenvolvido esse sentido no período exílico. Ela pressupõe claramente o contexto mais amplo do Yahwismo, de modo que a introdução do livro do Êxodo é inteiramente uma criação literária, conclui o autor.

De nossa parte, entendemos que a estrutura do relato de Ex 2,11-4,24 é semelhante à narrativa de fuga e retorno de Jacó em Gn 27-33⁸. Vejamos os episódios paralelos dessas duas narrativas:

Acontecimentos	Moisés em Ex 2,11-4,24	Jacó em Gn 27-33
Motivo da fuga.	Ameaçado de morte pelo Faraó por ter matado um fiscal egípcio (Ex 2,11-15)	Ameaçado de morte por Esaú por ter roubado o direito da primogenitura (Gn 27)
Encontrou e ajudou a futura esposa no poço, fora de casa.	Ex 2,16-17: Moisés defendeu as filhas de Raguele e as ajudou a tirar água para os rebanhos.	Jacó se encontrou com Raquel em um poço e a ajudou a remover a pedra que tampava o poço (Gn 29,9-11).

⁸ É curioso que a estrutura da narrativa de fuga de Moisés e de seu retorno ao Egito (Ex 2-4) é bem parecida com a narrativa de fuga de Jacó e de seu retorno para Canaã (Gn 27-33). Esse paralelismo pode indicar que há uma estrutura narrativa comum por trás dessas narrativas. Consequentemente, a narrativa sobre Moisés em Ex 2-4 é uma construção literária e não um acontecimento histórico. Sobre a tradição de Jacó como tradição fundante de Israel Norte, veja nossa dissertação de mestrado (SYUKUR, 2019).

Foi bem acolhido, casou-se, teve filho(s) e serviu o seu sogro.	Moisés foi acolhido na casa de Raguel, casou-se com Séfora, teve filho com ela (Ex 2,21-22) e serviu o seu sogro (Ex 3,1).	Jacó foi bem acolhido na casa de Labão, trabalhou para ele por 20 anos, casou-se com as duas filhas de Labão e teve filhos (Gn 29, 12-30,24).
Revelação de Deus, na qual se apresentou como “Deus de teus pais”.	Revelação de Deus a Moisés no Horeb, a montanha de Deus, em forma de sarça ardente, enquanto Moisés apascentava o rebanho do seu sogro; promessa de uma terra que mana leite e mel e promessa de proteção (Ex 3,1-17).	Revelação de Deus a Jacó em Betel (Luza), em sonho, no caminho de sua fuga para Harã; promessa a Jacó e sua descendência: terra, descendência numerosa, bênção e proteção (Gn 28,10-19).
O ataque do divino no caminho de retorno	“YHWH veio ao encontro de Moisés, e procurava fazê-lo morrer” (Ex 4,24).	No seu retorno, Jacó foi atacado por um ser divino em Penuel (Gn 32,23-33). ⁹

Figura 1: A comparação da estrutura da narrativa bíblica de Jacó e Moisés (nossa autoria).

O paralelismo entre as estruturas narrativas de “fuga e retorno” de Moisés e de Jacó sugere um padrão comum. Em outras palavras, a narrativa da fuga de Moisés e de seu retorno é mais uma construção literária do que um fato histórico, ao contrário do que alegam os apoiadores da Hipótese Madiano-Quenita sobre a origem de YHWH (por exemplo, BLENKINSOPP, p. 133-134). Neste sentido, Römer afirma que “a narrativa da fuga e da acolhida entre os madianitas é muito romanceada, e é difícil reconstruir um acontecimento histórico por trás desse episódio”. Römer suspeita que essa narrativa esteja baseada “sobre uma lembrança histórica da importância dos madianitas e de um contato estreito entre eles e Moisés” (RÖMER, 2016, p. 59).

⁹ Interpretamos o termo “um homem” em Gn 32,25 como um ser divino, pois em Gn 32,31 o próprio Jacó interpreta a sua luta (Gn 32,31) como um ato de “vi Deus face a face” e deu nome ao lugar “Peniel” (SYUKUR, 2019).

Römer também vê paralelo (extrabíblico) entre a narrativa da partida de Moisés do Egito para Madiã ou para o Levante e a narrativa de Sinué¹⁰ (por volta de 1900 a.C.). A narrativa de Sinué conta a fuga desse alto funcionário em direção à península do Sinai¹¹:

Ele se esconde dos guardas e chega à região dos lagos amargos: ‘Eu sufocava e minha garganta estava seca. Fiquei pensando: É o gosto da morte’. Tomei coragem e me pus de pé depois de ouvir o mugido do gado e perceber alguns sétyou (seminômades). Seu chefe, que havia estado no Egito, me reconheceu; me deu água e depois que fui com ele para junto de sua tribo, ele me fez ferver o leite. Eles me trataram bem”. Como Sinué, Moisés, identificado pelas moças madianitas como egípcio (Ex 2,19), encontra seminômades do outro lado da fronteira egípcia (RÖMER, 2016, p. 66).

Segundo Dozeman (2006, p. 109), “a composição de Êxodo 3,1-4,18 é atribuída a um redator pós-sacerdotal da forma final do Pentateuco, que está reinterpretando a versão sacerdotal da vocação de Moisés em Êxodo 6,2-7,7”. Dozeman justifica a identificação de Ex 3,1-4,18 como um texto pós-sacerdotal por três motivos: “os sinais dados a Moisés (Ex 4,1-9); a inserção de Aarão na vocação de Moisés (Ex 4,10-18); e a ligação do Deus do êxodo com os patriarcais, Abraão, Isaque e Jacó (Ex 3,1-6)” (DOZEMAN, 2006, p. 117).

Erhard Blum, por sua vez, argumenta que a vocação de Moisés em Ex 3,1-4,18 é o texto-chave da “*D-Komposition*” (KD), “Composição Deuteronomista”, uma composição literária pós-exílica que liga as histórias patriarcais com a salvação do Egito (BLUM, 1990, p. 22-28). A narrativa de Êx 3-4 que relata o chamado de Moisés por YHWH na montanha de Deus,

¹⁰ As cópias mais conhecidas de Sinué vêm das 12ª e 13ª dinastias (1900-1700 a.C.), e esses manuscritos são chamados de Berlin 3022 e 10499. A história de Sinué diz respeito a um homem que fugiu de suas obrigações no Egito e se tornou beduíno em uma tribo asiática. Sinué era um assistente de Amenemhat I, que foi o primeiro rei da 12ª Dinastia do Egito (1991 – 1962 a.C.). A história começa com a morte de Amenemhat e a notícia da chegada de seu filho Senusert I, que lutava no Oriente. Sinué entra em pânico e tem medo de voltar para casa, pois não sabe como o rei morreu. Ele então fugiu para o Oriente. Durante os primeiros anos do exílio de Sinué, ele conheceu o líder de uma tribo asiática chamada Renetu. Eles o acolheram e Sinué se casou com a filha mais velha do líder e se tornou líder de sua própria tribo dentro dos Renetu. Depois de ter sido escolhido como comandante do exército, ele cumpriu as tarefas que lhe foram atribuídas pelo líder. Isso incluiu batalhas, tomada de gado e tomada de prisioneiros. Sinué teve vários filhos e os criou até a idade adulta. Quando ficou mais velho, começou a desejar voltar para sua casa no Egito. Um escritor finlandês do século 20 EC, Mika Waltari, escreveu um romance intitulado *Sinuhé Egyptiläinen* e levou ao cinema em 1954 (<https://www.egipto.com/> el cuento de Sinuhe, visitado em 22 de maio de 2023).

¹¹ Kenton L. Sparks, no seu livro *Ethnicity and identity in Ancient Israel: prolegomena to the study of Ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible* (1998), comenta a importância da história de Sinué para a identidade egípcia dizendo: “o conto de Sinué fornece uma das melhores descrições das atitudes e perspectivas egípcias em relação às culturas asiáticas e isso necessariamente tem importância para toda a questão da identidade egípcia (SPARKS, 1998, p. 77).

segundo Blum, é a primeira perícopie no livro do Êxodo que evidencia um programa teológico explícito.

Blum observa algumas incoerências textuais na narrativa de Ex 3-4. A primeira falha na sequência literária é notória em Êx 4,18-19: no v. 18, Moisés se despede de seu sogro: “Moisés voltou para seu sogro Jeter e disse-lhe: ‘Deixa-me ir e voltar a meus irmãos que estão no Egito para ver se ainda vivem’. Respondeu Jetro: ‘Vai em paz’” (Ex 3,18); no v. 19, YHWH manda Moisés voltar ao Egito: “YHWH disse a Moisés, em Madiã: ‘Vai, volta para o Egito, porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida!’”. A segunda ruptura na sequência literária está nos versos de Êx 4,19 e Ex 2,23a: “Muito tempo depois morreu o rei do Egito” (Ex 2,23a); “E YHWH disse a Moisés em Madiã: ‘Vai, volta para o Egito, porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida!’” (Ex 4,19). Ao que parece, Ex 2,23a segue perfeitamente em Ex 4,19. A terceira observação quanto à sequência literária está na justificativa para o retorno de Moisés ao Egito em Ex 4,19: “porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida”. Este verso corresponde à fraseologia e à situação descrita em Êx 2: “O Faraó, tendo notícia do caso, procurava matar Moisés” (Ex 2,15). Por fim, semelhante à costura textual entre Ex 4,18 e 4,19, há também o traço de uma costura diacrônica entre Ex 2 e 3: o sogro de Moisés é chamado “Raguel” em Ex 2,18, mas em Ex 3,1 e 4,18 ele é chamado de “Jetro” ou “Jeter”. Essas dificuldades são facilmente explicadas pela hipótese de que a passagem em Êxodo 3,1-4,18 é uma interpolação tardia em um contexto literário já existente (BLUM, 2006, p. 92). Blum conclui que, do ponto de vista da crítica textual e literária, Êxodo 3,1-4,18a constitui uma perícopie programática que foi incorporada a uma história pré-sacerdotal, de modo que Êx 4,19 é continuação direta de Ex 2,23a (BLUM, 2006, p. 94¹²).

Por motivos semelhantes aos de Blum, Römer também considera que a narrativa da vocação de Moisés em Ex 3,1-4,18 “não faz parte da história primitiva” (RÖMER, 2016, p. 66). A melhor explicação para essa duplicata (Ex 4,18 e 4,19), segundo Römer, está na tese de que Ex 3,1-4,18 foi inserido tardiamente em uma narrativa mais antiga. Do ponto de vista da

¹² Blum (2006, p.94-96) considera a segunda parte da revelação no Monte Horeb (Ex 4,1-17) e outros elementos futuros ligados à tal narrativa como uma adição do redator pós-sacerdotal. Para o autor, apenas o estrato de Ex 4,1-17 tem algum vínculo com a tradição dos patriarcais em Gênesis. Blum discorda da maioria dos estudiosos que afirmam que a narrativa de Êxodo capítulo 3 forma uma ponte narrativa entre os ancestrais e o Êxodo. Comparando a narrativa da revelação divina no texto sacerdotal de Ex 6,3-8 com Ex 3,16-17, conclui que em Ex 3,16-17 não se encontra a menção da aliança de Deus com os patriarcas nem a promessa da terra. [...] “Devemos, portanto, deduzir que toda a história interpolada em Êxodo 3 com sua abundante retórica divina não está familiarizada com o ciclo narrativo dos ancestrais ou o ignora. Além disso, devemos estabelecer que a narrativa literária pré-sacerdotal sobre o êxodo do Egito formou uma tradição autônoma que não pressupunha o contexto literário das narrativas patriarcais como sua introdução” (BLUM, 2006, p. 96).

coerência ou lógica narrativa, o texto pode passar diretamente de 2,23a para 4,19: “Muito tempo depois morreu o rei do Egito” (Ex 2,23a); “YHWH disse a Moisés, em Madiã: ‘Vai, volta para o Egito porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida’. Tomou, pois, Moisés sua mulher e seus filhos; fê-los montar num jumento e voltou para a terra do Egito. Moisés levou em sua mão a vara de Deus” (Ex 4,19-20). Assim, a primeira narrativa de Moisés em Madiã compreenderia Ex 2,11- 23a; 4,19-20. Os versículos 2,23b-25 são atribuídos ao texto sacerdotal, mais recente (RÖMER, 2016, p. 65-66).

Van Seters analisa a revelação do nome de YHWH em Ex 3,13-15 a partir da tradição profética de Ezequiel. O texto de Ez 20,5-6¹³ indica que Deus apareceu aos israelitas no Egito como YHWH. Para Ezequiel, este é o verdadeiro começo da relação entre Israel e seu Deus. Ele não associa as tradições patriarcais à origem de Israel. Van Seters suspeita que o Yhwista do exílio, autor de Êxodo capítulo 3, se deparou com o texto de Ezequiel e, por isso, escreveu de uma maneira diferente, afirmando que Deus se revelou aos israelitas como YHWH por meio de Moisés. Ao mesmo tempo, ele afirma que a divindade YHWH é de fato o Deus dos patriarcas, de modo que em seu relato as duas tradições se fundem. O sentido da declaração em Ex 3,15 é a inclusão da referência aos três patriarcas, que falta em Ezequiel, e a afirmação de que o nome de YHWH será cultuado nas gerações futuras com o epíteto “o Deus de Abraão, Isaque e Jacó”. O que o Yhwista pretende sugerir, portanto, não é que YHWH se revelou pela primeira vez aos israelitas no evento do êxodo, mas que o Deus do êxodo é também o Deus dos patriarcas (VAN SETERS, 1994, p. 47).

Ao comentar a respeito da revelação do nome de YHWH em Ex 3,13-15, Van Seters afirma: “O versículo 14 seria então entendido como uma interpretação especulativa bastante tardia sobre o significado do nome divino, derivando-o etimologicamente do verbo “ser”, *hyh*” (VAN SETERS, 1994, p. 47). O Yhwista, autor do texto, forneceria uma resposta dupla de como YHWH se deu a conhecer aos israelitas: primeiro, revelando a eles o significado do nome e a singularidade de Deus e, depois, identificando o Deus do êxodo com o Deus dos patriarcas (VAN SETERS, 1994, p. 48).

¹³ O texto de Ez 20,5-6 diz: “Tu lhes dirás: Eis o que diz o Senhor Iahweh: No dia em que escolhi Israel, em que levantei minha mão para a estirpe da casa de Jacó, revelei-me a eles na terra do Egito, levantei a mão para eles e disse: “Eu sou Iahweh, vosso Deus”. Sim, naquele dia levantei a mão para eles com o juramento de fazê-los sair da terra do Egito em busca de uma terra que explorará para eles, terra que mana leite e mel, a mais bela entre todas as nações” (Bíblia de Jerusalém, 2003).

2.3.1.2 A contestação bíblico-arqueológica da origem extra palestinese de Israel

A narrativa sobre Moisés e sua vocação em Ex 2-4 está intimamente ligada à tradição do êxodo. De acordo com o livro do Êxodo, Israel foi libertado da escravidão do Egito sob a liderança de Moisés. No entanto, as novas pesquisas da história crítica e as descobertas arqueológicas indicam que o Egito dominou a terra de Canaã nos sécs. XVI a XII a.C. e a formação de Israel como um povo ou uma nação aconteceu dentro da própria Palestina e não no Egito, como relata Ex 2-4. Finkelstein, por exemplo, afirma que a origem de Israel não está ligada a uma conquista militar de um povo vindo de outro lugar, como afirma o livro bíblico de Josué. A formação de Israel como um povo foi “um processo lento e difuso, fruto do desenvolvimento de “longa duração” das terras altas no quadro de desordens globais no fim do Bronze Tardio”. ‘Israel’ nasceu, portanto, a partir de populações autóctones” (FINKELSTEIN, 2015, p. 192).

A tradição do Êxodo (TOSELI, 2022, p. 140-151), portanto, é vinculada ao processo de fortalecimento dos núcleos político-territoriais governados pelos “homens fortes” das montanhas da região centro-norte de Canaã, no séc. X a.C.: primeiro, no planalto de Gabão-Betel, depois em Siquém-Tersa e, finalmente, em Samaria. A formação de uma unidade político-territorial forte Saulida fez com que o Egito se sentisse ameaçado a ponto de empreender uma campanha militar a essa região durante o reinado de Sheshonq I, na segunda metade do séc. X a.C. (KAEFER, 2015b, p. 891-892; FINKELSTEIN, 2015, p. 177).

A memória da luta contra os egípcios no século X a.C., na terra de Canaã, portanto, originou a tradição do Êxodo. Nesse sentido, Kaefer escreveu:

É com esse sentido de luta contra os egípcios que o verbo *ʾlh* “subir ou fazer subir” (*hifil*) era empregado na sua origem, como na frase [...]: “Estes são teus Deuses, Israel, que te fizeram subir (lutar contra) da terra do Egito” (Ex 32,4b; 1Rs 12,28c) (KAEFER, 2015b, p. 892).

O termo “Êxodo”, portanto, não é necessariamente entendido como “saída do Egito”, mas sim como “libertação” da dominação egípcia na terra de Canaã. Assim, a tradição do Êxodo deve ter tido seu nascedouro no contexto de luta contra a ocupação egípcia de Sheshonq I (séc. X a.C.), sendo preservada na memória popular, inicialmente nos santuários de Betel e Siquém, depois na capital Tersa e finalmente também na Samaria.

A retirada forçada do Egito abriu caminho para a consolidação do reino de Israel no início do séc. IX a.C. Provavelmente, ao longo da história da monarquia em Israel, a tradição do Êxodo foi apropriada pelo estado como propaganda de vitória do rei contra seus inimigos, conforme atestam registros de Kuntillet 'Ajrud, no séc. VIII a.C. (KAEFER, 2015b, p. 893-894; FINKELSTEIN, 2015, p. 179-180; NA'AMAN, 2012, p. 4-5). Por outro lado, a tradição profética manteve a memória da “libertação do Egito” como força de resistência contra a exploração e opressão da monarquia, como podemos ver em Oseias (2,14-15; 9,10; 11,1.5; 12,9.13; 13,4-5) e Amós (2,10; 3,1; 9,7).

A tradição do Êxodo enquanto luta contra Egito e a caminhada pelo deserto são duas tradições independentes. A tradição da caminhada pelo deserto teria se originado em Kuntillet 'Ajrud, durante a primeira metade do século VIII a.C., quando Israel Norte dominou a Península do Sinai. De lá teria migrado para a Samaria, onde teria sido integrada à tradição do Êxodo e incorporado a propaganda anti-Egito, favorecendo a unidade do reino de Jeroboão II. É nesse sentido que ela deve ter sido mencionada pelos profetas Oseias e Amós. Depois da queda da Samaria, em 722 a.C., a tradição do Êxodo, já ligada à tradição da caminhada pelo deserto, migrou para Judá, juntamente com outras tradições provenientes de Israel Norte, e ali foi incluída na história da lei de Moisés (KAEFER, 2015b, p. 900; FINKELSTEIN, 2015, p. 180; NA'AMAN, 2015, p. 530).

A influência assíria sobre a história de Moisés e o teor anti-imperialista da história do êxodo pertencem ao período em que Judá serviu como vassalo da Assíria (do final do séc. VIII ao final do séc. VII a.C.). A semelhança entre a lenda do nascimento de Sargão¹⁴, rei assírio, e o relato do nascimento de Moisés (Ex 2,1-10) pode servir como “pano de fundo da orientação antiassíria da narrativa de Moisés/Êxodo” (SCHMID, 2013, p.112). Em lugar do rei assírio é colocada a figura de Moisés, escolhido por Deus para libertar Israel do trabalho forçado, imposto pelo império. Além disso, a tradição do êxodo, com sua mensagem de vitória sobre um poderoso faraó e a promessa de YHWH de tornar Israel próspero e numeroso, pode ter surgido na época de Josias (640-609 a.C.). Assim, Josias justificaria a sua luta contra o faraó Necau, a

¹⁴ A lenda de Sargão: Sharrukin [Sargão], o poderoso rei, o rei de Agade. Minha mãe era sacerdotisa, meu pai eu desconheço. O irmão do meu pai habita a região montanhosa. Minha cidade é Azupiranu, que fica às margens do Eufrates. Minha mãe, a sacerdotisa, me concebeu, ela me deu à luz em segredo. Ela me colocou num cesto de caniço, com betume fechou a tampa sobre mim. Ela me colocou no rio, de onde não deveria sair. O rio me arrastou, conduziu-me até Akki, o criador das águas. Akki, o criador das águas, criou-me como filho adotivo, Akki, o criador das águas, estabeleceu-me em seu trabalho no pomar. Devido ao meu trabalho no pomar, Ishtar começou a me amar, e assim eu governei como rei por [5]4 anos (SCHMID, 2013, p. 112).

conquista das terras férteis do Norte e a sua política centralizadora (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 102-104; FINKELSTEIN, 2015, p. 180-132).

Portanto, a afirmação da hipótese Madiano-Quenita de que a narrativa de Ex 2-4 é prova da origem de YHWH no Sul e que YHWH se tornou Deus de Israel por meio de Moisés é duvidosa. O estudo crítico textual mostra que Ex 3-4, que relata a revelação de Deus a Moisés, é uma inserção do redator pós-exílio com a intenção de justificar que o mesmo YHWH é Deus do Êxodo e Deus dos Patriarcas (Deus dos vossos pais). Ou seja, a revelação do nome de YHWH em Ex 3-4 é uma construção literária e teológica do pós-exílio¹⁵. Além disso, os achados arqueológicos e a pesquisa da história crítica mostram que a formação de Israel como povo ocorre dentro de Canaã, e não fora da terra, no Egito, conforme relata o livro do Êxodo. Uma vez que YHWH é considerado o Deus do Êxodo, a sua origem deve ser procurada dentro Canaã, onde se originou Israel, e não fora. E uma vez que o Êxodo é considerado a tradição fundante de Israel Norte, a origem de YHWH como Deus do êxodo deve ser procurada dentro do território de Israel Norte.

2.3.2 A relação familiar de Moisés com os madianitas

2.3.2.1 As diversas narrativas bíblicas do casamento de Moisés

O casamento de Moisés com uma mulher madianita ou quenita e o local onde ele recebeu a revelação do nome de YHWH no território madianita, conforme os relatos bíblicos, são fundamentais para a hipótese Madiano-Quenita a respeito da origem de YHWH (BLENKINSOPP, 2008, p. 133-134; JEREMIAS, 2017, p. 146). Em Ex 3,1-4,18, a revelação de YHWH se dá quando Moisés está trabalhando como pastor a serviço do sacerdote de Madiã, seu sogro. A região da “montanha de Elohim”, Horeb (הרֹבַה), onde Moisés recebeu a revelação do nome de YHWH (Ex 3,13-15), é considerada um lugar de pastagem de rebanhos de madianitas. Esse dado indica YHWH como uma divindade cultuada naquela região (BLENKINSOPP, 2008, p. 134). Ou seja, YHWH seria originário de Madiã. Ele se torna Deus

¹⁵ Segundo MOURA (2022, p. 94), não há indícios de que as narrativas de Moisés em Madiã contenham historicidade. Segundo o autor, a Bíblia Hebraica é ambígua quando se refere a Madiã. Existem textos que retratam Madiã negativamente (Nm 25,31; Jz 6-8) e textos positivos (Gn 25,2; I Cr 1,33). A tradição de Moisés em Madiã e a relação do personagem com "a revelação" de YHWH foi formada no período pós-exílico pelos sacerdotes sadoquitas.

de Israel por meio do casamento de Moisés com uma madianita, concluem os defensores da hipótese Madiano-Quenita.

No entanto, as relações familiares de Moisés com os madianitas são confusas nos textos bíblicos. Em Ex 2,21, Moisés se casa com a madianita Séfora, filha de Raguel; mas, de acordo com Nm 12,1, a esposa de Moisés era uma cuchita, etíope (DE VAUX, 1975, p. 323). Em Jz 1,16 e 4,11, a esposa de Moisés seria uma mulher quenita, filha de Hobab; porém, em Nm 10,29, esse Hobab é filho de Raguel, o madianita, sogro de Moisés. Além disso, em Ex 4,20, Moisés volta para o Egito com sua esposa e seus filhos. Mas em Ex 18,1-5 se desconsidera a informação de Ex 4,20, pois é dito que “Jetro, o sogro de Moisés, foi junto com os filhos e esposa de Moisés encontrar-se com ele no deserto onde estava acampado, junto à montanha de Deus” (Ex 18,5). Essas duas informações são incompatíveis. As diferentes e, por vezes, contraditórias informações nos textos bíblicos a respeito da esposa e dos filhos de Moisés provavelmente refletem a diversidade de tradições a respeito do casamento de Moisés. Portanto, é difícil rastrear uma realidade histórica por trás dessas narrativas.

As diversas tradições do casamento de Moisés se refletem também na variedade de nomes e origens do sogro de Moisés. Em Ex 2,16-21, o sogro de Moisés é denominado Raguel, um sacerdote de Madiã, criador de rebanhos. Em Ex 3,1; 18,1-27, o sogro de Moisés, sacerdote de Madiã, é conhecido como Jetro. Em Ex 4,18, ele é chamado de Jeter (יִתֵּר) (v.18a) e de Jetro (יִתְרִי) (v.18b). Em Nm 10,29, o sogro de Moisés é nomeado Hobab, filho de Raguel, o madianita. Em Jz 4,11, Hobab, o sogro de Moisés, é quenita. Em Jz 1,16, o sogro de Moisés é chamado Queni, provavelmente, um quenita. Segundo Römer, essa variedade de denominações mostra que se tentou identificar o madianita, sogro de Moisés, de diversas maneiras (RÖMER, 2017, p. 67). Enfim, o sogro, de quem Moisés teria aprendido a adorar a YHWH, permanece uma figura obscura nos textos bíblicos.

Römer (2016, p. 67-68) analisa a questão da origem do sogro de Moisés a partir do significado dos nomes próprios que aparecem nos textos bíblicos. Raguel, que significa “amigo de El”, aparece diversas vezes em Gn 36 e em 1Cr 1,35.37 e é o nome de um dos filhos de Esaú/Edom. Este nome é atestado em diferentes campos linguísticos. Jetro, que significa “resto”, com a variante Jeter, aparece como filho de Gedeão em Jz 8,20 e como um descendente de Judá em 1Rs 2,5.32; 1Cr 2,17.32; 4,17; 7,36. A variante Jetrã aparece como nome de um clã de Seir em Gn 36,26; 1Cr 1,41 e Jetra como nome ismaelita em 2Sm 17,25; 1Cr 2, 17. Hobab, que significa “amigo”, é um nome semítico do Sul. Uma referência extrabíblica do nome Hobab

aparece no texto ugarítico de Ras Samra no. 918 como *hbb* (DE VAUX, 1975, p. 324). Queni/Quenita designa uma tribo que trabalha com o ferro. Römer salienta que nenhum desses nomes é tipicamente “madianita”. Além disso, o autor reconhece que “é impossível encontrar um personagem histórico específico por trás desses diferentes nomes” (RÖMER, 2016, p. 67).

Há várias tentativas de harmonizar os diferentes nomes atribuídos ao “sacerdote madianita, sogro de Moisés”. Por exemplo, Hobab e Jetro seriam nomes alternativos para a mesma pessoa; ou Jetro seria o sogro (*hoten*) de Moisés e Hobab seria o cunhado (*hatan*) de Moisés e ambos pertenceriam ao clã de Raguel; Quenita seria um nome de profissão como “ferreiro” (ALBRIGHT, 1963; BLENKINSOPP, 2008, p. 136; MILLER, 2021, p. 20-21). Baseado no argumento de que o nome do clã ou o nome de um lugar teria tido maior chance de se manter vivo na memória coletiva do que nomes pessoais, Blenkinsopp afirma que Raguel é o nome do clã ao qual pertenceu Hobab. Blenkinsopp toma como exemplo as listas de povos de Edom em Gn 36, nas quais o nome Raguel pode se referir a um filho de Esaú (Gn 36,4.10) e também ligado a determinado grupo dentro de um clã (Gn 36,13.17; 1Cr 1,35.37). Nas mesmas listas, Jitrã, provável variação de Jetro, é o nome de um clã de Seir, o horreu (Gn 36,26; 1Cr 1,41), e a variação Jetra ou Jeter é atestada como um nome ismaelita (2Sm 17,25; 1Cr 2,17). Citando Albright (1963), Blenkinsopp conclui que o sacerdote madianita, sogro de Moisés, era Jetro, enquanto Hobab era membro do clã de Raguel e sua profissão era metalúrgico (BLENKINSOPP, 2008, p. 136).

Porém, outros estudiosos interpretam a variedade de nomes do sacerdote madianita, sogro de Moisés, como indício da diversidade das tradições por trás destes relatos. Blum, por exemplo, considera os diferentes nomes do sogro de Moisés como traço de uma costura diacrônica dentro desses textos. Neste sentido, Ex 3,1-4,18 é considerado ser uma interpolação tardia do redator pós-sacerdotal (BLUM, 2006, 92-86). Lewis, por sua vez, também identifica no complicado retrato do sogro de Moisés nas narrativas bíblicas o resultado de “várias tradições textuais e vertentes literárias que foram usadas para tecer a costura textual final da Bíblia Hebraica” (LEWIS, 2020, p. 273). De Vaux (1973, p. 323-326) sugere que a diversidade de nomes do sogro refletiria duas tradições concorrentes da tradição do casamento de Moisés: a tradição do êxodo, segundo a qual Moisés se casou com a filha do madianita Jetro, e a tradição de Juízes, segundo a qual Moisés se casou com a filha do quenita Hobab. Citando o glossário de C. H. Gordon (1965), De Vaux identifica esses dois nomes próprios no texto ugarítico de Ras Samra: *Hbb* (no. 918) e *Ytr* (no. 1170). Seguindo os argumentos de H. H. Rowley (1950), K. H. Bernhardt (1956) e B. Mazar (1965), De Vaux interpreta a menção de “Hobab, filho de

Raguel, sogro de Moisés” em Nm 10,29 como uma tentativa de harmonizar essas duas tradições (DE VAUX, 1973, p. 324).

De Vaux considera que a tradição do matrimônio quenita de Moisés procede do Sul da Palestina, onde se teriam estabelecido alguns quenitas, juntamente com Judá, na região de Arad (Jz 1,16), e onde os encontra Saul (1Sm 15,6). Para o autor, no tempo de Davi, havia povoados e cidades quenitas no Neguev (1Sm 27,10; 30,29). Os contatos, sempre amistosos, deveriam ter sido traduzidos em alianças familiares. Ainda, alguns grupos dos Levitas se teriam estabelecidos nessa região desde muito cedo (cf. Nm 26,58; Jz 17,7; 19,1). Portanto, seria possível que essa tradição fosse a versão do Sul da Palestina acerca do casamento de Moisés com uma estrangeira. Ou seja, seria uma tradição independente da tradição madianita e não teria nada a ver com a saída do Egito (DE VAUX, 1973, p. 324).

De Vaux ainda ressalta que a tradição do casamento de Moisés com uma madianita estaria estreitamente ligada ao Egito. O autor argumenta que na narrativa do livro de Êxodo, Moisés veio daquela região e voltou para lá. Da mesma forma estaria relacionada também à saída do Egito, pois: Moisés recebeu o anúncio de que YHWH faria os israelitas “subir” ou “sair” do Egito em Madiã (Ex 3-4); e Jetro se alegrou por YHWH ter tirado os israelitas das mãos dos egípcios (Ex 18,9-10). A tradição da estada em Madiã e o nome egípcio de Moisés poderiam, portanto, confirmar a ligação da população daquela região com o Vale do Nilo (DE VAUX, 1975, p. 324-325). Se essa hipótese de De Vaux estiver correta, podemos presumir que a tradição do casamento de Moisés com uma madianita e de sua liderança na libertação de Israel do domínio egípcio pode ter sido difundida no tempo de Josias, no final de séc. VII a.C., quando o exército de Neco, rei do Egito, avançou sobre aquela região (cf. 2Rs 23,29). Em outras palavras, o deslocamento da tradição do êxodo para o Sul da Palestina, a narrativa da origem de YHWH no monte Sinai e o estreito relacionamento familiar de Moisés com os quenitas ou madianitas, conforme o relato do livro de Êxodo, podem refletir a realidade sociopolítica de Judá na época de Josias.

A relação de Israel com Madiã é ambígua nos testemunhos bíblicos (RÖMER, 2016, p. 63-65). O texto de Nm 25 apresenta uma relação de inimizade entre israelitas e madianitas. Os israelitas são seduzidos pelas filhas de Moab e por uma mulher madianita a cultuar ídolos. A sedução provoca a ira de YHWH, o que resulta na morte da mulher madianita pelo sacerdote Fineias e na declaração de guerra contra os madianitas. Em Nm 31, os israelitas guerrearam contra Madiã, conforme YHWH havia ordenado a Moisés, e exterminaram todos madianitas:

os “homens” (v. 7-8), “as mulheres”, “as crianças do sexo masculino” (v. 17-18) e saquearam a cidade (v. 22). A inimizade entre israelitas e madianitas é registrada também na história de Gedeão (Jz 6-8). Ali os israelitas invocam a YHWH por socorro, e YHWH chamou Gedeão para libertar os israelitas das mãos dos madianitas. A história redacional desse conjunto de capítulos, na opinião de Römer, é complexa. A narrativa mais antiga, em Jz 6,3.33; 7,12, conta a proeza de Gedeão contra os madianitas, associados aos amalecitas e aos “filhos do Oriente”. Em uma revisão posterior da história de Gedeão, em Jz 6-8, atribuída aos redatores deuteronomistas, os madianitas são enviados por YHWH para punir os israelitas, que fazem o que é mau aos seus olhos (RÖMER, 2016, p. 63-64).

A inimizade entre israelitas e madianitas nos textos acima é contraditória em relação ao testemunho de outros textos bíblicos. Além da narrativa sobre o casamento de Moisés com uma madianita e a tradição da revelação de YHWH (Ex 2-4; 18), em Gn 25,2 (paralelo em 1Cr 1,32), Madiã aparece como um dos filhos de Abraão com sua mulher Cetura. O relato de Gn 25,4 (1Cr 1,33) menciona uma lista de cinco filhos de Madiã: Efa, Ofer, Henoc, Abida e Eldaá. Segundo Knauf, os nomes dos filhos de Madiã nesse texto têm paralelos nas línguas árabes do Sul e do Norte e podem, portanto, refletir uma tradição mais antiga, até mesmo remontar a tribos existentes na época da escrita desse texto (KNAUF, 1983, p. 148). Para Römer, o texto de Gn 25 é parte da versão sacerdotal da história de Abraão. O objetivo da genealogia, neste caso, seria a de contrapor a relação negativa entre madianitas e israelitas, mostrando os laços de parentesco entre Madiã e Israel a partir de um ancestral comum, Abraão (RÖMER, 2016, p. 65). Nesta perspectiva, a narrativa do casamento de Moisés com uma madianita em Ex 2 reforçaria a relação familiar entre os dois povos e a possibilidade de casamentos entre os seus descendentes. Além disso, a narrativa da teofania de YHWH no território madianita (Ex 3-4; Hab 3) e o relato do início do culto a YHWH pelo sacerdote madianita Jetro (Ex 18,1-12) confirmam a estreita ligação (positiva) entre Israel e Madiã, cultuando o mesmo Deus. Porém, o pedido de YHWH a Moisés para exterminar os madianitas, por causa da adoração a ídolos, conforme Nm 25 e 31, põe em dúvida a hipótese da origem de YHWH de Madiã.

2.3.2.2 O problema da localização geográfica de Madiã

A localização geográfica de Madiã é incerta. Nenhuma evidência extrabíblica comprova a localização exata da terra ou da tribo de Madiã (KNAUF, 1983, p. 148). Os geógrafos greco-romanos e árabes conhecem uma cidade com o nome de Midama/Madiã a leste do golfo de

Ácaba, que deve ser identificada com al-Bad' no Wadi 'Afal. A terra de Madiã poderia, então, ser a região ao redor dessa cidade (KNAUF, 1983, p. 148; RÖMER, 2016, p. 60).

Tal localização, porém, pode não ser válida para uma época mais antiga. De Vaux lembra que a menção de madianitas na Bíblia é muito vaga. Os textos bíblicos apresentam os madianitas como um agrupamento nômade. Em Nm 22,4; 25,6ss; 31, os israelitas encontraram os madianitas na região nordeste do Mar Morto. Em Jz 6-8, os madianitas vêm da Transjordânia, montados em seus camelos, para saquear a Palestina central. Quanto a seu próprio território, a única indicação precisa é dada em 1Reis 11,17-18, que narra a fuga de um jovem príncipe edomita, Adad, para o Egito; ele passa primeiro por Madiã e depois por Farã (DE VAUX, 1975, p. 325; KNAUF, 1983, p. 149; RÖMER, 2016, p. 60). Porém, o caminho de Edom para o Egito não passa pela Arábia, e o deserto de Farã se estende ao sul do Neguev, da região de Cades até o Egito. Nessa região, de acordo com Gn 21,21, habita Ismael. Os exploradores de Canaã foram enviados por Moisés a partir de Farã (Nm 12,16; 13,3.26). Esses dados colocariam Madiã a leste do deserto de Farã, ainda na península do Sinai. Por outro lado, Jetro é apresentado como um pastor nômade (Ex 2,16) e, após seu encontro com Moisés, ele volta para o seu país (Ex 18,27). O próprio Moisés conduz seu rebanho para longe da casa de seu sogro (Ex 3,1). Esses dois últimos episódios estão situados na "montanha de Elohim". De Vaux conclui que “não há razão para fazer Moisés ir até a Arábia, nem para localizar ali o lugar da revelação divina” (DE VAUX, 1975, p. 325). Se essa análise for correta, podemos, então, dizer que a tentativa de situar o lugar exato da revelação de YHWH a Moisés no território madianita torna-se incerta. De maneira que, tanto a relação familiar de Moisés com os madianitas, quanto a localização exata de Madiã permanecem obscuras.

Outro texto bíblico fundamental para a hipótese Madiano-Quenita é Ex 18,1-12, onde se narra a inauguração do culto a YHWH no Sinai pelo sacerdote madianita, texto este que veremos a seguir.

2.3.3 O sacerdote madianita e a origem do culto a YHWH em Ex 18,1-12

O texto de Ex 18 compreende duas partes que estão interligadas pelo personagem Jetro, o sogro de Moisés. A primeira parte (Ex 18,1-12) relata a visita de Jetro, sogro de Moisés, e o sacrifício oferecido a YHWH. A segunda parte (Ex 18,13-27) relata a instalação de juízes, conforme o aconselhamento de Jetro. Essa segunda parte “foi acrescentada mais tarde ao

Êxodo, com base num texto do Deuteronômio, que relata, também, o estabelecimento de juízes, sem mencionar Jetro (Dt 1,9-18) (RÖMER, 2016, p. 69). Portanto, não discutiremos essa segunda parte nesta pesquisa.

A nossa discussão aqui se concentra apenas em Ex 18,1-12 e no versículo 27 (final) pelo fato de que esse texto foi usado pela hipótese Madiano-Quenita para justificar a origem do culto a YHWH instaurado pelo sacerdote madianita. Diz o texto bíblico:

¹Jetro, sacerdote de Madiã, sogro de Moisés, ouviu tudo o que Deus havia feito a Moisés e a Israel seu povo: como Iahweh havia feito Israel sair do Egito. ²Jetro, o sogro de Moisés, tomou Séfora, mulher de Moisés, depois que este a enviara, ³com os dois filhos dela, um dos quais se chamava Gersam, porque Moisés dissera: “Sou um imigrante em terra estrangeira”, ⁴e o outro Eliezer, porque “o Deus de meu pai é minha ajuda e me libertou da espada de faraó”. ⁵Jetro, o sogro de Moisés, foi junto com os filhos e a esposa de Moisés encontrar-se com ele no deserto onde estava acampado, junto à montanha de Deus. ⁶Disse a Moisés: “Eu sou teu sogro Jetro que venho a ti acompanhado de tua esposa com os teus dois filhos”. ⁷Moisés saiu ao encontro do sogro, inclinou-se diante dele, abraçou-o e, indagando pelo bem-estar um do outro, entraram na tenda. ⁸Moisés contou ao sogro tudo o que Iahweh havia feito ao faraó e aos egípcios por causa de Israel, assim como todas as tribulações que encontraram pelo caminho, das quais Iahweh os livrara. ⁹Jetro alegrou-se por todo o bem que Iahweh tinha feito a Israel, livrando-o das mãos dos egípcios. ¹⁰Então Jetro disse: “Bendito seja Iahweh que vos libertou da mão dos egípcios e da mão de Faraó, e libertou o povo da submissão aos egípcios. ¹¹Agora sei que YHWH é maior que todos os Deuses...” ¹²Jetro, o sogro de Moisés, ofereceu a Deus um holocausto e sacrifícios. Vieram Aarão e todos os anciãos de Israel, para comerem pão com o sogro de Moisés diante de Deus. [...] ²⁷Depois Moisés deixou seu sogro voltar, e ele retomou o caminho para seu país (Ex 18,1-12.27).¹⁶

A forma como este texto se apresenta pressupõe Ex 2 – 4 e a narrativa da saída do Egito (RÖMER, 2016, p. 69). De fato, o nome da mulher de Moisés, Séfora, se encontra em Ex 2,21; 4,25; 18,2; Jetro, o sacerdote madianita, sogro de Moisés, se encontra em Ex 3,1; 4,18; 18,1.2.5.6.7.8.9.10.12; Gersam, filho de Moisés, e o significado do seu nome, se encontram em Ex 2,22; 18,3. No entanto, há elementos narrativos em Ex 18,1-12 divergentes em relação à narrativa de Ex 2-4. Em Ex 18,2-6, Jetro foi ao encontro de Moisés com a mulher de Moisés e os filhos dele. Em Ex 4,20.24-25, ao contrário, Séfora e seus filhos foram com Moisés para o Egito. Em Ex 18,2b, a informação de que Moisés enviou de volta a sua mulher (o que só aparece neste texto) é provavelmente um acréscimo tardio para justificar a tradição do casamento de Moisés com a mulher cuchita em Nm 12,1 (cf. RÖMER, 2016, p. 69-70). O autor de Ex 18,3-

¹⁶ Tradução: Bíblia de Jerusalém.

4 conhece os dois filhos de Moisés, Gersam e Eliezer, e conhece o significado de seus nomes; em Ex, 2,22, fala-se apenas de um filho, Gersam; em Ex 4,20, mencionam-se dois filhos sem nome; e em Ex 4,25, fala-se de um filho sem nome. Essas incoerências narrativas põem em dúvida o valor histórico das narrativas em questão.

A incoerência textual se encontra também nos versículos 6 e 7 de Ex 18. O versículo 6 informa que Jetro se apresenta a Moisés: “Ele disse a Moisés: eu sou teu sogro Jetro” (וַיֹּאמֶר אֶל־יְהוָה), mas só no versículo 7 Moisés sai ao encontro do sogro: “Então Moisés saiu ao encontro do seu sogro” (וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקִרְיַת הַחֲתָנִים). Além disso, não há necessidade de Jetro se apresentar a Moisés, pois os versículos precedentes (vv. 1-5) já informaram que Jetro é sogro de Moisés e que está acompanhado de Séfora, mulher de Moisés, e dos dois filhos de Moisés. Mais ainda, em Ex 17,8-16, os israelitas estão situados em Rafidim, combatendo contra os amalequitas e, em Ex 19,2, narra-se a saída dos israelitas de Rafidim e a chegada na montanha do Sinai. Porém, em Ex 18,5, o texto informa que Jetro foi ao encontro de Moisés, que estava acampado no deserto junto à “montanha de Deus” (VAN SETERS, 1994, p. 208).

No versículo 7, Moisés e Jetro entraram na tenda (הַמִּטָּה). Na tenda (הַמִּטָּה), Moisés relatou os grandes feitos de YHWH contra os egípcios em favor de Israel (v. 8). Mas Jetro já havia escutado sobre esses feitos antes do seu encontro com Moisés (v. 1). Ainda na tenda, Jetro bendisse a YHWH por seus feitos, proclamou a incomparabilidade de YHWH dentre todos os Deuses e ofereceu um holocausto e sacrifícios (Ex 18,9-12). Blenkinsopp, defensor da hipótese Madiano-Quenita, interpreta a tenda como uma “tenda-santuário”, semelhante àquela descrita em Ex 33,11, na qual Josué, filho de Nun, oficiou como sacerdote de oráculo (BLENKINSOPP, 2008, p. 134). Entretanto, a construção da tenda por Moisés e a sua função serão narradas somente em Ex 33,7. Do mesmo modo, o ato de oferecer holocausto e sacrifícios a YHWH em Ex 18,12 pressupõe um altar, e esse altar só será construído em Ex 24,4 (RÖMER, 2016, p. 69). Ou seja, o holocausto e os sacrifícios oferecidos por Jetro foram feitos sem o altar. Esses dados mostram que, do ponto de vista da crítica literária, Ex 18 está fora do contexto da narrativa da caminhada do deserto (Ex 15,22-17,16) e não tem nada a ver com a narrativa da aliança do Sinai (Ex 19-24).

O relato de Moisés a Jetro sobre o que aconteceu desde sua partida, em Ex 18,8, retoma a motivação inicial do reencontro na montanha sagrada em Ex 18,1. Nos v.1 e 8a, Moisés faz referência à “dificuldade” (תְּלָאָה (*tela'a*)) que eles enfrentaram no êxodo, aludindo,

possivelmente, às provações no deserto, antes da chegada ao Sinai. Assim, o texto é um resumo da jornada. Esse tipo de resumo é característico do Yhwista (VAN SETERS, 1994, p. 211). A mesma fraseologia é usada quando os mensageiros israelitas de Moisés contam ao rei de Edom sobre a fuga do Egito: “Você conhece todas as dificuldades [*tela'a*] que encontramos” (Nm 20,14). E também a resposta de Jetro, “todo o bem que o Senhor tinha feito a Israel” (v. 9), é linguagem típica de Yhwista, como em Gn 32,10.13; 50,20.

Os defensores da hipótese Madiano-Quenita consideram a resposta de Jetro, nos v. 9-12, “uma tradição muito antiga no cerne da passagem, que reflete um culto comum em Israel e Madiã”. Neste sentido, destacam o protagonismo de Jetro como ator principal em Ex 18,9-12. Ele (Jetro), enquanto sacerdote, pronuncia a bênção e a ação de graças a YHWH e exalta a incomparabilidade de seu Deus, YHWH. É ele quem a toma iniciativa (תָּרַח) de oferecer holocausto e sacrifícios, enquanto Aarão e anciãos do povo figuram como convidados (v.12). Ou seja, em Ex 18,9-12, testemunha-se a “primeira incorporação dos líderes israelitas à adoração de YHWH”, concluem os autores (BUDDE, 1899, p. 22-23; ROWLEY, 1958, p. 151; VON RAD, 1962, p. 19; BLENKINSOPP, 2008, p.134-135). Ao analisar a narrativa de Ex 18,1-12 na sua forma mais antiga (v. 1.5.7.8.10.12), Römer afirma que “pode-se, com efeito, imaginar que o sacerdote de Madiã era um sacerdote de YHWH” (RÖMER, 2016, p. 71).

Além das proposições da hipótese Madiano-Quenita, o texto de Ex 18,10-11 é suscetível a outras interpretações, como as que consideram esses versículos uma afirmação da própria fé de Jetro, reforçada pelos prodígios realizados por YHWH em favor dos israelitas. Há textos bíblicos que fazem esse tipo de afirmação. Por exemplo, em 1Rs 17,24, a mulher de Sarepta diz a Elias depois da ressurreição de seu filho: “Agora sei que tu és um homem de Deus” (1Rs 17,24). Após séculos de Yahwismo, a expressão “tu saberás (ou vocês saberão) que eu sou YHWH” é frequentemente dirigida aos israelitas, especialmente em Ezequiel. Em 2Rs 5,15, a confissão do sírio Naamã manifesta a sua conversão ao Senhor depois de ter sido curado no Jordão: “Agora sei que não há Deus em toda a terra a não ser em Israel”. Assim, muitos autores reconhecem que este é o significado em Ex 18: Jetro teria se convertido ao Yhwismo de Moisés (DE VAUX, 1975, p. 327).

Outra interpretação do texto de Ex 18 admite que Jetro simplesmente tenha reconhecido que o Deus de Moisés, YHWH, é mais poderoso do que os outros Deuses. De Vaux, por exemplo, cita alguns textos paralelos no Antigo Testamento. Em Gn 26,28, Abimeleque, ao propor uma aliança a Isaque, lhe diz: “Vimos com clareza que Iahweh está contigo”. Em Js

2,10-11, Raab diz aos espiões israelitas em Jericó: “Temos ouvido como Iahweh secou as águas do mar dos Juncos diante de vós ... Iahweh o vosso Deus é Deus tanto em cima nos céus como embaixo na terra”. Abimeleque e Raab não eram Yhwistas e provavelmente nem se converteram a YHWH, conclui De Vaux. A partir desses paralelos, o autor afirma que “o reconhecimento do Deus de Israel pelos pagãos é um tema recorrente na Bíblia, desde a história de Balaão (Nm 22-24) e dos gabaonitas (Js 9,9-10) até o discurso de Aquior em Judite (5,5-21)” (DE VAUX, 1975, p. 328). Também Römer reconhece que a confissão de fé de Jetro em Ex 18,10-11 é semelhante à de Raab em Js 2,9-11, e afirma que esse elemento textual é típico do período persa. À época persa, esses textos “reivindicam a ideia de que os povos estrangeiros reconhecem a superioridade, ou mesmo a unicidade, do Deus de Israel” (RÖMER, 2016, p.70).

Assim, é provável que o texto de Ex 18 não seja uma tradição primitiva do culto madianita a YHWH. A repetida citação do nome YHWH (6 vezes nos versículos de 1-12) e as abundantes duplicatas nestes versículos podem indicar que a forma final do texto é uma construção tardia. A informação em Ex 18,1 de que Jetro, sacerdote de Madiã, sogro de Moisés, ouviu “como YHWH havia feito Israel sair do Egito” faz com que os textos anteriores do livro do Êxodo sejam relacionados à declaração de Jetro: “Agora sei que YHWH é maior que todos os Deuses” (Ex 18,11). De Vaux observa que os acontecimentos anteriores ao êxodo já antecipavam a declaração de Jetro. No relato das pragas, diante do Nilo transformado em sangue, é dito: “Nisto saberás que eu sou YHWH” (Ex 7,17); antes da infestação das moscas, YHWH diz: “saibais que eu sou YHWH no meio desta terra” (Ex 8,18); antes da praga dos gafanhotos, YHWH diz a Moisés: “para que saibais que eu sou YHWH” (Ex 10,2). Quando Jetro fica sabendo, por meio de Moisés, como YHWH tratou o Faraó e os egípcios (Ex 18,8), ele exclama: “Agora sei que YHWH é maior que todos os Deuses” (Ex 18,11). Assim, o v. 11 se torna o ponto culminante de uma sequência de declarações de reconhecimento das obras de YHWH em favor de seu povo Israel (DE VAUX, 1975, p. 328).

A ação de Jetro de “oferecer um holocausto e sacrifícios” (Ex 18,12) não é prova segura de que Jetro é sacerdote de YHWH. Há textos em que pessoas convertidas, não necessariamente sacerdotes, ofereceram holocausto e sacrifícios. Quando Jeú simula uma conversão a Baal, ele oferece holocausto e sacrifício a Baal (2Rs 10,18-24). Naamã, já convertido, promete não oferecer mais sacrifício e holocausto a outros Deuses, mas somente a YHWH (2Rs 5,17). A indicação de Jetro “oferecer um holocausto e sacrifícios a YHWH” é um sinal da sua conversão perante os grandes feitos de YHWH, testemunhados por Moisés. Porém, a semelhança entre a

afirmação de Jetro (“Agora sei que [YHWH] é maior que todos os Deuses”) em Ex 18,11 e a de Naamã em 2Rs 5,17 pode indicar que Jetro nem sempre foi um sacerdote de YHWH.

Do ponto de vista da coerência textual, a afirmação de que “a montanha de Deus” (Ex 18,5) era um santuário madianita frequentado por Jetro, conforme a hipótese Madiano-Quenita, também não se sustenta. Em Ex 18,1-5, é Jetro quem sai ao encontro de Moisés e o povo, acampados no monte *Elohim*, e de lá retorna (“ele retomou o caminho para o seu país”; cf. Ex 18,27). A informação de Ex 18,27 é compatível com a informação de Ex 3,1, ao indicar que a montanha de *Elohim*, onde YHWH se revela a Moisés, fica longe do lugar onde Jetro vive.

Portanto, não se pode provar que Jetro agiu como sacerdote de YHWH nem que transmitiu sua fé em YHWH a Moisés. Não temos informações suficientes ou nada sabemos sobre a divindade que os madianitas adoravam. Também nada sabemos sobre seu culto e seu sacerdócio. Para De Vaux, antes de afirmar que os israelitas receberam algo dos madianitas, seria preciso provar que os madianitas tinham algo a oferecer aos israelitas a respeito do culto a YHWH. Sob tais condições, De Vaux afirma que “tanto a teoria da origem madianita de YHWH, quanto a teoria da origem quenita permanecem como hipóteses sem comprovação” (DE VAUX, 1975, p. 330).

2.3.4 Os Quenitas e a questão da origem de YHWH

Desde Tiele (1872) há uma hipótese de que a origem de YHWH estaria entre os quenitas, considerados iniciadores do culto a YHWH – é a chamada hipótese Quenita. Baseada em relatos bíblicos, tal hipótese afirma que YHWH entrou na história de Israel por laços familiares com os quenitas. Os quenitas são tratados como Yhwistas em textos como Jz 4,17; 5,24; 1Sm 15,6; 27,10; 30,29 (MILLER, 2021, p. 28-29). Jael, que engana e assassina o comandante cananeu Sísera com uma estaca de tenda, é identificada por seu casamento com Heber, o quenita (Jz 4,11.17-21; 5,24). E “Heber foi separado de Caim e do clã dos filhos de Hobab, sogro de Moisés” (Jz 4,11). A mesma associação familiar pode ser vislumbrada em Jz 1,16, que localiza “os filhos de Queni, sogro de Moisés” no território de Judá, no Neguev de Arad (FLEMING, p. 104 -105).

Alguns estudiosos fazem conexão entre os quenitas e Caim. Blenkinsopp salienta que a versão bíblica da história dos primórdios preservou na linhagem de Caim (Gn 4,1-24) um eco

do papel dos quenitas na história primitiva de Israel. O nome do protagonista, *qyn*, é nome de tribo (Nm 24,22; Jz 4,11) e nome de uma cidade em Judá, próxima à terra Quenita (Js 15,57).

Na história de Caim, após matar seu irmão Abel e se tornar fundador de cidades, o autor de Gênesis relata o começo do culto a YHWH pelo conjunto da humanidade: “Começou-se, desde então, a invocar o nome de YHWH” (Gn 4,26). Em Gn 4,1-16, os quenitas, assim como Caim, seu *heros eponymos*, levam a marca de sua afiliação tribal sob o selo e a proteção de seu Deus YHWH. Portanto, ele e sua descendência são adoradores de YHWH (BLENKINSOPP, 2008, p. 142). Entretanto, segundo De Vaux, o mencionado texto de Gênesis é escrito Yhwista, e o objetivo do “sinal” é para assegurar a proteção. Era o sinal de um clã em virtude da vingança de sangue (Gn 4,15.24), e nada indica que fosse “o sinal de YHWH” (DE VAUX, 1975, p. 326).

Para Römer, os quenitas e grupos estreitamente associados a eles, ao que parece, foram conhecidos como zelosos devotos de seu Deus YHWH. Ao lado de Otniel e Jerameel, Caleb é um ceneceu, filho de Jefoné (Nm 32,12; Js 14,6.14; Jz 3,9), estreitamente relacionado aos quenitas (Gn 36,15.42; 1Cr 1,36. 53). Nas narrativas sobre o assentamento em Canaã, Caleb é proeminente por seu zelo religioso (Js 14,14). Parece que os calebitas e os cenezeus compõem um clã ligado a Judá. Talvez Judá fosse, originalmente, uma dessas tribos árabes instaladas no Sul e ligadas a madianitas, quenitas e edomitas (RÖMER, 2016, p. 72).

Os defensores da hipótese Madiano-Quenita também fazem a ligação entre recabitas e quenitas. Nos textos bíblicos, os recabitas são considerados Yhwistas zelosos que rejeitaram a cultura de Canaã, a ponto de viverem em tendas e evitarem bebidas alcoólicas (2Rs 10,15-17.23; Jr 35,1-19). No livro de Crônicas, os recabitas são descendentes de quenitas (1Cr 2,55). Blenkinsopp atribui a esses textos resquícios do Yahwismo primitivo, pré-israelita, associado a quenitas e grupos afins (BLENKINSIOPP, p. 143). De Vaux, ao contrário, considera que a genealogia tardia de Crônicas significa apenas que os recabitas foram assimilados aos quenitas porque levavam um tipo de vida semelhante. De Vaux afirma que “não há nenhuma indicação clara na Bíblia de que os quenitas adoravam uma divindade chamada YHWH ou algo semelhante” (DE VAUX, 1975, p.326).

As interpretações dos textos bíblicos pelos defensores da hipótese Quenita são frágeis (FLEMING, 2021, p. 110). Provavelmente, são textos tardios e não confiáveis para a reconstrução da história. Além disso, não há evidências extrabíblicas de que YHWH seja, originalmente, uma divindade madianita ou quenita. Apenas a evidência bíblica atesta que os quenitas eram uma tribo do sul do Neguev, situados, talvez, na Arábia (FREVEL, 2021, p. 4).

Nissim Amzallag, contudo, acrescentou um novo argumento na hipótese Madianita-Quenita. Com base em informações bíblicas sobre os quenitas (Nm 24,21; Jz 1,16; 4,11; 1 Sm 27,10, Zc 6,1; etc.) e em evidências arqueológicas e metalúrgicas da produção de cobre na Arábia, o autor concluiu que “YHWH já esteve essencialmente relacionado à produção e ao processamento de cobre em Canaã” (AMZALLAG, 2016, p. 226). Os antigos metalúrgicos, segundo Amzallag, tinham uma afinidade especial com YHWH e até mesmo o conhecimento metalúrgico estava relacionado a Ele.

Frevel, ao contrário, considera o argumento de Amzallag e sua conclusão de que YHWH era Deus dos metalúrgicos “na melhor das hipóteses, especulativo”. O que se pode afirmar, segundo Frevel, é que “não sabemos muito sobre a religião dos quenitas e dos madianitas no segundo milênio a.C.”. No que diz respeito aos madianitas, nem em Êxodo 2,16, nem em Êxodo 18,1, nem mesmo em Números 10,29-32, o sogro de Moisés está explicitamente relacionado a qualquer adoração a YHWH que não seja mediada por Moisés e os israelitas (FREVEL, 2021, p. 5).

Henrik Pfeiffer (2017, p. 132-136) também discorda da afirmação de que os textos de Ex 2 – 4 e 18, ou outros textos referentes às relações familiares de Moisés, podem sustentar a hipótese Madiano-Quenita acerca da origem de YHWH. Segundo Pfeiffer, não há dúvidas quanto à “história da tradição” desses textos. A parte mais antiga desses textos pertence, provavelmente, à narrativa do Êxodo do século VII a.C., embora Ex 3,1-6 integre, possivelmente, uma etiologia cultural mais antiga. A ligação de Moisés com a família madianita faz parte de um processo literário tardio. Somente na forma literária (final) da narrativa do Êxodo, Madiã se torna o lugar de refúgio de Moisés (Ex 2,15). Do mesmo modo, a integração da figura de Moisés na narrativa do Êxodo pode ter sido tardia.¹⁷ Os textos de Ex 4,24-26 e Nm 10,29-32 pressupõem o parentesco madianita de Moisés, mas pertencem a redações posteriores do Pentateuco. Um mal-estar crescente com os parentes madianitas de Moisés durante o período pós-monárquico é responsável por conectá-lo aos quenitas em Jz 1,16 e 4,11, afirma o autor. Enfim, de uma forma ou de outra, essas passagens não podem esclarecer a questão da origem de YHWH.

¹⁷ O livro de Oseias afirma que foi por meio de um profeta (não cita o nome de Moisés) que YHWH fez Israel subir do Egito: “Mas Iahweh fez Israel subir do Egito por intermédio de um profeta e por intermédio de um profeta ele foi guardado” (Os 12,14). Neste sentido, na tradição do êxodo de Israel Norte, especialmente no meio profético, o êxodo foi liderado por um profeta. Moisés, então, era desconhecido na tradição do êxodo de Israel Norte.

O egiptólogo Jan Assmann afirma que Moisés é tipicamente um personagem “fictício” ou “literário”. Talvez tenha existido um homem chamado Moisés - talvez até um egípcio - mas esse homem teria muito pouco em comum com o Moisés da tradição, o “filho maior” do povo judeu, *rabbēnū*, “nosso mestre”. Deste modo, torna-se desnecessário perguntar se ele realmente viveu e, em caso afirmativo, a que nação ele pertenceu. Ele vive nos corações e mentes do povo judeu (entre outros), e isso é o suficiente” (ASSMANN, 2018, p. 327). Se a personagem for uma construção literária, os relatos sobre a origem de YHWH a partir de Moisés e de sua ligação familiar com madianitas ou quenitas também seriam uma construção literária, e não representariam um fato histórico. Além disso, com o avanço de outros campos de estudo relativos à história do Antigo Oriente Próximo, há autores que põem em dúvida o valor histórico dos relatos bíblicos. Knauf, por exemplo, na sua pesquisa sobre madianitas e ismaelitas (1983), diz que “as narrativas de Ex 2,15 – 4,20; Ex 18; Nm 25,6-17; Nm 31 são inúteis para a reconstrução histórica”. E continua: “nem a origem nem a transmissão dessas histórias podem ser localizadas no espaço ou no tempo, nem se referem a pessoas, lugares ou eventos mencionados em outras fontes mais confiáveis” (KNAUF, 1983, p. 155). Na mesma direção, Pfitzmann diz que “uma parte importante do material bíblico (no livro do Êxodo) não é confiável para a pesquisa das origens”. Pfitzmann avalia que “essa observação não é suficientemente levada em consideração pelos defensores da Hipótese Madiano-Quenita” (PFITZMANN, 2021, p. 97).

2.4 Consideração parcial

Os argumentos a favor da origem de YHWH a partir das regiões ao Sul da terra cultivada da Palestina são frágeis. Os textos bíblicos em prosa (Ex 2-4 e 18) que narram a história da personagem Moisés, o seu casamento com uma mulher madianita ou quenita e a revelação do nome de YHWH são considerados construções literárias tardias. Também não se pode provar que Jetro, sogro de Moisés na narrativa, tenha agido como sacerdote de YHWH e, deste modo, tenha transmitido sua fé em YHWH a Israel por meio de Moisés. Não há informações suficientes sobre a divindade que os madianitas adoravam.

É necessário, portanto, buscar outras fontes que possam sustentar a teoria da origem de YHWH no extemos Sul da Palestina. Tais fontes argumentativas que nós vamos tratar no próximo capítulo.

A REFERÊNCIA DA ORIGEM DE YHWH NO SUL NOS POEMAS BÍBLICOS E EXTRA BÍBLICOS

Vimos na Seção anterior que os textos bíblicos Ex 2-4 e 18 que narram a história da personagem Moisés, o seu casamento com uma mulher madianita ou quenita e a revelação do nome de YHWH são considerados construções literárias tardias. Sendo assim, esses textos não revelam a história de origem de YHWH. É necessário, portanto, buscarmos outras fontes que referem à origem de YHWH no Sul.

Nessa Seção discutiremos os poemas bíblicos (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3) e as fontes extrabíblicas nos textos egípcios sobre o Shasu Seir e a Terra de Yhw3 e a inscrição YHWH de Temã encontrada em Kuntlet 'Ajrud. Essas fontes fazem referências à casa de YHWH na montanha no extremo Sul, diversamente referido como Sinai, Edom, Temã e Seir. Os estudiosos que apoiam a origem YHWH no extremo Sul da Palestina veem nessas fontes as provas da origem de YHWH. Outros, no entanto, questionam essas fontes como prova da origem de YHWH, vejamos.

3.1 A origem de YHWH em poemas antigos: Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3

Quatro textos bíblicos poéticos são considerados testemunhos antigos da procedência de YHWH do Sul: Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3 (RÖMER, 2016, p. 47). Esses textos estão unidos por seu caráter poético, distinguindo-se da narrativa em prosa da perícopa do Sinai, e apresentam um tema comum: YHWH chega da periferia do Sul da Palestina para ajudar seu povo (PFEIFFER, 2017, p. 121; RÖMER, 2016, p. 47).

No livro de Juízes, o cântico de Débora menciona a origem de YHWH do Sinai, de Seir e de Edom:

⁴Iahweh! Quando saístes de Seir, quando avançastes nas planícies de Edom, a terra tremeu, troaram os céus, as nuvens desfizeram-se em água. ⁵Os montes deslizaram na presença de Iahweh, o do Sinai, diante de Iahweh, o Deus de Israel (Jz 5,4-5).

O Salmo 68, semelhante a Jz 5,4-5, menciona o deserto:

⁸Ó Deus, quando saíste à frente de teu povo, avançando pelo deserto, ⁹a terra tremeu, e até o céu dissolveu-se, o próprio céu se fundiu diante de Deus. Diante de Deus, o Deus de Israel (Sl 68,8-9).

No Deuteronômio, em um cântico atribuído a Moisés (33,2), YHWH veio do Sinai, de Seir, de Farã: “Iahweh veio do Sinai, alvoreceu para eles de Seir, resplandeceu do monte Farã. Dos grupos de Cades veio a eles, desde o Sul até às encostas” (Dt 33,2).

No livro de Habacuc, lê-se: “Eloá vem de Temã, e o Santo do monte Farã. A sua majestade cobre os céus, e a terra está cheia de seu louvor” (Hab 3,3). Embora o nome de YHWH não seja mencionado especificamente, esse versículo é considerado fundamental para situar a origem de YHWH no Sul.

Todos os textos acima estão ligados entre si, mesmo que os detalhes possam variar. Jz 5,4-5 é a abertura de um cântico de guerra e vitória, atribuído à Debora. Dt 33,2 é o cântico da bênção de despedida de Moisés, antes da sua morte. O Salmo 68 e Hab 3,2 fazem parte de um cântico que celebra a intervenção divina em um contexto de guerra (RÖMER, 2016, p. 48).

Os defensores da hipótese Madiano-Quenita interpretam esses textos poéticos como prova de uma tradição antiga a respeito da origem de YHWH. Blenkinsopp, por exemplo, identifica Seir como sinônimo de Edom (cf. Gn 32,4; Nm 24,18; Jz 5,4; Ez 35), ou como uma referência à região oeste da Arábia, ou como marco da fronteira sul do território da conquista de Josué no lado oeste do Jordão (Js 11,17; 12,7), ou, ainda, como marco da fronteira sul de Judá (Js 15,10). Citando Abel (1933), Bartlett (1969) e Ahituv (1984), Blenkinsopp corrobora o dado bíblico a partir de uma provável referência a Seir (*mātāti šēri*) na Carta de Amarna (EA 288,26) e na lista topográfica de Ramses II em 'Amāra Oeste (“a terra de Shasu de Seir”) (BLENKINSOPP, 2008, p. 36-37).

Na oração de Habacuc (Hab 3,3), o Monte Farã está em paralelo a Temã como o lugar de onde YHWH procede em triunfo. Alguns estudiosos identificam Temã como um nome tribal ligado ao grupo de Elifaz nas listas dos Edomitas em Gn 36,11.15.42. Também poderia representar uma região de Edom, a leste da Arábia, ou talvez no norte do reino (Gn 36,34). As ameaças proféticas, contudo, se referem a Edom como um todo (Jr 49,7.20; Ob 9). Em composições tardias, como Is 63,1-6, YHWH vem de Edom (BLENKINSOPP, 2008, p. 137; RÖMER, 2016, p. 53).

No cântico de Débora, em Jz 5,5, cuja variação aparece no Sl 68,8-9, YHWH é “aquele do Sinai” (זֶה סִינַי). Tal alusão, na interpretação de Blenkinsopp, sugere que o “Sinai é a residência original de YHWH, que está intimamente associado a Seir. Neste mesmo sentido, o Sl 68,8-9 estaria explicitamente conectado com outro poema, a bênção de Moisés, que se encontra em Dt 33,2” (BLENKINSOPP, 2008, p.137). Para Römer, no entanto, a localização primitiva do Sinai permanece um mistério. O cântico de Jz 5,4-5, aparentemente, localiza o Sinai em alguma parte do território de Edom, e não na península do Sinai, onde a tradição, mais tarde, situou a montanha da revelação de YHWH. A expressão *zeh sinay*, “aquele do Sinai”, teria constituído um epíteto para YHWH que “pode se revestir, ao longo dos séculos, de nomes e funções diferentes” (RÖMER, 2016, p. 52).

A partir dos textos poéticos citados, Blenkinsopp concluiu que o ponto de partida para o triunfo de YHWH, portanto, sua residência original entre seus devotos, situava-se no território de Edom (Seir, Temã), que ficava a oeste da Arábia. A localização precisa do Monte Farã e do deserto do Sinai é desconhecida, mas Cades provavelmente é *Tell el-qedeirat*, no norte do Sinai, próximo a um oásis e à fonte mais abundante do Sinai. O texto de Nm 13,3 situa Cades no deserto do Farã. Blenkinsopp afirma, então, que “foi em algum lugar desta região que o santuário da divindade YHWH, frequentado pelas tribos semi-nômades da região, foi localizado”. De acordo com as fontes bíblicas, este era o país quenita (BLENKINSOPP, 2008, p.138-139). Contudo, a afirmação de Blenkinsopp sobre a existência do santuário de YHWH no deserto de Farã é duvidosa.

Em um artigo recente, Martin Leuenberger (2017, p. 173-177) aponta os textos poéticos acima citados como prova da origem de YHWH no Sul e sugere o séc. XIII ou XII a.C. como datação de sua composição. Seu argumento está de acordo com a afirmação de E. A. Knauf (2005), de que o núcleo literário de Jz 5 pode ser datado no início do período monárquico (LEUNBERGER, 2017, p. 174). Baseando-se na análise da “história da tradição”, Leuenberger também afirma que a tradição da procedência de YHWH do Sul, que está na base de Jz 5 e de outros textos de teofania, deve ser ainda mais antiga. A comparação entre as referências topográficas nos textos bíblicos e em textos extrabíblicos comprova a antiguidade da tradição da procedência de YHWH do Sul da Palestina, conclui o autor (LEUNBERGER, 2017, p. 175). Por fim, Leuenberger considera que as variações na designação do local de origem de YHWH (Edom, Seir, Temã e Farã) apontam para uma tradição histórica comum, que

localiza a origem de YHWH no Sul. Portanto, não poderiam ser explicadas por um modelo baseado apenas em “dependências literárias” (LEUENBERGER, 2017, p. 175).¹⁸

William F. Albright (1968, p.1-46) e seus alunos David Noel Freedman (1960, p. 101-107; 1980, p. 1-22) e Frank Moore Cross (1973) apresentam razões linguísticas para datar os textos acima citados no século XIII ao X a.C. A ortografia, a morfologia, a sintaxe e a lexicografia são usadas para mostrar a antiguidade dos textos. Assim, os quatro textos em questão fariam parte de um “corpus de poesia Yhwística antiga”. Contudo, a tentativa de datar um documento por sobrevivências ortográficas arcaicas é um empreendimento difícil de se sustentar.

Há, evidentemente, autores que questionam a antiguidade dos textos bíblicos poéticos. Matthias Köckert, por exemplo, afirma que a tradição da teofania (especialmente em Jz 5,4-5; Dt 33,2; Sl 68,822) está enraizada na teologia do templo de Jerusalém e só mais tarde foi transferida de Sião para o Sinai. Isso significa, segundo Köckert, que o Deus YHWH só entrou no palco da história no primeiro milênio a.C. (KÖCKERT, 2005, p. 20; 2010, p. 357-394).

Pfeiffer (2005; 2017) propõe que os textos poéticos acima citados são um produto de um processo de origem multifacetado e que, durante esse processo, pode-se detectar um grau bastante extenso de influências e interações mútuas. Pfeiffer considera que o núcleo mais antigo do cântico de Débora em Jz 5 pode ser uma canção épica do século IX ou VIII a.C. Seu conteúdo – fazendo uso do conhecimento da história primitiva de Israel – descreve uma vitória inesperada das tribos de Zabulon e Neftali (v. 18), lideradas por Débora e Barac (v. 12), sobre Sísera e os “reis de Canaã” (v. 19-21a.22). Na camada mais antiga do texto, não é YHWH quem luta por seu povo. Em vez disso, “as estrelas” (v. 20: “do alto dos céus as estrelas lutaram”) vêm em auxílio das tribos de Neftali e Zabulon. As estrelas, segundo Pfeifer, são entidades que representam divindades na visão de mundo do Antigo Oriente Próximo (PFEIFFER, 2017, p. 125).

De acordo com Pfeiffer, o cântico de Débora em Jz 5 foi retrabalhado várias vezes no período pós-monárquico. Quando o cântico foi integrado ao livro de Juízes, adicionou-se um prelúdio de cântico (v. 2.10-11) que atribui os eventos celebrativos como “benefícios de YHWH” (v. 11). Os versos que descrevem a vinda de YHWH de Edom/Seir (v. 4-5) teriam sido construídos (juntamente com o v. 31) como uma moldura em torno da própria canção. E, por fim, o acréscimo da expressão “aquele do Sinai” no v. 5, que interrompe a estrutura poética.

¹⁸ Em contra à opinião de PFEIFFER, 2017).

Essas edições forçaram as estrelas (v. 20) a se juntarem às fileiras da comitiva de YHWH. Nesse nível da redação, a luta de YHWH não é apenas contra os “reis de Canaã” (v. 19), mas também contra “todos os inimigos de YHWH” (v. 31) – uma afirmação que parece incluir adversários internos (judaítas) ao mencionar “aqueles que o amam” (v. 31). Em Jz 5,3-5.31a, parece haver uma distinção entre judaítas piedosos e judaítas perversos, o que não aparece antes do séc. V a.C. A adição de “Aquele do Sinai” aponta para um estágio ainda mais tardio e explica a estranha teofania em Edom nos v. 4-5, que parece pressupor a teofania canônica do Sinai de Êx 19 (PFEIFFER, 2017, p. 125). Pfeiffer considera que a expressão $\text{הַיְהוָה הַסִּינַי}$ “aquele do Sinai” (Jz 5,5) foi inserida para ser associada à teofania da entrega da lei em Ex 19, a mesma designação no Sl 68,9. Pfeiffer datou esses acréscimos no período helenístico. O autor também atribui uma data tardia à referência a YHWH vindo do Sinai em Dt 33,2, que não seria anterior ao século III a.C. (PFEIFFER, 2017, p. 126).

Pfeiffer (2017, p. 128-129) interpreta Dt 33 como um texto dependente literariamente de Jz 5 e Hab 3, uma vez que a vinda de YHWH de Seir e do Sinai só é atestada em Jz 5,4, e a expressão “Monte Farã” só aparece em Hab 3,3. Em outras palavras, Dt 33 juntaria os topônimos dos outros dois textos. É muito mais difícil argumentar que Jz 5,4 e Hab 3 façam uso seletivo de Dt 33. O Salmo 68, por sua vez, é reconhecido em seu todo como um texto antológico, que usa, além de Jz 5 e Dt 33, uma variedade de outras fontes. Pfeiffer conclui, assim, que os textos de Jz 5, Hab 3, Dt 33 e o Sl 68 não podem sustentar a hipótese acerca da procedência de YHWH do Sul.

Pfitzmann (2021) também questiona o uso dos textos bíblicos poéticos em questão para provar a origem de YHWH. O autor chama a atenção para a localização dos versos teofânicos (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Hab 3,3; Dt 33,2) no início do texto e para o seu destaque em relação ao conjunto dos demais versos. Em Jz 5,4-5, por exemplo, menciona-se YHWH, mas os v. 14-30, núcleo do texto, não citam o nome divino, exceto o v. 23, que, provavelmente, é uma adição posterior por causa da menção de Meroz e do anjo de YHWH. O núcleo textual também não fala sobre a chegada de YHWH e sua entrada na guerra, apesar de os v. 4-5 mencionarem sua saída e sua intenção de guerrear. O mesmo poderia ser dito em relação aos demais textos poéticos (PFITZMANN, 2021, p. 109).

Enquanto Jz 5 menciona apenas localidades da região do Neguev (Edom, Seir e Temã), os textos posteriores mostram a inserção de uma topografia relacionada ao êxodo (Farã em Hab 3,3; Dt 33,2; Cades em Dt 33,2; Sinai em Sl 68,8-9; Dt 33,2). Deve-se observar que os textos de Hab 3,3 e Dt 33,2 fazem uma síntese das duas tradições, enquanto o Sl 68,8-9 relê a tradição do Neguev sob a perspectiva da tradição do êxodo. É possível que essa combinação reflita uma

conexão progressiva entre os dois materiais. Por fim, segundo a avaliação de Pfitzmann, o texto poético mais recente (Dt 33) estabelece a ligação explícita entre o Sul e o êxodo, uma vez que a tradição sulista encontrada em Jz 5, no Sl 38 e em Hab 3 é explicitamente colocada na boca de Moisés (Dt 31-34; PFITZMANN, 2021, p. 111-112).

É muito provável que esse tipo de síntese tenha sido escrito no templo de Jerusalém no pós-exílio. Na forma final do Sl 68, por exemplo, no v. 36, mencionam-se vários santuários, mas essas diferentes tradições do cântico (cf. v. 8-9: Sul; v. 9.18: Sinai; v. 15: Tsalmon; v. 16.23: Basã; v. 34: leste) foram centralizadas em Jerusalém nos v. 18 e 30. Em concordância com Fokkelman (1988), Pfitzmann vê em Sião o ponto de conversão das diferentes indicações geográficas mencionadas ao longo do Salmo 68. Esse salmo é considerado por vários estudiosos como expressão de um renascimento de antigas tradições no culto de Jerusalém (PFITZMANN, 2021, p. 112).

Deste modo, Pfitzmann compreende os textos teofânicos como vestígios de múltiplos discursos sobre as origens de YHWH. Esses discursos estariam ligados provavelmente a um poliyahwismo originário, e não consistiriam em testemunho de uma origem histórica. O autor sugere que a busca histórica das origens de YHWH deve ser esquecida, pois é difícil ir além dos textos acima mencionados (PFITZMANN, 2021, p. 97).

Concluindo, não podemos discernir a origem de YHWH a partir dos textos poéticos citados. Talvez esses textos evidenciem resquícios do contexto social e religioso de uma tradição antiga, como no caso de Jz 5. Porém, a maioria deles foi composta para servir os interesses da monarquia tardia de Israel e Judá (STAHL, 2020, p. 741; FLEMING, 2020, p. 160). Os textos de Sl 68,8-9, de Dt 33,2 e de Hab 3,3 também sugerem cenários monárquicos, provavelmente posteriores à composição de Jz 5,2-11. Na forma final dos textos, prevalece a ideia de uma residência divina distante a serviço dos governantes, sejam eles de Israel ou de Judá. De acordo com a visão do início do primeiro milênio, YHWH é um Deus que luta por Israel como um rei que vai à frente de seu povo. Neste sentido, os textos poéticos mencionados refletem uma tradição da monarquia em uma época em que os reinos eram identificados pelo “Deus patrono” que o representava, como na inscrição de Mesa do séc. IX a.C., em que Kamos está para Moab, assim como YHWH para Israel.

Tanto as composições poéticas quanto a narrativa em prosa de Madiã-Moisés (Ex 2-4 e 18) compartilham a noção de que YHWH tinha algum tipo de residência no deserto do sul da Palestina. Mesmo que Êxodo 3,1 – 4,18 seja um texto tardio, que acrescenta o nome de YHWH a uma história mais antiga de Moisés, o casamento com uma madianita parece ter a intenção de levar Moisés ao deserto, onde ele e Israel encontrarão YHWH em sua própria casa, na

"montanha de Deus", em um local desconhecido. A montanha de Deus pode ser imaginada como uma residência divina como a do Monte Safon (*Zaphon*) na mitologia ugarítica ou a do Monte Olimpo na mitologia grega. Porém, ao contrário dessas montanhas sagradas, a montanha de YHWH não é visível ao povo adorador, permanecendo remota e misteriosa, efetivamente inacessível. Em Ex 3, Moisés encontra a “montanha de Deus” acidentalmente, e Jetro ou Raguel aparentemente não tinha ideia da sua existência. Em Ex 18, Jetro visita a “montanha de Deus” somente por ter sabido que Moisés e seu povo estavam acampados naquela localidade. A única outra figura bíblica a visitar o local é Elias, que viaja por quarenta dias com uma única refeição, fornecida pelo anjo de YHWH (1Rs 19,5-8). Não há pontos de referência. Parece que a montanha de Deus só pode ser encontrada se for revelada por indicação divina. Seir, Edom, Monte Farã e Temã, mencionadas nos textos poéticos, são referências regionais para o movimento de YHWH em sua misteriosa residência, sem nenhuma indicação geográfica precisa do ponto de partida da divindade. Enfim, é muito provável que a menção à origem de YHWH nesses textos seja uma construção literária, e não uma referência histórica.

3.2 Textos egípcios sobre o Shasu e a Terra de Yhw₃

Vimos anteriormente que a partir da análise crítica textual e redacional dos textos bíblicos mencionados não são tão seguros para comprovar a história da origem de YHWH vindo do Sul. É necessário que esses textos sejam comparados com dados extrabíblicos para comprovar o seu valor histórico. A análise epigráfica dos achados arqueológicos é fundamental importância nesta busca de origem. Assim, os apoiadores da hipótese da origem de YHWH, a partir da década de 1950, consideram os textos epigráficos egípcios achados em Soleb e Amarah Oeste como prova dos relatos bíblicos sobre a Origem de YHWH do extremo Sul.

O fato é que foram encontradas duas listas de lugares egípcios com os nomes Shasu e *Yhw₃*¹⁹. Uma foi encontrada no templo de Amenophis III (1402–1364 a.C.), em Soleb (Núbia), e outra lista no templo de Ramsés II (1290-1224 a.C.), em Amarah Oeste. Ambas são frequentemente apontadas como evidências da origem de YHWH no Sul (BLENKINSOPP, 2008; LEUENBERGER, 2017; PFEIFFER, 2017, p. 140). A seguir, discutiremos se realmente essas listas podem ser provas contundentes para justificar a origem de YHWH no extremo Sul da Palestina.

¹⁹ O termo *Yhw₃* é lido como Yahwi (Cf. a discussão em 5.3.1 abaixo).

3.2.1 A escavação e a localização de Soleb e Amarah Oeste

O templo de Amon-Ra em Soleb, construído em Kush, Núbia, durante o reinado do Faraó Amenhotep III da 18ª Dinastia, quando Egito dominava Síria e Palestina (Cf. figura 2), é famoso por suas cenas do Festival Heb-Sed²⁰ (KENNEDY, 2019, p. 175).

As ruínas do templo em Soleb foram escavadas entre os anos de 1957 e 1977 por uma expedição franco-italiana chefiada por Michela Schiff Giorgini. A documentação epigráfica coube a Jean Leclant, que publicou parte dos nomes das listas, entre desenhos e fotografias, em vários documentários e relatórios preliminares em 1962-1963 (ADROM; MÜLLER, 2017, p. 96; FLEMING, 2021, p. 25-26).

O templo de Amon-Rá em Amarah Oeste, localizado a 50 Km de Soleb (Cf. Figura 2), foi construído por Ramsés II no século XIII a.C. O sítio de Amarah Oeste foi escavado pelo arqueólogo inglês Herbert Fairman, nos anos de 1938 – 1939 e entre 1947 e 1950. A cidade de Amarah Oeste foi fundada pelo faraó Seti I, e as duas estelas comemorativas ali encontradas foram datadas do tempo do reinado de Ramsés II.

²⁰ O festival Heb-Sed era celebrado após os trinta primeiros anos de reinado e, depois, em intervalos variáveis a cada três ou quatro anos. Nessa festividade, o rei passava por um sacrifício simbólico e público de morte e depois renascia para assegurar a fertilidade da terra. Por meio desse ritual, acreditava-se regenerar a força física e mágica do rei envelhecido, força com a qual ele poderia ainda, e por mais outro longo período, exercer seu papel de criador, como acontecia quando subiu ao trono. A festa consistia em procissões e cortejos diversos dos quais o faraó e seu séquito participavam, visitando os santuários do país. Os relevos mostram cenas nas quais o soberano, já rejuvenescido, acolhe e recebe as homenagens de delegações vindas de todos os cantos do Egito. Também se executavam determinados ritos que deviam atestar o novo domínio do rei sobre o mundo. Entre eles destacavam-se o lançamento de flechas nas quatro direções do céu e a corrida ritual do rei, paramentado com as insígnias da soberania, rito pelo qual o faraó demonstrava a recuperação da sua força.

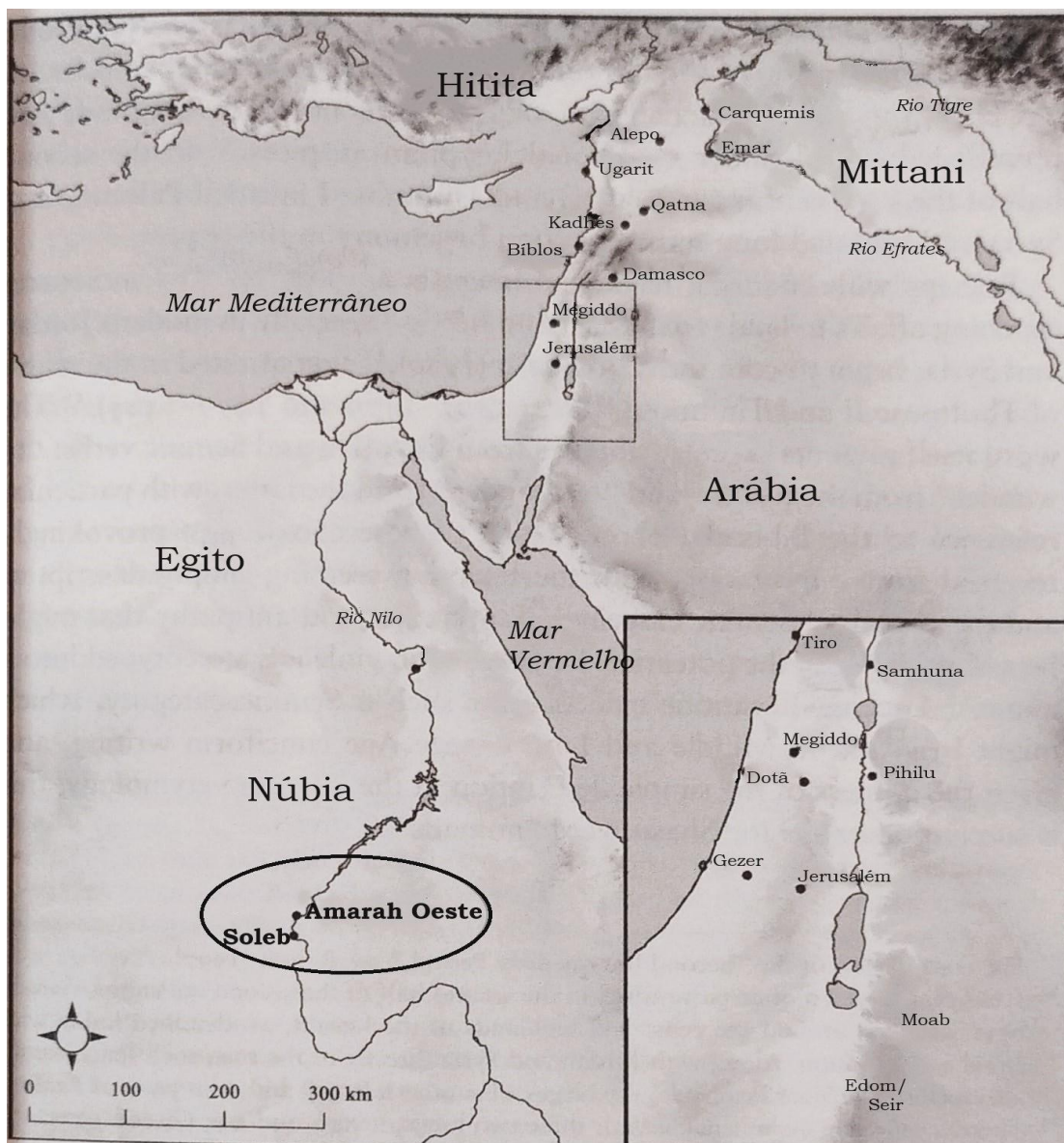


Figura 2: Mapa de localização de Soleb e Amarah Oeste no contexto de dominação Egípcios no Levante (Fonte: FLEMING, 2021, p. 27; a tradução e o destaque de Soleb e Amarah Oeste são nossos).

Em ambos os templos foram descobertas listas topográficas inscritas em superfícies altamente visíveis nos principais templos, sem, no entanto, conter um contexto explicativo relacionado aos nomes escritos. A lista mais antiga encontra-se na Área IV do salão hipostilo no templo real em Soleb, inscrita em uma coluna ao longo da parede externa do lado norte. A lista com a expressão *Yhwz* faz parte de um extenso conjunto de decorações na parte inferior das grandes colunas (Cf. figura 3).



Figura 3: As colunas do templo de Amon-Rá em Soleb (KENNEDY, 2019, p. 176).

A lista pode ser facilmente identificada pelos seus desenhos, que representam uma procissão com prisioneiros amarrados contendo insígnias de sua identificação (Figura 4). Dentro do templo, na Área IV, que está fora do centro sagrado do recinto, têm vinte e quatro colunas, doze de cada lado do corredor central, em três fileiras de quatro. Os dois lados do salão têm representações de figuras distintas: todas as figuras nas colunas ao Norte têm barba e pertencem ao mundo asiático, ao norte e a leste do Egito; e as figuras das colunas ao Sul têm cabelos curtos, sem barba ou com barba rente, evidentemente pertencentes ao continente africano (FLEMING, 2021, p. 30-31).



Figura 4: Imagem dos prisioneiros cravados nas colunas em Soleb (KENNEDY, 2019, p. 178).

3.2.2 A interpretação da lista topográfica de Soleb e Amarah Oeste e sua relação com a origem de YHWH

As listas topográficas de Soleb e Amarah Oeste renderam muita discussão a respeito da origem de YHWH porque nelas há referência à “terra dos Shasu [-nômades?] de *Yhw*”, *t3 š3sw yh (w)/Yhw3*, e a “os Shasu [- nômades?] de Seir,” *š3sw s ‘rr*. A fim de ter uma visão abrangente, reproduziremos, a seguir, a transcrição das listas feita por Adrom e Müller (2017).

Lista de Soleb N4 (ADROM; MÜLLER, 2017, p. 97):

Coluna N4, parte esquerda:

- | | | |
|----|--------------------------|-------------------------------|
| α1 | <i>T3 š3sw t-r-b-r</i> | [Terra de Shasu <i>trbr</i>] |
| α2 | <i>T3 š3sw Y-h-w-[3]</i> | [Terra de shasu <i>Yhw3</i>] |
| α3 | <i>T3 š3sw s-m-t</i> | [Terra de Shasu <i>smt</i>] |
| α4 | (Danificado) | |

Coluna N4, parte direita:

β1 *b-t-‘-n/ff[...]* (Beth An(ath))
β2 (danificado).

Lista de Amarah Oeste (ADROM; MÜLLER, 2017, p. 98):

93 *T3 š3sw Š-‘-r-r* [Terra de Shasu *S’rr*]
94 *T3 š3sw R-b-n* [Terra de Shasu *rbn*]
95 *T3 š3sw P-y-s-p-y-s* [Terra de Shasu *pyspys*]
96 *T3 š3sw Š-m-t* [Terra de Shasu *Smt*]
97 *T3 š3sw Y-h-w[3]* [Terra de Shasu *Yhw3*]
98 *T3 š3sw <T>-r-b-r* [Terra de Shasu *trbr*]

As linhas 96-98 da lista de Amarah Oeste (mais recente) são iguais à lista de Soleb N4 α1-3, apenas em ordem invertida. Tal semelhança levou alguns estudiosos a sugerirem que a lista de Amarah Oeste é uma cópia da lista de Soleb (PFEIFFER, 2017; ADROM; MÜLLER, 2017; FLEMING, 2021). As frases iniciais das duas listas são iguais: *T3 š3sw*, que é traduzido por “Terra de Shasu” (PFEIFFER, 2017, p. 140). A expressão “Terra de Shasu” é identificada nas listas com particularidades denominadas *Trbr*, *Yhw3*, *Smt*, *Pyspys*, *Rbn* e *S’rr*. Ou seja, aparentemente, esses lugares pertenceriam à “terra de Shasu” como um todo (FLEMING, 2021, p. 48).

As listas de Soleb e Amarah Oeste não fornecem explicação sobre quem são esses Shasu, nem onde eles estão localizados. Os Shasu são identificados pictograficamente nos relevos do templo de Amon em Karnak por suas barbas e cabelos presos com uma tira, integrando uma cena da campanha militar de Seti I (1290-1280 a.C.) na Palestina (RÖMER, 2016, p. 46-47). O termo *š3sw* vem da raiz (*š3s*), que significa viajar ou perambular (LEWIS, 2020, p. 230), o que levou a maioria dos estudiosos a considerar os Shasu como nômades ou seminômades. Contudo, como afirma Lawrence Stager (1985, p. 59): os textos “revelam muito pouco sobre seu modo de vida”. Lester Grabbe (2017, p. 55, 128) adverte que o nomadismo não era o único modo de sobrevivência dos Shasu. O autor afirma que “o pastoreio nômade cobre um amplo espectro e pode incluir aqueles que cultivam, que se envolvem no comércio ou até mesmo aqueles que atacam ou roubam caravanas, juntamente com a criação de gado” (GRABBE, 2017, p. 128). Fleming (2021, p. 46), por sua vez, define que os “nômades eram pessoas identificáveis sobretudo pela sua mobilidade, associada à vida em tendas e aos rebanhos”.

Embora possam ser encontrados em toda a região Sírio-Palestinense, Redford (1992, p. 272) argumenta, com base nas listas geográficas, que “a concentração original dos assentamentos de Shasu se encontrava no sul da Transjordânia, nas planícies de Moab e no

Norte de Edom”. Isto está em consonância com a opinião de muitos estudiosos de que Seir deve ser localizada a leste do Wadi Arábia. Moshe Weinfeld (1987, p. 304), valendo-se das mesmas listas, argumenta que Seir “não deve ser procurado em Edom na Transjordânia ... porque a montanha de Seir denota também a cadeia de montanhas a oeste da Arábia e ao sul do Mar Morto” (Dt 1,2; Js 11,17; 12,7; EA 288:26). A conclusão de Nadav Na'aman (1992, p. 74) unifica ambas as teorias: “Os nomes Seir e Edom se referiam originalmente a toda a área ao sul do Mar Morto, em ambos os lados do Wadi Arábia”. Evidências da região de Faynan, no sul da Jordânia, especialmente o cemitério de Wadi Fidan, também foi relacionado à atividade dos Shasu.

A expressão $\text{š}3sw s'rr$ (Amara Oeste, 93) serviu como o eixo de conexão com os textos da tradição bíblica. Muitos estudiosos interpretaram $s'rr$ como Seir e observaram que, na poesia bíblica hebraica (Jz 5,4; Dt 33:2), além da referência a YHWH marchar de Seir (śē'îr), são mencionados outros locais do Sudeste, como Edom, Temã, Monte Parã e Madiã. Argumenta-se ainda que o termo $S'-r-r$ (Amara Oeste, 93) também serve como um título para a lista como um todo, de modo que todas as outras terras de Shasu na lista – incluindo a “terra de Shasu $Yhwz$ ” – devem estar localizadas nas proximidades de Seir. Afinal, reunindo os dados das listas topográficas, resulta a percepção de uma afinidade do Deus YHWH com a região de Edom-Seir no final da Idade do Bronze (GRDSELOFF, 1947; BLENKINSOPP, 2008, p. 139-140; LEUENBERGER, 2017, p. 169-171). Raphael Giveon (1964, p. 415-416) chegou a identificar o termo $Yhwz$ da lista de Soleb e Amara Oeste como *Beth YHWH*, “casa de YHWH”.

O nome Shasu é citado também em outros documentos egípcios (RÖMER, 2016, p. 46-47). O papiro Anastasia VI diz que os Shasu de Edom foram autorizados pelo faraó Merneptá a permanecerem no Egito com seus rebanhos. Esse documento ilustra o bom relacionamento entre os Shasu e os egípcios. O papiro Haris I de Ramsés IV, por volta de 1150 a.C., ao contrário, registra inimizade entre os egípcios e os Shasu. Neste documento, Seir está entre as tribos de Shasu que foram aprisionadas e destruídas por Ramsés IV, conforme uma cena do relevo do templo de Amon, em Karnak, que celebra a vitória do faraó sobre os Shasu (LEWIS, 2020, p. 230).

Em um papiro egípcio datado do período entre 1330-1230 a.C., encontra-se o nome próprio *Yah*, que poderia evocar a forma abreviada de YHWH (SCHEIDER, 2008, p. 113-120). Nesse papiro aparece uma expressão que poderia ser transcrita assim: $'adōnī-rō'ē-yāh$, “Meu Senhor é o pastor Yah” (RÖMER, 2016, p. 45). Segundo Römer, o nome teofórico nesse escrito apresenta três elementos, o que difere da norma comum, geralmente composto por dois elementos. Neste caso, o autor sugere que *Yah* se refere a um topônimo, o que tornaria possível

estabelecer uma aproximação com os nômades Shasu, também mencionados em textos egípcios, às vezes ligados ao termo *Yhw*.

Reunindo os dados acima, os defensores da hipótese Madiano-Quenita afirmam que os testemunhos arqueológicos comprovam a procedência de YHWH do Sul da Palestina. Thomas Römer, por exemplo, conclui:

Assim, os testemunhos arqueológicos, epigráficos e iconográficos mostram os shasu no território de Edom, de Seir e da Arábia no momento da transição entre o Bronze recente e a idade do Ferro. E entre esses shasu se encontrava, talvez, um grupo cujo Deus tutelar se chamava Yhw. Esses testemunhos podem ser combinados com uma tradição bíblica que apresenta o Deus YHWH como um Deus vindo do “Sul” (RÖMER, 2016, p. 47).

De modo semelhante, Mark Smith (2017) afirma:

Apesar da evidência egípcia sobre YHWH não ser tão forte, ela está em consonância com a tradição bíblica que liga YHWH ao local do Sul conhecido por vários nomes: Edom (Jz 5,4; Nm 24,18) e Seir (Dt 33,2; Jz 5,4; cf. Nm 24,18); Temã (Hab 3,3; cf. “YHWH de Temã”, *YHWH tmn/tymn*, na inscrição de Kuntillet 'Ajrud); Parã (Dt 33,2; Hab 3,3); o local mais conhecido, Sinai, atestado em Sl 68,18; Dt 33,2; e o título do divino “Aquele do Sinai (Jz 5,4; Sl 68,8) (SMITH, 2017, p. 25-26).

Há, porém, controvérsias quanto à conexão entre as listas egípcias de Soleb e Amara Oeste e a origem de YHWH. Manfred Weippert (1972, p. 491), Michael Astour (1979), Gösta Ahlström (1986, p. 59-60) e Johannes de Moor (1990, p. 111) discordam da associação de *S'rr* com Seir. Pfeiffer (2017, p. 142-143) ressalta que a menção de *s'rr* na lista de Amara Oeste (no.93) não consta na lista original de Soleb. Concordando com a interpretação de Michael Astour (1979), Pfeiffer identifica *S'rr* com *Sehlal* da Assíria Central. A justificativa para essa identificação é o duplo *r* em *S'rr*, que não corresponde a Seir. Astour considera que a letra *-r-* no alfabeto egípcio antigo pode ser *-l-*, o que levaria a associar *S'rr* a *Sehlal*, e não a *Seir*. Se a argumentação de Astour estiver correta, a “Terra de Shasu *Yhwz*” não seria Edom-Seir, mas algum lugar na região Norte. Pfeiffer conclui que tal localização combinaria com a continuação da lista de Amara Oeste, que menciona Gintikirmil na região do Carmel (No 99) e Bet-Anat (Soleb, No 4 b 1), no Norte da Palestina (PFEIFFER, 2017, p. 142).

Fleming cita documentos egípcios do século XV e XIV a.C. que mencionam o nome Shasu (*ššw*) em regiões do Norte da Palestina. Um conjunto de nomes encontrados em um templo funerário de Amenhotep III em Tebas parece se referir a localidades ao Norte da Palestina, onde Tutmosés III (1479-1425 a.C.) obteve uma grande vitória em Meguido, no

início do século XV a.C. O conjunto compreende seis nomes: *hps*, *'yn*, *šzsw*, *skr*, *dtn*, *mt*, *šm'n*. A lista de nomes, segundo Fleming, está orientada especialmente para o Norte da Palestina, e não ao deserto do Sul, o que evidencia o interesse egípcio em uma região crucial para o fortalecimento do seu império (FLEMING, 2021, p. 59). Há também uma lista de outros seis nomes, dentre os quais figura o nome Shasu, que se encontra na biga ou carruagem de Thutmosés IV (1400-1390 a.C). A sequência dos nomes começa com a citação dos Naharim de Mittani e depois menciona o Shasu como um grupo de topônimos sírios importantes: *nhrn* (Nararin), *sng*r (Babilônia), *twnp* (Tunip), *šzsw* (Shasu), *qdš(y)* (Cades) e *thsy* (Takhsi). A citação do Shasu na sequência das três principais capitais da Síria central (Tunip, Shasu e Cades) indica a importância dessas áreas para a conquista e o controle egípcio na região (FLEMING, 2021, p. 60). Por sua vez, tais registros indicam que o grupo de Shasu estava distribuído em todo território do Levante.

Embora os apoiadores da hipótese Madiano-Quenita insistam em associar *S'rr* com “Seir” na lista de Amara-Oeste (No. 93) (BLENKINSOPP, 2008, p. 140; LEUNBERGER, 2017, p. 170), a localização geográfica da “Terra de Shasu *Yhwz*” e a “Terra de Shasu Seir” permanece obscura. Da mesma forma, a relação do topônimo “*Yhwz*” com a divindade YHWH permanece hipotética (PFEIFFER, 2017, p. 143; FREVEL, 2021, p. 5-6). Ainda que algumas localidades mencionadas relacionadas à expressão *šzsw yhwz* possam estar situadas na região de Edom, Seir e Arábia, as listas compreendem um conjunto de nomes com origens diversas, o que inviabiliza a simples localização de um topônimo desconhecido, como *Yhwz*, relacionando-o com outros topônimos justapostos que se encontram identificados de forma mais segura, como *S'rr* /Seir.

Fleming oferece outra interpretação em relação ao termo *Ywh3* (FLEMING, 2020, p. 63-66). O termo *Yhwz* não seria um topônimo, mas um subgrupo dentro de uma associação maior de grupos em um território chamado “terra de Shasu” durante (ou antes) o reinado de Amenhotep III. O grupo *Yhwz* seria diferente do grupo *S'rr* da lista de Amara Oeste. A fonte de Ramsés II (Amara Oeste) dependeria do material mais antigo do texto de Soleb de Amenhotep III. Segundo Fleming, se o nome *S'rr* representa Seir, houve, então, uma atualização do significado de Shasu no séc. XIII a.C., que passou a ser identificado com o deserto ao sul da Palestina, mencionado igualmente nos outros documentos egípcios acima citados. Consequentemente, como parte da terra de Shasu e não uma região inclusiva, a *S'rr* antiga provavelmente não seria a mesma que a Seir posterior. A semelhança entre os dois nomes explicaria a inversão da sequência da listagem, priorizando-se um nome que os egípcios do séc. XIII a.C. identificavam com a região ocupada pelos Shasu.

Ao identificar *Yhwz* como “povo” e não como uma cidade, um marco topográfico ou um local sagrado, Fleming afirma que esse nome se refere a uma unidade social e potencialmente política, ou seja, a um corpo que compartilhava uma identidade e talvez a capacidade de agir em conjunto. Fleming alega que, em textos posteriores, os egípcios entendiam que o Shasu era organizado por “famílias”, em grupos definidos por parentesco (*mhwt*). Essa caracterização, de movimentação através de fronteiras políticas não definidas, como atestam as evidências de Mari do início do segundo milênio, deixa em aberto a questão de sua relação com um território específico.

Embora seja possível que a região ou a população que habitava a região montanhosa chamada *Yhwz* esteja relacionada a uma divindade com o nome YHWH, pela semelhança fonética dos termos, porém, isto não está claro nas listas egípcias de Soleb e Amara Oeste. Adrom e Müller concluem corretamente que não há indicações confiáveis nas listas em relação à questão religiosa nem à geográfica (2017, p. 111). É provável que Giveon, o primeiro a associar a lista do topônimo de Soleb e Amara Oeste com o Sul da Palestina, tenha se orientado pelos textos bíblicos (FLEMING, 2021, p. 62). Portanto, não é possível utilizar as listas egípcias como testemunhas consistentes para fundamentar que a origem do culto a YHWH se encontre na região de Edom-Seir.

3.3 YHWH de Temã em Kuntillet 'Ajrud

A referência de cultura material na discussão da origem de YHWH é a inscrição “YHWH de Temã” desenterrada no sítio de Kuntillet 'Ajrud. Tal evidência epigráfica coincide com a referência bíblica que menciona YHWH vindo de Temã, Seir, Sinai, Edom (mencionamos no item 3.1 acima). Logo esse fato é tratado como prova extrabíblica pelos apoiadores da teoria da origem de YHWH do extremo Sul.

A seguir discutiremos se realmente tal menção de “YHWH de Temã” justifica a origem de YHWH do Sul. Mas, antes disso, veremos brevemente a geografia e a importância do sítio Kuntillet 'Ajrud.

3.3.1 Kuntillet 'Ajrud: localização e sua importância

O sítio de Kuntillet 'Ajrud se localiza no nordeste de Sinai, 50 km ao sul de Cades-Barneia, próximo à via comercial, Darb el-Ghaza (figura 5), que liga Gaza e Elat (FINKELSTEIN, 2015, p. 165). A colina, onde se encontra o sítio, está localizada junto ao

Wadi Quaraya (figura 5) que formava um caminho natural de leste a oeste e que provavelmente se encontrava ali uma fonte de água (KAEFER, 2016, p. 75).

Várias inscrições e desenhos, principalmente de conteúdo religioso, foram encontradas em escavações realizadas durante a década de 1970 por Ze'ev Meshel, do Instituto de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv. Em Kuntillet 'Ajrud, as inscrições foram encontradas nas ruínas de dois edifícios, um maior que outro (figura 6), que se encontravam em melhor estado de preservação, e foram datados no final do séc. IX e início do séc. VIII a.C. (NA'AMAN, 2011, p. 313).

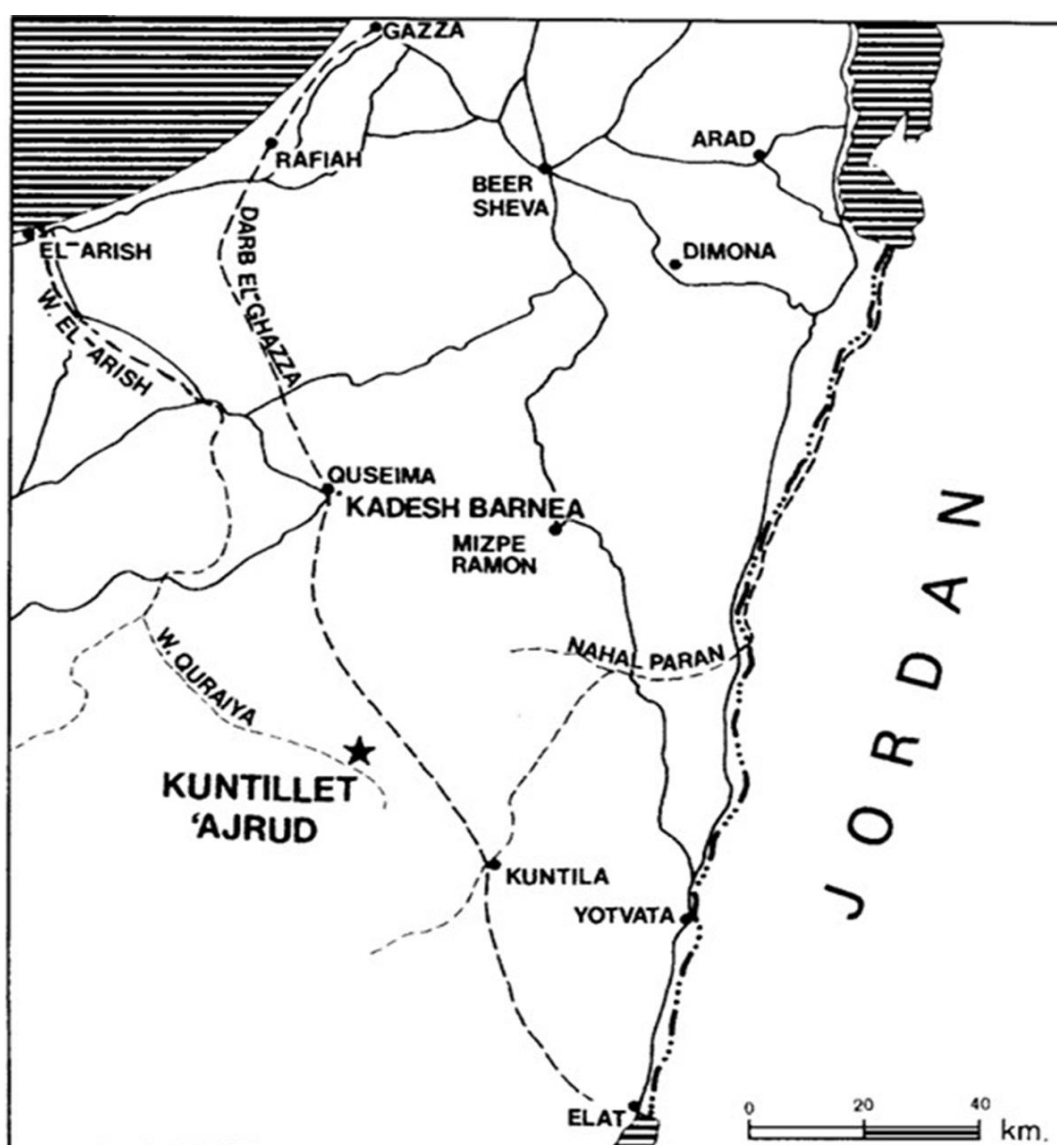


Figura 5: Mapa de Kuntillet 'Ajrud feito por Meshel (Apud DIJKSTRA, 2001a, p. 18).

A construção maior continha um portão de entrada, um amplo pátio interno, uma sala em cada esquina, e uma estreita sala retangular. Nesta sala foram encontradas várias grandes

jarras de cerâmica, *pithoi*, utilizadas para armazenar grãos e azeite, que indicavam que esta sala era um armazém. Na outra sala, conhecida como sala dos bancos, havia uma parede de gesso branco decorada, e ao longo da parede havia bancos de pedra que ocupavam quase toda a sala. Em tal sala foram encontradas duas *pithoi* decoradas com inscrições e desenhos, além várias tigelas de pedra com os nomes de alguns doadores. É provável que a sala dos bancos tenha sido um local religioso onde se guardavam os vasos e objetos oferecidos pelos fiéis que ali passavam pedindo a bênção (KAEFER, 2016, p. 76).



Figura 6: Desenho do complexo de edifícios em Kuntillet 'Ajrud feito por Meshel (*Apud* DEVER, 2005, p. 161).

O complexo de edifícios de Kuntillet 'Ajrud é frequentemente descrito como um centro comercial ou uma estação de caravanas pelo fato da sua proximidade com a rota comercial de Darb el-Gaza. Outros estudiosos o consideram um local de culto, pois foi encontrado ali um grande número de artefatos e inscrições incomuns para viajantes de uma caravana. Apesar do local estar situado no extremo sul da Palestina, entre Gaza e Elat, os nomes teofóricos e a natureza multilíngue das inscrições são geralmente atribuídas a viajantes do Norte. Os textos podem ser caracterizados como atestados de piedade pessoal, com pedidos ou desejos de bênção (KÖCKERT, 2010, p. 367-368; FREVEL, 2021, p. 12).

As descobertas indicam que o sítio de Kuntillet 'Ajrud teve um importante papel econômico e político, embora a real função do complexo permaneça obscura. Foram identificados nove nomes pessoais de Israel Norte, com o elemento teofórico /yw/, uma citação a YHWH de Samaria, uma iconografia com influência fenícia, uma figura do rei ou do governador pintada na parede e uma quantidade de tigelas samarianas.

Tudo isso sustenta a tese de que o complexo (seja um santuário, um posto comercial, centro de coleta de tributo, uma estação de passagem, uma escola ou um espaço para viajantes de caravanas) foi construído sob o domínio de Israel Norte, com sua capital, Samaria (FREVEL, 2021, p. 11-12). Ou seja, a estação de Kuntillet 'Ajrud funcionava sob a influência e o controle de Samaria, muito provavelmente no tempo de Jeroboão II (788-747), que, assim, monitorava a rede comercial do Sul, particularmente o comércio marítimo que ligava o Golfo de Ácaba ao centro comercial de Gaza, e dali para o Egito, pela rota denominada *Darb el-Gazze* (“o caminho para Gaza”) (FINKELSTEIN, 2015, p. 167-168; KAEFER, 2016, p. 75; FREVEL, 2021, p. 18). Parece que o controle por parte de Israel Norte em Kuntillet 'Ajrud não impedia a participação de Judá, conforme atesta a evidência de algumas cerâmicas proveniências da Shefelá e da área próxima de Jerusalém (MESHEL, 2012, p. 244, 280).

O sítio de Kuntillet 'Ajrud se tornou a evidência mais importante dentro da discussão sobre as características do Yahwismo no período monárquico de Israel e Judá. Nas inscrições de gesso lá encontradas, mencionam-se os nomes de diversas divindades, como Baal, El, YHWH e Asherah (MESHEL, 2012, p. 105, 117). E nas inscrições nas *pithoi*²¹ registram-se expressões como YHWH e Asherah. Frevel destaca quatro pontos importantes para tal discussão (FREVEL, 2021): primeiro, a questão da monolatria, uma vez que as inscrições de Kuntillet 'Ajrud mencionam outras divindades (Baal, El e Asherá) ao lado de YHWH; segundo, a questão do casal divino “YHWH e sua Asherá”, em contraste com a concepção de um

²¹ Grandes potes de cerâmica.

“YHWH solitário”; terceiro, a questão do aniconismo, visto que na *pithoi* A de Kuntillet 'Ajrud, YHWH foi representado pictoricamente de forma semelhante ao Deus Bes, do Egito; quarto, a questão da origem de YHWH diante das expressões “YHWH de Samaria” e “YHWH de Temã” (FREVEL, 2021, p. 12).

3.3.2 A interpretação da origem de YHWH na inscrição de Kuntillet 'Ajrud

Na inscrição 3.1, da *pithoi* A, lê-se: “...brkt 'tkm lYHWH šmrn wl'šrth ”, que significa “eu te abençoei por YHWH de Samaria e sua Asherah” (MESHEL, 2012; FREVEL, 2021, p. 19). Na inscrição da *pithoi* B 3.6, menciona-se o suposto local de origem de YHWH: *lYHWH.tmn*, “YHWH de Temã”; e na *pithoi* B 3.9: *lYHWH. Htmn. Wl'šrth*, “YHWH de Temã e sua Asherah” (ALLEN, 2015, p. 275). Além das inscrições nas *pithoi*, foi encontrada também uma inscrição de duas linhas (4.1.1-2) na parede da ala norte, reconstruída por Meshel (2012, p.105):

y] 'rk.ymm.wyšb 'w [...]ytnm.l[]hwh[.]tymn.wl'šrth
].hytṭb YHWH.hty[...]y.hyṭb.ym[...]h}h[]yhm/n [...

1. Que] Ele prolongue seus dias e que eles sejam saciados [...] recontem a [Y]HWH de Temã e sua Asherah [...²²
2. porque (?) YHWH do Te[mã], tem mostra a [eles(?) o favor, tem melhorado seus dias²³.

As inscrições estão fragmentadas, o que dificulta a sua leitura (PFEIFFER, 2017, p 137-139). Até que ponto os fragmentos podem ser ligados uns aos outros é uma questão em aberto, que permanece sujeita a interpretações. Contudo, as menções a “YHWH de Samaria” (*pithoi* A 3.1) e “YHWH de Temã” (*pithoi* B 3.6; 3.9; 4.1.1-2) são claras e renderam muita discussão a respeito da origem de YHWH. Por exemplo, Mark Smith (2017, p. 25-26) ressalta a convergência que há entre a inscrição “YHWH de Temã” de Kuntillet 'Ajrud, as evidências epigráficas egípcias de Seir, as referências bíblicas a YHWH de Edom (Jz 5,4; Nm 24,18,18), Seir (Dt 33,2; Jz 5,4; Nm 24,18), Temã (Hab 3,3), Farã (Dt 33,2; Hab 3,3), Sinai (Sl 68,18; Dt 33,2), o título divino “Aquele do Sinai” (Jz 5,4; Sl 68,8). Em conjunto, essas referências confirmariam a procedência de YHWH de algum lugar fora de Israel.

²² Tradução nossa do Inglês: *May] He lengthen their days and may they be sated [...] recount to [Y]HWH of Têmân and His asherah [...*

²³ Tradução nossa do Inglês: *...because (?) YHWH of the Tê[mân], has shown [them(?) favour, has bettered their da]ys.*

Thomas Römer (2016) e Leuenberger (2017) compartilham da mesma opinião de Mark Smith. Römer interpreta o termo “Temã” nas inscrições de Kuntillet ‘Ajrud como derivado da raiz *y-m-n*, que designa “o Sul” em geral ou é empregado como um nome designativo de região geográfica, “terra do sul”. Assim, em Hab 3, “Temã” pode designar o Sul em geral ou o Neguev. Também em Jz 5 e Gn 36, o termo Temã indica o território edomita. Portanto, segundo Römer, a procedência geográfica de YHWH está localizada no Sul, em território edomita ou em algum território situado na região sudeste de Judá. Os textos bíblicos poéticos acima citados e a inscrição de Kuntillet ‘Ajrud provavelmente retomam uma tradição antiga, na qual YHWH era uma divindade ligada a uma montanha no deserto, a leste ou a oeste da Arábia, conclui Römer (2016, p. 53).

Leuenberger menciona a antiga tradição da origem de YHWH quando diz que a vinda de YHWH de Edom, Seir, Temã e Parã aponta para um fundo comum da tradição histórica, localizando a região da origem de YHWH no Sul. O autor utiliza evidências bíblicas e extrabíblicas para fundamentar a hipótese da procedência geográfica de YHWH do Sul, isto é, Sul da Palestina-Edomita e Arabá durante o final da Idade do Bronze (LEUNBERGER, 2017, p. 178).

Ao longo de suas discussões sobre a evidência bíblica acerca da origem de YHWH, Smith e Leuenberger retornam a uma categoria que há muito ocupa um lugar privilegiado na crítica bíblica, isto é, a ideia de “tradição”. Por gerações, a análise crítica sobre a composição e as contínuas revisões dos textos bíblicos distinguiu entre o trabalho identificável de autores ou editores e as matérias-primas acessíveis a eles, orais ou escritas. O material considerado autônomo, ou seja, despojado do trabalho organizador dos autores/redatores bíblicos, poderia ser entendido como portador de noções do passado mais antigo. Neste sentido, mesmo sem evidências extrabíblicas, a história poderia ser reconstruída a partir desse tipo de tradição bíblica. No caso da hipótese madianita, as referências variadas ao Sul de Israel, por meio da citação de nomes madianitas e quenitas, foram recebidas como tradição historicamente confiável.

Porém, as informações contidas nos textos poético bíblico, consideradas “históricas”, devem ser avaliadas com muita cautela. É necessário distinguir entre o valor histórico das informações e as intenções dos compositores e redatores dos textos bíblicos. O problema da intencionalidade das narrativas bíblicas, segundo Friedhelm Hartenstein (2017, p. 284), “repete-se no plano da historiografia moderna”. Por exemplo, a inscrição “YHWH de Temã” de Kuntillet ‘Ajrud não indicaria a procedência geográfica de YHWH, nem a origem da prática religiosa da população do Sul, especialmente dos edomitas, mas sim a evidência da presença

israelita, sediada em Samaria, e de sua devoção a YHWH naquela região (ALLEN, 2015, p. 271; FLEMING, 2021, p. 150-151).

Embora os textos bíblicos que citam a vinda de YHWH do Sul não sejam todos comprovadamente originários do reino do Norte, a associação de povos reunidos como Israel, sob a tutela do Deus YHWH, em Jz 5 e Dt 33, sugere que esses textos sejam procedentes do Norte, e não de Jerusalém ou de algum lugar do território do reino de Judá. Ainda que o livro de Habacuque reflita expressamente os temores de Judá diante do ataque dos babilônios, o alinhamento de Kuntillet 'Ajrud com Samaria, no entanto, é essencial para entender a expressão “YHWH de Temã” a partir da perspectiva de Israel Norte. Isto é, o interesse em Temã não indica, necessariamente, uma perspectiva judaíta em Habacuque simplesmente porque o território se localiza no extremo Sul (FLEMING, 2021, p. 146-147). Portanto, a inscrição “YHWH de Temã” em Kuntillet 'Ajrud não constitui por si a comprovação dos textos bíblicos que se referem à procedência de YHWH do Sul ou do Edom, como afirmam os apoiadores da hipótese Madiano-Quenita.

Na'aman (2017, p. 76-95) entende que os termos “YHWH de Samaria” e “YHWH de Temã” das inscrições de Kuntillet 'Ajrud não se referem a um lugar específico, Temã ou Samaria, mas, a uma região. Temã seria a vasta região desértica do Sul e Samaria a região central de Israel e seu redor. Segundo Na'aman, esse tipo de linguagem era comum na linguagem profética do século VIII a.C. À luz de uma análise detalhada das profecias de Oséias, o autor deste livro utiliza o termo Samaria no seu sentido mais amplo (Os 7,1a; 8,5-6; 10,5; 14,1a) (NA'AMAN, 2017, p. 79-82). Neste sentido os santuários regionais mencionados na profecia de Amós (5,4-6; 8,14) (NA'AMAN, 2017, p. 82-89), Na'aman sugere que “YHWH de Samaria” era o nome do principal Deus do Reino de Israel e que seu templo principal estava localizado em Betel. Assim também, que “YHWH de Temã” era o nome do Deus das regiões desérticas do Sul e que seu templo estava localizado em Bersabeia. Os comerciantes israelitas, autores das inscrições de Kuntillet 'Ajrud, que viajavam para o sul, provavelmente visitavam o templo de YHWH em Bersabeia e lhe ofereciam sacrifícios e faziam votos. Se a expedição tivesse sucesso tornavam o Deus do santuário de Bersabeia seu patrono e protetor das viagens pelo deserto (NA'AMAN, 2017, p. 89-90).

Hendrik Pfeiffer (2017) comparou as inscrições “YHWH de Samaria” e “YHWH de Temã” de Kuntillet 'Ajrud com outras evidências epigráficas do Antigo Oriente Próximo. O autor afirma que a construção “nome da divindade + topônimo” é usada para associar a divindade a lugares de culto ou a regiões geográficas proeminentes (por exemplo, “Hadah de Chalab”; “Ishtar de Nínive”, “Baal Zaphon” PFEIFFER, 2017, p. 139). O uso desse tipo de

expressão nominal aponta para certas manifestações geográficas ou culturais das divindades citadas, mas nunca para a sua origem (PFEIFFER, 2017, p. 139).

Assim, o título “YHWH de Temã” atestado nas inscrições de Kuntillet 'Ajrud mostra que YHWH, certamente, era adorado na região de Edom. As expressões paralelas “YHWH de Samaria” e “YHWH de Temã” e o material bíblico que associa Temã a uma região específica de Edom (KNAUF 1983) indicam que Samaria e Temã eram territórios específicos, ligados, provavelmente, a formas regionais de culto a YHWH. A descoberta surpreendente, a partir da inscrição de Kuntillet 'Ajrud, é que, durante os séculos IX e VIII a.C., YHWH foi adorado não apenas em Israel e Judá, mas também em Edom, no Sul. Porém, isso não significa que a menção a “YHWH de Temã” em Kuntillet 'Ajrud assegure a proveniência de YHWH do Sul.

3.4 Consideração parcial

Os textos bíblicos poéticos (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2 e Hab 3,3), que descrevem teofanias, geralmente são considerados precursores da tradição histórica contida na perícopes do Sinai. Esses textos, por sua característica poética, não são úteis para rastrear a origem histórica de YHWH. Mesmo que sejam considerados memória de uma tradição antiga, tais textos, na forma final em que se apresentam, podem refletir preocupações, visões teológicas e interesses das monarquias de Israel e Judá. Além disso, as referências geográficas que associam a origem de YHWH com o extremo Sul na poesia bíblica (supostamente) antiga e nas inscrições de Kuntillet 'Ajrud não podem indicar as origens históricas do culto/adoração a YHWH entre povos não-israelitas na Arábia.

As listas topográficas egípcias de Soleb e Amara Oeste, que mencionam *Yhw3* e *S'rr*, não provam de forma clara a origem de YHWH de Seir ou Edom. Em primeiro lugar, os documentos egípcios mostram que o grupo chamado Shasu estava espalhado por todo o Levante, e não apenas no sul da Palestina. Em segundo lugar, *Yhw3* e *S'rr* são categorias usadas pelos egípcios para diferenciar os povos da “Terra de Shasu”. Ou seja, os shasu *Yhw3* são diferentes dos shasu *S'rr*. Não há uma conexão direta entre *Yhw3* e *S'rr* nas listas topográficas. Por fim, o nome *Yhw3* nos textos do Novo Império claramente se refere a um povo chamado “Shasu”, que pode ou não estar relacionado ao Deus que mais tarde foi conhecido como YHWH. Essa possibilidade veremos mais adiante da nossa pesquisa.

Finalmente, embora a hipótese Madiano-Quenita sobre a origem de YHWH seja bastante popular entre os estudiosos, ela é questionável. Por isso, precisamos investigar a origem de YHWH em outras áreas, como o norte de Canaã ou a região central da Palestina, onde Israel se formou, considerando a possibilidade de YHWH ser um Deus autóctone. Nas próximas sessões, vamos explorar essas possibilidades.

A BUSCA PELA ORIGEM DE YHWH NO NORTE DO LEVANTE

Nas duas sessões anteriores observamos que a teoria da origem de YHWH proveniente do Sul (hipótese Madiano-Quenita) foi contestada por diversos estudiosos. Os motivos para essa contestação incluem: (1) a total ausência de referências a YHWH nas fontes da Idade do Bronze; (2) a adoração de YHWH na Idade do Ferro restringindo-se apenas a Israel e Judá, cujos povos eram predominantemente autóctones da região; (3) a existência de diversas fontes, tanto bíblicas quanto não bíblicas, que datam de épocas antigas ou até anteriores, indicando que a adoração a YHWH era primariamente associada às regiões da Cisjordânia e da Transjordânia; e (4) o consenso crescente entre os estudiosos de que a redação bíblica — incluindo a suposta poesia bíblica primitiva que associa YHWH ao extremo Sul — deve ser datada em períodos posteriores, com escassos ou nenhum escrito proveniente do período pré-monárquico e do início da monarquia.

Diante dessas contestações, nossa investigação sobre a origem “estrangeira” de YHWH agora se dirige à região Norte do Levante. Há acadêmicos que defendem a existência do culto a YHWH em Ugarit, Ebla e Mari, com base em descobertas epigráficas que contêm as referências mais antigas ao nome de YHWH nesses sítios. Contudo, alguns pesquisadores questionam e duvidam dessas afirmações. Além disso, há aqueles que consideram YHWH como uma personificação mais antiga do Deus da Tempestade do tipo Baal-Haddu assírio (BERNER, 2017; KÖCKERT, 2001; 2010; LEVIN, 2000; MÜLLER, 2008; 2017; PFEIFFER, 2005; 2017). Ao enfatizar certos salmos que são vistos como mais antigos (por exemplo, Sl 18,8-16//2Sm 22,8-16; Sl 29; 65; 77,17-20; 97) e ao comparar esses textos com os mitos ugaríticos que falam sobre o Deus da tempestade, esses estudiosos identificam semelhanças significativas entre as características de YHWH e as descrições nos textos do Antigo Testamento.

Nesta Seção discutiremos as seguintes questões: 1) Os testemunhos epigráficos dos sites de Ugarit, Ebla e Mari podem confirmar a origem e o início do culto a YHWH no Norte do Levante? 2) A semelhança entre o Deus da tempestade Baal-Haddu, da Assíria, e YHWH da Bíblia pode indicar que YHWH tem raízes pré-monárquicas na Assíria?

Para abordar essas questões, começaremos apresentando um breve panorama do contexto cultural e religioso politeísta do Levante, que ajudou a moldar a identidade religiosa

de Israel antes da monarquia. Isso nos permitirá perceber que o caráter de YHWH, conforme descrito na Bíblia do Antigo Testamento, é semelhante ao dos Deuses mencionados em documentos não bíblicos do Levante, como El e Baal nos textos ugaríticos.

Na segunda parte examinaremos algumas fontes epigráficas de Ugarit, Ebla e Mari, que contêm nomes supostamente relacionados a YHWH. O objetivo aqui é investigar se esses textos oferecem pistas sobre a origem de YHWH antes de se tornar o Deus de Israel.

Por fim, na última parte, analisaremos a relação de YHWH com alguns dos principais Deuses mencionados nos textos ugaríticos, especialmente El e Baal, que apresentam características semelhantes às de YHWH, conforme descrito na Bíblia. O objetivo aqui é investigar se YHWH é derivado de um desses Deuses ugaríticos.

4.1 O contexto cultural do Levante na formação religiosa de Israel

Do ponto de vista geográfico, a área em que Israel surgiu, e onde a origem de YHWH deve ser procurada, está situada em uma zona de fronteira entre as esferas culturais do Egito e da Mesopotâmia (KREBERNIK, 2017, p. 45-46). Essa área é conhecida no meio de pesquisadores como Palestina²⁴ ou Canaã²⁵ (SCHWANTES, 2012, p.17; DIETRICH; KAEFER, 2022, p. 35; SMITH, 2023, p. 77-78). Os estudiosos consideram a Palestina como parte da região mais extensa chamada de “o Levante” que, além da Palestina, inclui o Líbano e a metade ocidental da Síria (o Vale do Orontes e a região de Alepo), que têm diversos fatores geográficos e climáticos em comum. A parte meridional do Levante, compreendendo a Palestina, o Líbano e a Síria meridional, constitui uma unidade homogênea que se conforma com a definição bíblica de “Terra de Canaã” (MAZAR, 2003, p. 27). Portanto, a história de Israel e de Judá deve ser situada, antes de tudo, no contexto geográfico desse “Levante”. Essa região foi, ao longo de sua história, cobiçada e controlada pelos impérios: pelo Egito no segundo milênio, depois pelos assírios, os babilônios, os persas, os gregos e pelos romanos, no primeiro milênio, antes da era cristã. No plano geográfico e político, a história do Levante está intrinsecamente ligada à história do “Crescente Fértil”, uma expressão que designa os territórios ricos em chuva e férteis, que se estendem desde a Mesopotâmia (o Iraque e o Irã atuais) até o Egito, incluindo o território em torno do Eufrates e do Tigre e o Levante (MAZAR, 2003, p. 25; RÖMER, 2016, p. 20; SCHWANTES, 2012, p. 19-31).

²⁴ Esta designação é atualmente mais usada na pesquisa bíblica (SCHWANTES, 2012, p.17).

²⁵ Canaã e cananeia são termos aplicados tanto à cultura material quanto ao idioma (cf. SMITH, 2013, p. 78).

No plano econômico, a Palestina intermedeia o comércio internacional com as suas rotas comerciais. É passagem de produtos que do Egito se dirigiam à Síria e à Mesopotâmia ou vice-versa. As rotas comerciais que cruzam essa região são antigas; remontam já a períodos pré-israelitas (SCHWANTES, 2012, p 25-26; MAZAR, 2003, p. 31-32).

A primeira rota comercial mais importante para a Terra de Canaã é a que segue pela planície litorânea (MAZAR, 2003, p. 31; SCHWANTES, 2012, p. 25). Essa rota era a ponte terrestre entre o Egito e a Ásia, explorada durante diversos períodos da história. É conhecida como o Caminho do Mar. Na saída do Egito, costeia o Mar Mediterrâneo, atravessa a terra dos filisteus (cf. Ex 13,18), segue pela Planície de Sarom rumo ao norte. Na altura de Dor, envereda, por pequenos e apertados vales, em direção à Planície de Jezrael, sendo a passagem junto a Megido a mais importante estrategicamente. De lá uma ramificação prosseguia até o Vale de Betsã e a Transjordânia, outra continuava para o norte através de Hazor rumo à Síria, e uma terceira passava a partir de Meguido ou através do Carmelo até o Vale de Aco e a costa libanesa. Esta rota comercial pela planície era, simultaneamente, a estrada para o deslocamento de tropas, em especial, dos carros de combate.

A segunda rota comercial, muito importante para a história de Israel, mas bem menos significativa que anterior, atravessa as partes mais altas das serras da Cisjordânia, acompanhando a linha divisória de águas. De certo modo, é uma rota de desvio do caminho da planície. Esse caminho pela serra passa por cidades famosas na história de Israel: Bersabeia, Hebron, Belém, Jerusalém, Gibeá, Mispá, Betel, Silo, Siquém. Todas essas são cidades antigas, pré-israelitas. Os israelitas acrescentaram mais algumas cidades ao conjunto das já existentes, principalmente Samaria (SCHWANTES, 2012, p. 27).

A terceira rota comercial, que igualmente se dirige a Damasco, passa pelas serras da Transjordânia, rumo ao Eufrates, conhecida como o Caminho dos Reis. Sua origem está no Golfo de Ácaba. Este caminho, pela Transjordânia, é a conexão mais importante entre o Egito, a Mesopotâmia e a Arábia (SCHWANTES, 2012, p. 26; MAZAR, 2003, p. 31).

No plano demográfico, a população de Canaã é semita, especificamente em suas camadas numericamente mais expressivas. Schwantes (2012, p. 39) chegou a dizer que, “de fato, toda região de Síria e Canaã é habitada por semitas, sendo semelhantes os traços culturais e as línguas”. Contudo, nos documentos literários da região aparecem muitos nomes não semitas: amoreus, huritas/hicsos, hititas, egípcios, filisteus etc. Isso se explica pelo fato de que, sendo terra de passagem, Canaã foi alvo de sucessivas imigrações que integram a população ‘nativa’, diversos contingentes. Por isso, a população de Canaã, até certo ponto, é mista. Os textos bíblicos, por exemplo, preservam a lembrança desse conglomerado racial e cultural, que

veio a se construir em Canaã, sob a hegemonia semita quando se referem a lugares como: “o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu” (cf. Ex 3,8.17; Nm 13,29; Ez 16,3.45, etc.). Esses dados, serão importantes quando reconstruirmos a história do povo de Israel. O “Israel” nasce de dentro de Canaã e não do povo vindo de fora.

Devido à sua posição como uma “ponte de conexão”, evidenciada pelas rotas comerciais mencionadas, a Palestina se tornou um local de disputa. Milton Schwantes (2012, p. 28) afirma que a história de Israel “se desenrola à sombra das movimentações dos povos do Egito e da Mesopotâmia e de seus impérios, tanto em seus avanços quanto em seus recuos”. Assim, a história da Palestina é constantemente influenciada pelos eventos das grandes potências da época. Os povos que cercam Israel têm uma longa história e uma cultura milenar, e é nesse contexto que Israel formou sua própria identidade, incluindo sua identidade religiosa. Segundo Dietrich e Kaefer, essa identidade “não pode ser compreendida fora do contexto dessas relações, já que Israel está intimamente ligado tanto aos povos que o precederam quanto aos que o cercam” (DIETRICH; KAEFER, 2022, p. 36). Em outras palavras, a identidade cultural de Israel é moldada pelo contexto cultural e religioso da região do Levante como um todo.

4.1.1 O contexto cultural de Israel pré-monárquico

A formação cultural e religiosa de Israel foi profundamente influenciada pela complexa cultura e religião politeísta do Levante. Muitas características da cultura israelita são herdadas das culturas que o antecederam. Do ponto de vista da linguística, a criação dos dois primeiros sistemas de escrita apareceu mais ou menos simultaneamente no final do 4º milênio a.C., no Egito e na Mesopotâmia, e permaneceram em uso por mais de três mil anos como uma das características marcantes das duas culturas. Durante o terceiro e o segundo milênio, a escrita cuneiforme se espalhou do sul da Mesopotâmia para grande parte do Antigo Oriente Próximo, servindo como meio de comunicação para vários idiomas diferentes: Sumério, acadiano, elamita, hurriano, hitita e urartiano, entre outros. Krebernik menciona que, na época de sua maior expansão, durante os séculos XIV e XIII a.C., a “cultura cuneiforme” se estendia de Bahrain, no Golfo Pérsico, até o Mediterrâneo, e da Anatólia ao Egito, enquanto o acádio, a língua semítica da Mesopotâmia, servia como língua franca nessa vasta área. No Levante Médio e Meridional, especialmente na área de Canaã, onde Judá e Israel surgiram posteriormente, a população falava dialetos semítico ocidental e do noroeste, ou seja, predecessores do árabe do norte, hebraico-fenício e aramaico (KREBERNIK, 2017, p. 45- 46). Os sociolinguistas demonstraram como a linguagem e a escrita são veículos dessa transmissão e integração cultural

e, com relação à cultura cananeia, o desenvolvimento e a disseminação da escrita alfabética foram fundamentais (SCHNIEDEWIND, 2013, p.53-66).

Segundo Mark Smith (2002, p. 77-78), a cultura israelita primitiva não pode ser separada facilmente da cultura de Canaã, ou, na categoria de Krebernik, Levante Meridional. Ou seja, há um tipo de continuidade cultural (KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 17) na formação da identidade israelita. A continuidade é refletida nas inscrições. A escrita alfabética linear como a escrita cuneiforme são atestadas em inscrições na área montanhosa, bem como nos vales e na costa durante o período de Bronze Tardio (1550 – 1200 a.C.) e do Ferro I (c. 1200-1000 a.C.) (MILLARD, 1979, p. 61-116).

No que diz respeito à cultura material, a cultura cananeia não pode ser distinta da israelita por características específicas no período pré-monárquico (MAZAR, 1992, p. 258-301). Alguns potes de cozinhar da Idade do Ferro I e jarras de armazenamento, atestadas em Giloh, por exemplo, representam uma tradição de cerâmica contínua com a Idade do Bronze Tardio (MAZAR, 1981, p. 20-27). Outros itens da cultura material como “casa de quatro cômodos, jarra de armazenamento com colarinho e cisternas talhadas na rocha que eram atribuídas como características específicas israelitas nas terras altas montanhosas, tais itens foram atestados também na costa, nos vales ou na Transjordânia (SMITH, 2023, p. 79-80). Esses dados indicam que a cultura material israelita é cultura material cananeia.

O contexto cananeu da cultura de Israel se estendeu até o domínio da religião, no que diz respeito à terminologia para sacrifícios e agentes cúlticos. Existe variedade desses termos usados na Bíblia Hebraica que são encontrados também nos textos antigos de Ugarit e ao seu redor (SMITH, 2002; 2023, p. 81-85; LEWIS, 2020, p. 260-264). A respeito da linguagem sacrificial, o termo *zebah*, “oferta abatida”, por exemplo, é usado pelo texto bíblico aplicado a sacrifícios tanto no culto a YHWH (Gn 46,1; Ex 10,25; Os 3,4; Am 5, 25 etc.) quanto no culto a Baal (2Rs 10,19.24 etc.). O mesmo termo *zebah* é encontrado no texto ugarítico aplicado a sacrifício oferecido a Baal (KTU 1.116.1; 1.127; 1.148; KAI²⁶ 69,12.14; 74,10). Igualmente o termo *zebah hayyamim*, “o sacrifício anual abatido”, encontra-se em 1Sm 1,21; 2,19 e KAI 26 A II,19-III,2; o termo *kalil*, “holocausto” se encontra em Dt 33,10; Lv 6,15-16; Sl 51,21 e em KTU 1,115.10; KAI 69,3, 5, 7; 74,5 (SMITH, 2023, p. 81). Nomes bíblicos com um pano de fundo cananeu para agentes no culto incluem *kohen*, “sacerdote” (2Rs 10,19; cf. KTU 4.29; 4.38.1; 4.68.72), *qades*, um tipo de funcionário cúltico (Dt 23,18; 2Rs 14,24; 15,12; 22,47; 23,7; Jó 36,14; cf. KTU 1.112.21; 4.29.3; 4.36; 4.38.2; 4.68.73) (OLMO LEITE, 1999; LEWIS, 2020,

²⁶ KAI é abreviação de *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, “Inscrições cananeias e aramaicas”, obra de H. Donner; W. Röllig, 3 volumes, Wiesbaden: Harrassowitz, 1962-1964.

p. 263; SMITH, 2023, p. 82). Os muitos tipos de oferendas nos textos rituais ugaríticos também têm correlações etimológicas diretas no hebraico (p. ex, bovino macho, ugarítico *'alpu/* hebraico *'elep*; carneiro/ovelha, ugarítico *šû/* hebraico *šeh*; jumento, ugarítico *'êru/* hebraico *'ayir*; cordeiro, ugarítico *'immiru/* hebraico *'immēr*; pomba, ugarítico *yônatu/* hebraico *yônâ*; fígado, ugarítico *kabidu/* hebraico *kābēd*; prata, ugarítico *kaspu/* hebraico *kesepe*; vinho, ugarítico *yēnū/* hebraico *yayin*; pescoço, ugarítico *napšu/* hebraico *nepeš*; trigo, ugarítico *kussumu/* hebraico *kusset*) (cf. LEWIS, 2020, p. 63).

A base cultural cananeia na formação cultural israelita se encontra também na cultura material de produção de estatuetas. Negbi (1976), no seu estudo sobre *Canaanite Gods in Metal*, “Deuses cananeus em metálico”, oferece um dado importante sobre o pano de fundo cultural na produção de estatuetas como objeto de culto dos cananeus na idade de Bronze Tardio. Negbi organiza as estatuetas baseado nas características físicas, guerreiro masculino/femininos em pose de golpe, divindades masculinas/femininas no trono, estatuetas em que duas ou mais divindades juntas ou em casais. A partir dessa classificação Negbi percebe que tais estatuetas, “embora sejam claramente cananeus, refletem a mistura de estilos culturais, especialmente siro-egípcio, siro-anatólio, siro-fenício e siro-palestino”. Negbi (1976, p. 2) conclui que “várias considerações podem nos permitir demonstrar que os metalúrgicos do Levante desenvolveram um certo estilo próprio”, mas “é verdade que muitas estatuetas encontradas no Levante dependem em grande parte das matrizes egípcias, mesopotâmicas e anatólias”. As evidências de um grande número de estatuetas de Deuses e Deusas cultuados em Canaã e ao seu redor, mencionados por Negbi acima, indicam o pano de fundo politeísta na formação religiosa de Israel pré-monárquico.

4.1.2 O contexto religioso politeísta

Mencionamos anteriormente que a formação cultural e religiosa de Israel foi moldada pela interação com as culturas vizinhas no Levante. As fontes cuneiformes refletem uma visão de um mundo politeísta complexo no Antigo Oriente Próximo, mencionando centenas de divindades e ilustrando suas histórias, características e cultos, além de transmitir mitos que as envolvem. Embora a paisagem religiosa do Antigo Oriente Próximo possa ser subdividida geograficamente, etnicamente e socialmente, essas subdivisões não são marcadas por fronteiras nítidas. Ao contrário, transições e adaptações são bastante comuns (KREBERNIK, 2017, p. 46-47).

As principais características das divindades individuais do Antigo Oriente Próximo podem ser resumidas da seguinte forma (KREBERNIK, 2017, p. 46-47; CROATTO, 2004, p. 160-162): 1) As divindades representam entidades cósmicas ou culturais e seus poderes, com traços e funções específicas. 2) Elas são vistas como seres humanos, incluindo aspectos de gênero. 3) As divindades estão interligadas de várias maneiras, como por meio da cosmologia, genealogia, família, cargo e função. 4) A maioria das divindades é organizada em pares. 5) As divindades têm vínculos locais, geralmente associadas a uma cidade principal. 6) As divindades de caráter semelhante podiam ser facilmente identificadas umas com as outras ou até mesmo fundidas, mas isso não implicava que seus nomes ou cultos locais fossem reduzidos a um só. 7) Muitas divindades, especialmente as mais importantes, são mencionadas por vários nomes diferentes, alguns deles comuns, outros eruditos e raros. Eles podem ser explicados, em sua maioria, como nomes de divindades originalmente distintas ou como títulos e epítetos. 8) Existem muitas divindades organizadas em uma hierarquia dentro de um panteão. A estrutura do panteão, tanto em sua totalidade quanto nas sociedades locais, especialmente em relação à realeza, era uma forma comum de governo no Antigo Oriente Próximo. Nesse sentido, como visto acima, Croatto observa que as divindades são organizadas de acordo com um modelo humano: “as sociedades divinas legitimam as humanas” (CROATTO, 2004, p. 160).

O extenso conjunto de textos e imagens de Ugarit, por exemplo, nos oferece uma visão clara da cultura religiosa "cananeia", como é comumente chamada. Os textos mitológicos, rituais e as muitas figuras divinas, além de outros itens de culto, formam o conjunto mais completo de Deuses cananeus reconhecidos amplamente. As divindades de Ugarit incluem os Deuses masculinos: *'Ilu* (El), *Ba 'lu* (Baal), *Athtar*, *Dagan*, *Rashpu* (Reshep), *Yarihu* e *Horanu* (Horon); as Deusas: *'Athiratu* (Asherah), *'Anatu*, *'Athtartu* (Ashtart, Astarte) e *Shapshu*; e as figuras negativas: *Yammu*, *Motu* e *Litanu* (Leviatã). Também estão presentes as sombras dos mortos, conhecidas como *Rapi 'uma* (Refaim), e Deuses ancestrais (*'Ilu- 'ibi*; cf. *'ēlōhē 'ābōt* da Bíblia hebraica, “o Deus dos pais”) (LEWIS, 2020, p. 261).

Smith (2006, p. 150-155) organiza politeísmo ugarítico numa estrutura de panteão²⁷. Segundo Smith, o panteão ugarítico tem quatro níveis, que correspondem a diferentes graus da casa divina. Nível 1 é ocupado por casal El e Athirat, são considerados como pais dos Deuses. Nível 2 ocupado por filhos divinos: Athtart (a noite) e Athtar (a estrela da manhã); Shapshu (sol) e Yarih (lua), Shahr (aurora) e Shalim (crepúsculos); Resheph (Marte?); Baal, o guerreiro ou Deus da tempestade. Nível 3: ocupado por Kothar, o Deus artesão. Nível 4: ocupado pelos

²⁷ Segundo Smith, “o panteão é uma grande multifamília ou conjunto de casas dirigido por um patriarca com vários filhos competidores” (2006, p. 151).

trabalhadores divinos: mensageiros (anjos), porteiros, servos. A família divina de El e de Athirat é constituída pelos “setenta filhos de Athirat” e formam uma “assembleia dos filhos divinos”.

A luz da estrutura do panteão ugarítico, Smith (2006, p.156-173) buscou compreender a complexidade das configurações das divindades de Israel e estruturando essas divindades em “panteões”: o panteão do Israel pré-monárquico, o panteão do início do Israel monárquico e panteões israelitas em conflito no final da monarquia. Não é o nosso objetivo analisar todos esses panteões de Israel, apresentado por Smith, para entender o politeísmo de Israel. Já que o nosso objetivo é procurar a origem de YHWH pré-monárquico de Israel, o panteão do Israel pré-monárquico merece nossa atenção.

Smith (2006, p. 156-162) organiza a estrutura do politeísmo do Israel pré-monárquico em quatro níveis. O nível 1: cabeça do panteão é ocupado pelo casal divino, El e Aserah. O nível 2 é ocupado pelos filhos divinos: Baal, Artarte, Shalim, Reshep, e YHWH, “o estrangeiro de Edom/Mídia/Parã/Seir/Sinai”. O nível 3 é sem identificação. O nível 4 é ocupado pelos mensageiros (anjos) e servos. Ao comentar a posição de YHWH no segundo nível, Smith afirma que “semelhante a Baal no panteão ugarítico, YHWH parece ser um Deus guerreiro estrangeiro que faz seu caminho para o cume do campeão” (SMITH, 2006, p.157).

Em vista do objetivo da nossa pesquisa de buscar a origem de YHWH pré-monárquica, gostaríamos de fazer algumas observações a respeito do trabalho de Smith, acima citado. 1) O trabalho de Smith nos ajuda a perceber que o politeísmo israelita é perceptível até, pelo menos, no final da monarquia. 2) Temos dúvida a respeito da existência do panteão israelita pré-monárquico apresentado por Smith. Pelo que se percebe no panteão ugarítico, tal estrutura é reflexo de uma estrutura da família real ou do poder da monarquia (KREBERNIK, 2017, p. 47). Nesse sentido, o rei e sua rainha estão no primeiro nível do poder, os filhos do rei são de segundo nível que lutam entre si pelo poder, o terceiro nível estão os artesões ou os administradores da realeza e o último nível são funcionários comuns ou servos da casa real. É difícil imaginar tal estrutura no Israel pré-monárquico. Portanto, é possível pensar que o politeísmo israelita pré-monárquico é um politeísmo sem panteão ou sem uma estrutura de superior ou inferior. 3) No segundo nível do panteão israelita pré-monárquico, Smith mencionou que YHWH é o estrangeiro vindo de Edom, Miriã, Farã, Seir e Sinai (SMITH, 2006, p. 157). Se o segundo nível do panteão pertença aos filhos de El e Aserah, por que YHWH, sendo estrangeiro, entrou nesse nível? Além do mais, na Seção 3 dessa pesquisa demonstramos a dificuldade de aceitar a teoria da origem de YHWH de fora, ou seja, de Edom, Miriã, Farã, Seir e Sinai.

A partir das observações feitas acima, nessa Seção segue o nosso objetivo de buscar a origem de YHWH. Já que a formação religiosa de Israel tem como pano de fundo a cultura

religiosa do Levante, veremos a seguir se há indícios de origem de YHWH nos sítios do Norte do Levante.

4.2 Fontes extrabíblicas do norte do Levante referentes a YHWH

A descoberta de grande número de inscritos em tabuletas a respeito de nomes das divindades nos arquivos de Ebla, Mari e Ugarit rende uma discussão entre os estudiosos a respeito de presença ou não de YHWH naquelas localidades. Essas fontes podem justificar a origem de YHWH? A seguir,

4.2.1 O nome *Yw* em Ugarit

Alguns estudiosos mencionam que há registros nos documentos de Ugarit o nome *Yw* que poderia ter sido referente ao Deus YHWH cultuado naquela localidade. A seguir, discutiremos tal referência e a possibilidade da origem de YHWH de Ugarit.

4.2.1.1 Localização, escavação e importantes achados de Ugarit

Ugarit, atual Ras Shamra, é antiga cidade na costa da Síria que se localiza a cerca de 12 km ao norte de Lataquia e cerca de 110 km a oeste da ilha de Chipre. Monte Safon, conhecido como morada de Baal na literatura ugarítica, fica a cerca de 40 km ao norte de Ugarit. A cidade foi ocupada desde cerca de 3000 a.C., com algumas interrupções por destruições. O nome de Ugarit aparece nos documentos de Mari, El Amarna e nos documentos heteus de Goghazkoy, o que tudo indica que Ugarit era uma cidade importante no Levante (McKENZIE, 2003, p. 951; KAEFER, 2022, p. 2).

O interesse pela escavação de Ugarit se deu com uma descoberta acidental de uma tumba por um camponês no porto de Minete el-Beida, cerca de 1 km de Ugarit, em 1928. A escavação do sítio de Ugarit começou com a missão francesa coordenada por Claude Frédéric-Armand Schaeffer, de 1929 a 1933 e 1948. As escavações posteriores foram coordenadas pelos arqueólogos Henri de Contenson (1972 a 1973), J. Margueron (1975 a 1976) e, a partir de 1978, por Marguerite Yon (KAEFER, 2022, p. 9-10). As escavações revelam a importância de Ugarit. Foram descobertas: a grande estrutura de cidade com fortaleza, palácio, templos, casas. Também foram descobertos documentos literários escritos em acádio, cuneiforme, egípcio, ugarítico e outros; são textos administrativos, correspondências internacionais, tratados, textos

legais, jurídicos, econômicos e religiosos. Mais de mil textos desses achados já foram publicados (KAEFER, 2022, p. 13-14).

Os textos religiosos, relacionados ao mundo mitológico de Ugarit, encontrados em sua maioria na casa do sumo sacerdote, são mais divulgados e discutidos no mundo acadêmico. Kaefer (2022, p. 14) destacou alguns: o ciclo de Baal e Anat (KTU 9 1,1-6; cf. GIBSON, 1999, p. 193-202), a epopeia de Kirta (KTU 1,14-16; cf. MARGALIT, 1999, p. 203-233), a epopeia de Aqhat (KTU 1,17-19; cf. WYATT, 1999, 234-258), os textos de Rpum (KTU 1,20-22; cf. PITARD, 1999, p. 259-269), rituais de encantamentos (KTU 1,82.96.107.169.178; cf. OLMO LETE, 1981; 2014; SPRONK, 1999, p. 270-86; WYATT, 2002), rituais e instruções para o tipo de sacrifício às diferentes divindades, diurnas, noturnas etc. (cf. MERLO; XELLA, 1999, p. 287-304; PARDEE, 2002; SMITH, 2006).

Uma escrita alfabética cuneiforme, revelada nos tabletas escavados, é de grande importância para a pesquisa sobre o desenvolvimento da escrita e da literatura cananeia, sendo próxima do hebraico bíblico. A maioria dos textos é de caráter mitológico, fornecendo informações sobre a religião da Síria e de Canaã na primeira metade do segundo milênio a.C.

4.2.1.2 A discussão sobre o nome *Yw*

A única ocorrência do nome *Yw* - como *yw'elt* - aparece em um texto mitológico danificado de Ugarit, com uma leitura sugerida " ... o nome de meu filho é *yw'Elat* [ou *Yw*, o filho de 'Elat, esposa de il]" (KTU 1.1:iv.13; HESS, 1991, p. 182). Os estudiosos sugerem que *yw* poderia ser uma forma derivada de *ym*, ou que pode ser uma forma abreviada de um verbo *hwy* imperfeito (HESS, 1991, p. 182).

De acordo com De Moor (1997, p. 108), os textos mitológicos indicam que *Ilu*, *Yw/Yammu* e *Ba'lu* estavam todos envolvidos em uma luta pelo controle da realeza do panteão. Ao contrário de outros estudiosos que considera *yw* como variante de nome *ym*, Deus do mar, De Moor (1997, p. 165-166) sugere que *yw* seja referente ao *yawê/yahwê*. Portanto, segundo de Moor, não se pode rejeitar a possibilidade de que o Deus ugarítico *yw* seja idêntico a YHWH. De Moor argumenta que do ponto de vista filológico, a palavra *yw* pode representar *yawê* < *yahwê*, um jussivo de *hwy* (DE MOOR, 1997, p. 165). Apesar de reconhecer que o texto mencionado é muito fragmentado para postular uma veneração do Deus YHWH em Ugarit, Römer sugere que “não se pode excluir definitivamente a aproximação entre *Yw* e YHWH. Essa referência pode sugerir que YHWH tenha sido conhecido, no século XIII ou XII a.C., e integrado (marginalmente) no Panteão Ugarit” (RÖMER, 2016, p. 44).

Não são poucos estudiosos que duvidam da existência de YHWH no texto Ugarítico a partir de uma única referência de um texto danificado. De acordo com MacLaurin (1962, p. 452-453), os nomes teofóricos hebraicos parecem indicar que YH/YW eram nomes divinos independentes. Em um estágio inicial, o cananeu *-aw* se tornou *-ô*, o que fez com que o *Yaw* não acentuado nos nomes teofóricos hebraicos se tornasse *Yô* - como em *Yo-hanan*. Entretanto, no ugarítico, por exemplo, o nome independente *Yaw* acentuado não sofreu essa mudança. Da mesma forma, *YHW* - representando *Ya(h)w* - tornou-se *Yahu* ou *Yaho*. *YHW* é, portanto, uma forma primitiva do Tetragrama e não uma abreviação do mesmo.

Abba, por sua vez, argumenta que não há evidências de que o nome *Yw'elt* - que ocorre apenas uma vez nos textos ugaríticos - se refira ao Deus israelita. Parece que YHWH era um nome exclusivo de Israel, e qualquer identificação em contrário "baseada em uma única referência é altamente improvável" (ABBA, 1961, p. 321). Hess (1961, p. 183), da mesma forma, indica que a natureza fragmentária do texto ugarítico torna "impossível qualquer certeza de identificação" e, a menos que mais evidências estejam disponíveis, *Yw* deve ser descartado como um nome divino. Van der Toorn (1995, p. 244) concorda que o nome singular *Yw* - com vocalização desconhecida em um texto danificado - "não pode ser interpretado de forma convincente como uma abreviação de YHWH".

Lewis (2020, p. 228-229) por sua vez contesta a conexão de *Yw* ugarítico com YHWH. Tal conexão deve ser rejeitada, segundo Lewis, por ser muito especulativa, baseada em um texto fragmentado. Acima de tudo, segundo Lewis, o panteão ugarítico é bem comprovado em listas de divindades, listas de sacrifícios e textos rituais, sem mencionar os mitos, lendas e épicos mais conhecidos. Não há evidência de *Yw* como uma divindade distinta em nenhum desses materiais. O único atestado está no texto quebrado apresentado anteriormente, e "é difícil acreditar que uma tese tão grandiosa se baseie em tão poucas evidências" (LEWIS, 2020, p. 229).

4.2.2 *Ya(w)* como nome arcaico de YHWH nos documentos epigráficos de Ebla e sua contestação

Tell Mardikh-Ebla²⁸ está situado no norte da Síria, entre as cidades modernas de Hama e a cerca de 55 km de Aleppo. Ebla (Tell Madikh) era uma cidade importante na Síria desde o III milênio a.C., que ligava o acesso ao Mediterrâneo. Os arqueólogos italianos realizaram as escavações no sítio e descobriram dezessete mil tabuletas e fragmentos de tabuletas de argila com escrita cuneiforme (RÖMER, 2016, p. 43). A primeira descoberta significativa foi uma dedicação à Deusa *Eštar*²⁹, inscrita na estátua do rei *Ibbit-Lim*, senhor ou rei da cidade de Ebla, descoberta na escavação em 1968 (PETTINATO, 1976, p. 44-45). Depois disso, o primeiro arquivo - que servia a um propósito comum - foi escavado, seguido pela descoberta dos arquivos reais de Ebla do terceiro milênio a.C. Essa descoberta histórica permitiu que Pettinato (1976, p. 44-45) identificasse uma língua semítica do noroeste muito antiga, que ele classificou como paleocanaanita. O arquivo produziu aproximadamente dezoito mil textos, datados de aproximadamente 2300 a.C.

A maioria dos documentos inscritos em tabuletas é de natureza econômico-administrativa, o que dá uma indicação de quão enorme esse império foi (PETTINATO, 1976, p. 45). O nome Haran [Harran] - uma cidade do norte da Mesopotâmia - aparece pela primeira vez nos textos administrativos do final do terceiro milênio a.C. de Ebla. Esses textos mencionam trocas de presentes e comércio com Haran. O nome da cidade aparece com frequência em Gênesis, na Bíblia Hebraica, em conexão com os patriarcas (Gn 11,31; 12,4-5; 28,10; 29,4) (HOLLOWAY, 1995, p. 279).

Pettinato (1976, p. 45, 48-50) explica que os textos mitológicos se referem a divindades mesopotâmicas como *Enki* (Deus da água), *Enlil* (Deus de tempestade), *Utu* (Deusa da terra, natureza e da vegetação) e *Inanna* (rainha do céu, Deusa do céu, da terra e da fertilidade e tinha

²⁸ A cidade de Ebla foi ocupada durante o período de 3000 a 2000 a.C.. Ela entrou repetidamente em conflito com o império mesopotâmico de Akkad e acabou sendo destruída por Sargão ou Naram-Sin de Akkad (WISEMAN 1982, p. 295). Em aproximadamente 2350 a.C., a cidade foi incendiada (MILANO, 1995, p. 1221). De acordo com os textos de Ebla, a cidade urbana tinha uma população de aproximadamente vinte e seis mil pessoas (CORNELIUS; VENTER, 2002, p. 113). A cidade era dividida em uma acrópole e uma cidade baixa. Quatro centros administrativos - que incluíam o palácio do rei - estavam situados na acrópole (PETTINATO, 1976, p. 47). Com referência apenas às suas dimensões geográficas, o antigo império de Ebla poderia ser considerado uma das maiores potências do Antigo Oriente Próximo durante o terceiro milênio a.C. Sua influência era de longo alcance, incluindo a região de Ebla, que era a maior do mundo. Sua influência era de longo alcance, incluindo lugares como Palestina, Sinai, Chipre e Mesopotâmia (PETTINATO, 1976, p. 45-46).

²⁹ *Eštar* era a deusa-mãe e a divindade das estrelas e dos planetas. Ela era adorada pelos povos de língua semítica em Ebla. *Eštar* é a antiga forma acadiana de *Ištar* (ANN; IMEL, 1993, p. 329).

o poder sobre a morte e o renascimento). Cerca de quinhentos Deuses são atestados em Ebla. Os textos literários também incluem encantamentos, provérbios e cânticos a divindades.

Nessa documentação foram encontrados vários nomes das pessoas com o elemento “*ya*”. Pettinato (1980, p.203-216; 1981, p. 245-249) faz a leitura do nome pessoal *AN.NI-ra-mu*, encontrado em Ebla, como *^dià-ra-mu* (“*Ya* é exaltado”)³⁰. Baseado nessa leitura, Pettinato alegou, em 1980, ter encontrado a forma abreviada do nome YAHWH, “*Ya*”, como elemento divino em nomes teofóricos de Ebla datada entre 2400-2250 a.C. (PETTINATO, 1980, p. 203-216). Mitchell Dahood (1978, p. 107; 1981, p. 277) reforçou a opinião de Pettinato sobre a menção de *Ya* como abreviação de YHWH nos documentos de Ebla. Ele fez conexão de tal evidência com Gn 4,26 onde “na segunda geração de depois de Adão ‘o homem começou a invocar o nome de YHWH’”.

Alfonso Archi (1979, 1981, 2015), por sua vez, contesta a interpretação de Pettinato a respeito do nome pessoal *AN.NI-ra-mu*. Segundo Archi, tal nome pessoal deve ser lido “*d i n g i r-lí-ra-mu*” com a sua variação “*d i n g i r-ir-ra-mu*”, que significa “meu Deus é o Altíssimo” (ARCHI, 1981, p. 146). Archi conclui que na documentação epigráfica de Ebla “não há nenhum elemento que comprove a presença de *Ya(w)*, cujo nome é considerado como forma arcaica de YHWH” (ARCHI, 1981, p. 146). Em contraste com a leitura de *NI* como *ìa* ou “*Ya*”, a grande maioria dos estudiosos concorda com a interpretação do sinal cuneiforme *NI* em nomes pessoais como uma terminação hipocorística de *ì-lí*, “meu Deus” (LEWIS, 2020, p. 228). Além disso, o nome *Ya* não aparece em nenhuma lista de Deuses e de sacrifício em Ebla (VAN DER TOORN, 1999, p. 911; RÖMER, 2016, p. 43-44).

4.2.3 *Yawi-’il* nos textos de Mari

Mari, Tell Hariri, uma das maiores cidades antigas da Síria, é atualmente conhecida como Tell Hariri. A cidade estava situada na margem do rio Eufrates, no cruzamento de duas estradas para caravanas: a que cruzava o deserto da Síria, ligando a cidade à costa do Mediterrâneo, e a outra que levava à Mesopotâmia, como uma das principais rodovias entre a Assíria e a Babilônia (LEWY, 1962, p. 264). Mari era um “centro de comércio estrondoso” (CORNELIUS; VENTER, 2002, p. 12). As escavações começaram logo depois que os beduínos desenterraram uma estátua de pedra sem cabeça em 1933. As inscrições encontradas durante as escavações identificaram a cidade. A referência a uma cidade “Mari” era conhecida

³⁰ A letra *d* na palavra *^dià-ra-mu* é abreviação do termo *d i n g i r* que significa “deus” que equivale com o termo *AN* (PETTINATO, 1981, p. 249).

anteriormente pelos registros das campanhas de Sargão (2334-2279 a.C.), fundador da Dinastia de Akkad (BODINE, 1994, p. 33), bem como por textos cuneiformes encontrados em Nippur³¹ e Kish³² e em cartas de Hamurabi³³.

Aproximadamente vinte e cinco mil tábuas cuneiformes foram encontradas nos arquivos do palácio de Zimri-Lim³⁴. Os documentos escavados - que incluem textos econômicos, jurídicos e diplomáticos - são excepcionalmente importantes, indicando um reino próspero no início do segundo milênio a.C., com laços diplomáticos com reis, famílias reais e embaixadores de países vizinhos. Esses textos, além disso, lançam luz sobre a história do Antigo Oriente Próximo (NEGEV; GIBSON, 2001, p. 317).

Cerca de cinquenta textos proféticos estão entre os inúmeros documentos encontrados nos arquivos de Mari. A profecia de Mari é importante para as origens do Antigo Oriente Próximo, bem como para sua relação com a profecia bíblica (ANBAR, 1994, p. 41). Esses textos eram normalmente constituídos de um padrão regular de cinco elementos constitutivos. Segundo Schar (1995, p.75-76, esses elementos são: 1) nome do destinatário e do remetente e a relação entre eles; 2) observações introdutórias; 3) apresentação do profeta que inclui título, nome, status; 4) declaração do profeta a respeito da mensagem divina, oráculo, visão, sonho; 5) declaração do remetente a respeito do profeta e apelo ao rei para que tome uma decisão. De acordo com as cartas proféticas, a maioria dos oráculos em Mari foi originalmente comunicada verbalmente, o que está de acordo com a forma de comunicação dos profetas da Bíblia hebraica. A consciência acadêmica da "transformação da forma oral para a escrita representa uma mudança importante na transmissão dos oráculos proféticos" (SCHART, 1995, p. 75, 87). Até

³¹ Nippur, uma cidade no sul da Mesopotâmia, foi fundada por volta de 4000 a.C. Embora nunca tenha sido uma capital dinástica ou detivesse qualquer poder político, era o "centro religioso e cultural indiscutível" da Suméria. Ela abrigava uma importante academia onde mitos e cânticos eram compostos. Entre os achados mais importantes estão quase quatro mil tabletas e fragmentos inscritos com obras literárias sumérias, bem como milhares de inscrições de valor inestimável para a história política da Suméria (KRAMER, 1962, p. 553-554).

³² Kish, a capital de uma cidade-estado no sul da Mesopotâmia, floresceu por volta de 3200-3000 a.C. De acordo com a tradição suméria, Kish foi a primeira dinastia a governar após o Dilúvio. Além dos achados de palácios e tabuletas antigos em Tell el-Ukheimer, foi estabelecido um grande nível de marca de inundação datado de aproximadamente 3300 a.C. (WISEMAN, 1982, p. 665).

³³ Hamurabi foi o sexto rei da Primeira Dinastia da Babilônia (1792-1750 a.C.). Hamurabi, um nome teofórico, aparece nos textos de Mari como um nome real. Uma seleção de seus julgamentos legais, o "Código de Hamurabi", está inscrita em uma estela encontrada em Susa (OPPENHEIM, 1962, p. 517-519). Essas leis de Hamurabi são uma representação da lei e da ordem comuns em grande parte do Antigo Oriente Próximo. Embora não seja possível uma comparação direta com os aspectos legais do Texto Massorético - como em Êxodo e Deuteronômio -, muitas semelhanças podem ser determinadas, até mesmo na redação (WISEMAN, 1982, p. 451).

³⁴ Durante os reinados de Iahdun-Lim e Zimri-Lim, a cidade de Mari era muito próspera. Durante os seus reinados, eles restauraram a cidade, mas infelizmente ela foi destruída mais tarde por Hamurabi (NEGEV; GIBSON, 2001, p. 317). Inicialmente, Hamurabi e Zimri-Lim tinham uma boa relação de confiança mútua e cooperação, chegando até a trocar tropas. Hamurabi, no entanto, mais tarde deu as costas a Zimri-Lim e, em 1759 a.C., destruiu as muralhas de Mari (ARNOLD, 1994, p. 49).

hoje - na literatura cuneiforme - os textos de Mari representam o paralelo mais próximo da profecia bíblica (SCHART, 1995, p. 75).

Os arquivos de Mari constituem a principal fonte de nomes de frases que formam a base de nosso conhecimento do amorita, um dialeto semítico do noroeste atestado desde o período Ur III até o período Amarna. A evidência desses nomes é problemática. Há vários grupos relevantes. O primeiro contém um elemento verbal *ya-wi*, por exemplo, *ya-wi-^dIM*, *ya-wi-AN*, *ya-wi-ila*, *ya-wi-^d[a-gan]*, *ya-wi-ya*, *ya-wi-um*, *ya-wi-e*. Os quatro primeiros são compostos por um nome divino e uma forma do verbo *hwy*, e podem ser normalizados como *yahii-hadd*, *yahwi-il(a)* (duas vezes) e *yahii-dagan*. O quinto e o sexto nomes compreendem o verbo, mais uma terminação hipocorística (CROSS, 1973, p. 62-63; FREEDMAN; O'CONNOR, 1997, vol. 5, p. 511-512).

Há entre os estudiosos o desejo de reconhecer nestes nomes o próprio nome do Deus de Israel, YHWH. Tais nomes deveriam ser traduzidos como: “El (ou Addu ou Dagan...) é YHWH”, e significariam que os amorreus haviam adotado um Deus YHWH no início do segundo milênio a.C. e o haviam assimilado aos seus Deuses particulares (FINET, 1993).

De Vaux (1975) contesta tal explicação. Segundo De Vaux os elementos *Yahwi* e *Yawi*, mencionados acima não podem ser nome de Deus (DE VAUX, 1975, p. 333-334). Römer, por sua vez, escreveu que os nomes mencionados em Mari são construídos de uma raiz verbal que significa “manifestar-se” ou “ele se manifesta”, sem indicação ao nome da divindade. Por tanto, a existência de nome próprio compôs com *yawi*, segundo Römer, “não pode ser indício do culto a YHWH em Mari no segundo milênio a.C.” (RÖMER, 2016, p. 45).

4.3 O caráter de YHWH em comparação com El e Baal

A verificação da existência do nome de YHWH e do seu culto como Deus nas inscrições de Ugarit, Ebla e Mari nos leva a concluir que não temos evidências suficientes para provar que YHWH tenha sua origem nesses locais. Outra abordagem que pode nos ajudar a rastrear a origem de YHWH é comparar suas características apresentadas no texto bíblico com as de Deuses mais próximos. Os Deuses mais adequados para esse tipo de estudo são El e Baal da mitologia ugarítica (KREBERNIK, 2017, p. 48-54).

De uma perspectiva histórica comparativa, o perfil de YHWH na Bíblia Hebraica parece ter se desenvolvido de maneira significativa através do contato com os Deuses levantinos El e Baal (-Haddu), especialmente como são conhecidos na Idade do Bronze Tardio em Ugarit (SMITH, 2001a, 2002; DAY, 2002; LEWIS, 2020). Embora os autores bíblicos não

conhecessem os textos ugaríticos, que foram enterrados com a cidade após sua destruição por volta do final da Idade do Bronze Tardio (cerca de 1200 a.C.), esses textos oferecem informações sobre o contexto cultural e religioso que influenciou o surgimento da antiga religião israelita e judaíta (SMITH, 2001a, 2001b, 2002, cf. 2013).

Como uma das principais fontes de concepções autóctones de divindade escritas em uma língua semítica ocidental, os textos ugaríticos são muito valorizados por estudiosos da Bíblia e historiadores da religião judaica antiga. Eles oferecem evidências comparativas importantes para investigar a origem de YHWH e o desenvolvimento de sua(s) características, conforme refletido em fontes bíblicas e não bíblicas (STAHL, 2020, p. 5).

Ao analisarmos os protótipos do Antigo Oriente Próximo, notamos que as manifestações de YHWH descritas no Antigo Testamento têm ligações com o céu, a tempestade, o trovão e as montanhas, como Sinai, Horebe, Nebo, Garizim e Sião. Além disso, seus aspectos bélicos lembram algumas divindades dessa região. Os paralelos mais claros são vistos no Deus do clima Baal e seu pai El, conforme mostrado em textos mitológicos de Ugarit (SMITH, 1994; SMITH; PITARD, 2009; KREBERNIK, 2017).

4.3.1 YHWH e El

Desde a descoberta dos textos ugaríticos no final da década de 1920 e início de 1930, vários estudiosos começaram a identificar a antiga divindade levantina El (hebraico אֱלֹהִים; ugarítico *'ilu*), e não YHWH, como o Deus "original" de Israel. Esses estudiosos argumentam que a imagem de YHWH na Bíblia Hebraica contém muitas características que claramente vêm de El, conforme ele é conhecido nos textos ugaríticos. No entanto, YHWH parece ter se diferenciado de El em relação a suas características marciais e meteorológicas (CROSS, 1973, p. 45-47; DAY, 2002, p. 13-14; SMITH, 2002, p. 32-43; STAHL, 2021, p. 54-55).

Baseando-se nos textos ugaríticos, os estudiosos costumam apontar paralelos com as caracterizações de YHWH, tanto bíblicas quanto não bíblicas, que são consideradas historicamente importantes para o estudo das origens e da evolução de YHWH (SMITH, 2001a, p. 141-142; SMITH, 2002, p. 35-37; HERRMANN, 1999b, p. 274-280; STAHL, 2020, p. 5-6).

O El Ugarítico era visto como um Deus sábio (KTU 1.4.v.65) e idoso (KTU 1.3.v.2, 24-25; 1.4.iv.24; v.4; 1.10.iii.6; figura 7). Ele era considerado o pai dos Deuses e da humanidade (KTU 1.14.iii.47; 1.17.i.24) e reconhecido como uma divindade bondosa e benevolente (KTU 1.16.iv.9). El abençoava os humanos com descendência (KTU 1.14.iii.46-51) e os curava de doenças (KTU 1.16.v-vi).

Além disso, El era o rei dos Deuses (KTU 1.2.iii.5–6) e o líder do conselho divino (KTU 1.10.i.3–4; 1.15.ii.7; iii.19; 1.40.33, 41; 1.65.3), que se encontrava na montanha sagrada onde os Deuses se reuniam. Sua esposa, mãe dos Deuses e Deusas, era Athiratu (KTU 1.4.vi.46, entre outros). O El ugarítico também parecia viver em uma tenda (KTU 1.2.iii.5; 1.3.v.8; 1.4.iv.24; 1.17.v.49), em uma montanha sagrada (KTU 3 1.2.iii.5–6) e na fonte das águas cósmicas (KTU 1.2.iii.4; 1.3.v.6; 1.4.iv.20–22; 1.17.v.47–48). Além disso, El era conhecido por se comunicar com os humanos através de sonhos ou visões (KTU 1.14.i.35–37).



Figura 7: Uma estatueta barbada de Ugarit que se acredita ser de *'Ilu* (LEWIS, 2020, p. 129).

Comparado ao texto ugarítico, a Bíblia Hebraica às vezes descreve YHWH como uma divindade patriarcal idosa (Is 40,28; Sl 102,28; Jó 36,26; Dn 7,9-14.22; cf. Gn 21,33; Jó 10,5). Ele é apresentado como um "pai" (אב) divino (Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jr 3,4, 19; 31,9; cf. Ex 4,22), um Deus "misericordioso e gracioso" (רחום ורחמן) (Ex 34,6 [YHWH//E1]; Jl 2,13; Sl 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Ne 9,17, 31; 2Cr 30,9). É um Deus que abençoa os humanos com descendência (Gn 4,1; 21,2; 25,21; 30,17, 23; 1Sm 1,20-21; cf. Gn 29,32, 35; 2Rs 4,17). Além disso, YHWH é visto como uma divindade curadora (רפא) (Gn 20,17; Ex 15,26; Nm 12,13; Dt 32,39; 2Rs 2,21; 20,5, 8; Is 19,22; 30,26; 57,18-19; Jr 3,22; 17,14; 30,17; 33,6; Os 6,1; 7,1; 11,3; 14,4; Sl 6,3; 30, 41,5; 103,3; 107,20; 147,3; Jó 5,18; 2Cr 7,14; 30,20; cf. 2Cr 16,12).

Assim como o El ugarítico, o YHWH bíblico aparece em sonhos ou visões (Gn 15,1; Nm 12,6; 1Sm 3; 1Rs 3,5; Hab 2,2; Sr 48,22; cf. Dt 13,3.5; Jz 7,15; 1Sm 28,6; Is 29,10; Jr 14,14; 23,16.28.32; 29,8; Ez 13,7.16; 22,28; Ob 1; Lm 2,9). Assim como El, YHWH é às vezes imaginado como alguém que habita em uma tenda (Sl 15,1; 27,5; 61,4; 78,60; 91,10) e sobre as águas celestiais (Am 9:6; Za 12,1; Sl 2,4; 8,2; 103,19; 113,4; cf. Dt 10,14; Sl 144,5).

YHWH também é o criador do cosmos (Is 42,5; 44,24; 45,18; 51,13; 66,22; Jr 32,17; Sl 33,6; 74,12-17; 96,5; 102,26; Ne 9,6; 1Cr 16,26) e é reconhecido como o rei divino (Is 6,5; 44,6; Za 14,16; Sl 10,16; 93,1; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1; 1Cr 16,31; cf. Sr 51,1). Ele faz parte do conselho divino (1Rs 22,19-22; Is 6,1-8; 14,13; Sl 29,1-2; 82,1-6; 89,6-8; cf. Gn 1,26-27; Is 40,3.6; Jr 23,18.22; Am 3,7; Jó 15,7-8) dos “filhos de Deus” (Gn 6,2.4; Dt 32,8-9; Sl 29,1; 89,7; Jó 1,6; 2,2; 38,7) ou “filhos de Elyon” (Sl 82,6; cf. Gn 14,18-20.22) na montanha sagrada da assembleia (Is 14,13-14; cf. Sl 68,16-17).

Por fim, em algumas tradições religiosas israelitas e judaítas durante a época da monarquia, YHWH aparentemente tinha a Deusa Asherah (equivalente à Athiratu ugarítica) como sua consorte (1Rs 15,13; 18,19; 2Rs 21,7; 23,4.7; 2Cr 15,16; cf. DAY, 2002, p. 42-67; SMITH, 2002, p. 108-37).

Como visto acima, o testemunho epigráfico encontrado em Kuntlet 'Ajrud, datado do século VIII a.C., menciona YHWH junto com sua consorte Asherah. As frases principais no jarro 1 são: “Eu o abençoo por YHWH de Samaria e sua Asherah”. No jarro 2, lemos: “Eu o abençoo por YHWH de Temã e sua Asherah. Que ele o abençoe e o guarde, e que ele esteja com meu senhor” (KÖCKERT, 2010, p. 367). Com base nessa inscrição, Köckert afirma que “aparentemente, Asherah desempenha um papel importante na devoção pessoal, talvez como mediadora da bênção e da proteção solicitadas a YHWH” (KÖCKERT, 2010, p. 367).

Parece que Asherah não era apenas uma parte da devoção pessoal, mas também tinha um papel no culto oficial do reino de Israel Norte. A acusação em 1Rs 16,33, feita pelos deuteronomistas, afirma que Acabe criou uma imagem de Asherah, um símbolo de culto da Deusa. Mesmo com a observação em 2Rs 10,26, essa imagem continuou a existir sob o governo do filho de Jeú, Joás, como o deuteronomista observa em 2Rs 13,6. Essa acusação sugere que Asherah era reconhecida como a consorte de YHWH, mesmo dentro do culto do templo. O que era visto como normal durante o período monárquico passou a ser considerado apostasia pelos deuteronomistas, que transformaram o rei odiado em um vilão religioso (KÖCKERT, 2010, p. 368). Asherah também é mencionada em Jz 6,25. Essa referência indica que a Deusa era aceita entre os israelitas, apesar da condenação expressa posteriormente em Dt 16,21 (SMITH, 2006, p. 51).

Baseando-se nos paralelos mencionados, surge a questão: qual era a relação entre YHWH e o Deus cananeu El? No Antigo Testamento, YHWH é frequentemente chamado de El. Pergunta-se se YHWH era uma forma do Deus El desde o início ou se eram Deuses distintos que foram associados mais tarde. O próprio Antigo Testamento sugere uma certa descontinuidade, mas também continuidade. Os textos de Ex 3,13-15; 6,2-3 indicam que os patriarcas não conheciam o nome YHWH, que foi revelado pela primeira vez a Moisés. Os patriarcas o conheciam, apenas, como o El-Shaddai. Em contraste, outra fonte bíblica afirma que o nome YHWH já era conhecido nos tempos antigos (Gn 4,26).

Poucos estudiosos afirmaram claramente que El e YHWH são a mesma divindade. Frank M. Cross (1973, p. 60-65), seguindo as ideias de Albright, foi um dos primeiros a sugerir que o nome original de YHWH era YHWH-El. Ele acreditava que esse nome era um título especial de El, que descrevia uma forma específica dessa divindade ou um tipo de epíteto de El. De Moor apoiou essa ideia e destacou a identidade comum entre El e YHWH (De MOOR, 1990, p.310-133, 325). Ele mostrou como e por que esses nomes eram usados de forma intercambiável desde os tempos antigos, especialmente na poesia religiosa. Além disso, De Moor observou que um dos pontos fracos das teorias existentes, na sua época, era a incapacidade de explicar por que uma sociedade patriarcal como Israel teria abandonado a crença de seus antepassados ao substituir El por YHWH de forma tão drástica. Segundo De Moor, é mais lógico considerar que eles são a mesma entidade, em vez de pensar em uma fusão.

A maioria dos estudiosos acredita que YHWH e El são Deuses diferentes (cf. DAY, 2002; SMITH, 2002, 2023; RÖMER, 2016; VAN DER TOORN, 1999; PAKKALA, 2017; FLEMING, 2021; LEWIS, 2020; STAHL, 2021 etc.). Esta é a posição que adotamos para nossa pesquisa. As semelhanças nas funções e características de YHWH e El podem indicar que esses Deuses foram adorados por grupos distintos dentro do mesmo contexto sociocultural cananeu, compartilhando um entendimento comum sobre a divindade. À medida que esses grupos se uniram e formaram a entidade chamada Israel, o processo de “tradução cultural” (SMITH, 2008), p. 91-98) se tornou algo natural.

É importante destacar que, enquanto os textos ugaríticos formam uma coleção bastante consistente de uma única cidade e de um período relativamente curto, os paralelos mencionados em relação a El ugarítico vêm de vários textos espalhados pelo corpus bíblico. Esses textos são originários de diferentes épocas e lugares, sendo coletados e editados ao longo de séculos. Por isso, alguns dos paralelos que os estudiosos identificam entre YHWH e El podem refletir desenvolvimentos internos de Israel e Judá, que não estão necessariamente relacionados às tradições mais amplas do Levante sobre El (STAHL, 2020, p. 6).

4.3.2 A relação de YHWH e Baal

Comparando as características de YHWH nos salmos com o Deus da tempestade levantino Baal, alguns estudiosos consideram o caráter original de YHWH como o Deus da tempestade³⁵ do tipo Baal-Haddu sírio (BERNER, 2017; KÖCKERT, 2001, 2010; LEVIN, 2000; MÜLLER, 2008, 2017; PFEIFFER, 2005, 2017; KREBERNIK, 2017).

Identificamos dois pontos principais que justificam o caráter original de YHWH como Deus da tempestade, semelhante a Baal-Haddu: 1) A agricultura de cereais na Palestina central, que depende da chuva; e 2) A descrição de YHWH como Deus da tempestade nos Salmos antigos (Salmos 29, 89 e 97), que se alinham com as características de Baal-Haddu.

Quanto ao primeiro ponto, Krebernik observa que nas áreas montanhosas que vão da Anatólia a Canaã, a sorte dos homens e dos reinos dependia principalmente da bondade do Deus do clima. Esse Deus fertilizava o solo com sua chuva e se revelava de maneira impressionante por meio de tempestades, trovões, relâmpagos e granizo. Segundo Krebernik, é natural que o Deus do tempo, em suas diferentes formas regionais e frequentemente ligado às montanhas, desempenhasse um papel importante nessas regiões. Seu nome semítico era Hadad (ou Adad em acádio) ou Haddu, mas na Síria e no Levante, ele era mais conhecido como Ba'lu (ou Ba'al em hebraico), que significa "o Senhor" (KREBERNIK, 2017, p. 49). Com base nas manifestações de YHWH descritas no Antigo Testamento, suas associações com o céu, a tempestade, o trovão e as montanhas (como Sinai, Horebe, Nebo, Garizim e Sião), além de seus aspectos bélicos, Krebernik afirma que há uma proximidade entre YHWH e o Deus da tempestade Baal (KREBERNIK, 2017, p. 48).

Em relação ao segundo ponto, Müller (2017), por exemplo, destaca que os paralelos de Deuses da tempestade combinados com uma semelhança no estilo de vida dos povos de Canaã, promoveram nos estudos modernos a ideia de uma identidade primitiva de YHWH como um Deus da tempestade. Reinhard Müller explica a lógica por trás dessa premissa:

Na maioria das áreas do Levante, do norte da Mesopotâmia e da Ásia Menor, onde se praticava o cultivo de cereais em tempo chuvoso, um Deus-tempestade desempenhava um papel dominante no panteão local, e os salmos mais antigos retratam a antiga divindade hebraica YHWH como um Deus-tempestade. Nos primórdios da adoração a YHWH, essa divindade parece ter sido concebida de

³⁵Os apelativos ao Baal são variados: deus da tempestade, deus do clima, deus guerreiro jovem, deus do trovão etc. Os nomes de Baal também são vários: Baal, Baal-Haddu, Baal Addu, Baal Adad, Baal Hadad etc. Esses nomes ilustram a popularidade do culto ao Baal no Levante. Essas nomenclaturas são encontradas ao longo desse trabalho referente ao deus Baal.

forma semelhante aos Deuses-tempestade das culturas vizinhas (MÜLLER, 2017, p. 208).

Para entender melhor essa questão, é importante considerar as evidências históricas e arqueológicas disponíveis. A figura de YHWH como um Deus da tempestade pode ter raízes em culturas antigas que adoravam Deuses associados a fenômenos naturais, como tempestades e raios. Essas associações podem ter influenciado a forma como YHWH foi percebido e adorado ao longo do tempo. Isso nos ajudará a entender se YHWH sempre foi visto como um Deus da tempestade ou se essa identificação surgiu mais tarde na história. Primeiro, vamos analisar os Salmos, que tratam do caráter original de YHWH como Deus da tempestade. Em um segundo momento, examinaremos o fenômeno do Deus da tempestade na cultura religiosa de Canaã e sua contribuição para a construção do caráter de YHWH.

4.3.2.1 O caráter original de YHWH como Deus da tempestade nos Salmos mais antigos

De acordo com alguns estudiosos, os Sl 29, 3-9a; Sl 89, 11-13 e Sl 97,2-5 são partes mais antigas do Saltério que mencionam o caráter de YHWH como Deus da tempestade (KÖCKERT, 2010; PFEIFFER, 2017; MÜLLER, 2017).

Köckert (2010, p. 374-375) dividiu o Sl 29, 1-11 em três partes. Primeira parte, vv. 1-2 e 9c, que molduram o Salmo, YHWH é mencionado como um rei que está sentado no seu trono rodeado por “filhos de Deus. É comparável com a imagem de El nos textos de Ugarit. Segunda parte, vv. 3-9b, centro do Salmo, exalta voz poderosa e trovejante do Deus da tempestade que controla as águas, despedaça os cedros do Líbano, faz o Líbano pular como um bezerro, acende chamas, agita o deserto e faz as corças darem à luz. E terceira parte, vv. 10-11, é acréscimo posterior pelo judaíta. A partir dessa divisão, Köckert considera que o Sl 29, 1-9c descreve YHWH, cultuado no reino de Israel Norte, carregado de características de Baal e El presentes nos textos de Ugarit. Até chegou a afirmar que os Sl 29,1-9c pode ser lido como “uma versão resumida do ciclo de Baal de Ugarit. O conceito da realeza de YHWH no Sl 29 combina com a realeza de Baal e El” (KÖCKERT, 2010, p. 375). Isso significa que, segundo Köckert, desde cedo, o YHWH de Israel Norte incorpora as características de Baal e El.

O núcleo do Salmo 29, 3-9b diz o seguinte:

³ A voz de Iahweh sobre as águas,
o Deus glorioso troveja,
Iahweh sobre as águas torrenciais.

⁴ A voz de Iahweh com a força,

a voz de Iahweh no esplendor!

⁵ A voz de Iahweh despedaça os cedros,
Iahweh despedaça os cedros do Líbano,

⁶ faz o Líbano pular qual bezerro
e o Sarion como cria de búfalo.

⁷ A voz de Iahweh lança chispas de fogo,

⁸ a voz de Iahweh sacode o deserto,
Iahweh sacode o deserto de Cades!

⁹ A voz de Iahweh retorce os carvalhos,
Descascando as florestas (Sl 29,3-9a).

De acordo com Hendrik Pfeiffer (2017, p. 142-143), esses textos mostram YHWH como um Deus-tempestade, parecido com Baal-Haddu, que era adorado na Síria-Palestina. O Salmo 29 contém uma antiga descrição da voz poderosa de YHWH, que é associada a elementos típicos de uma teofania de um Deus-tempestade: a tempestade (vv. 5, 9), o terremoto (vv. 6, 8) e o fogo (v. 7). O poder de YHWH é maior do que o do mar caótico, que é o principal adversário do Deus-tempestade sírio (vv. 3-4). E acrescenta que YHWH era originalmente um Deus-tempestade (cf. MÜLLER, 2017, p. 211; PFEIFFER, 2017; KREBERNIK, 2017, p. 52-56).

A menção de Líbano e Anti-Líbano (*syrión*) (Sl 29,5-6) como local da manifestação da voz trovejante de YHWH indica a origem YHWH, o Deus da tempestade. O mesmo é indicado pelo Sl 89, 13-14, que YHWH é conectado com o Safon, Amanus (?), Tabor e Hermon. Portanto, segundo Pfeiffer, as tradições de Salmos mais antigos indicam que as ações de YHWH ocorrem em regiões que sempre foram consideradas “o lar do Deus da tempestade sírio-canaanita (PFEIFFER 2017, p. 144; cf. KÖCKERT, 2010, p. 374). Isso indica que a origem de YHWH é naquelas localidades?

Segundo Müller (2017, p. 212), o poema que se encontra no Sl 29 pertencia a um ritual do antigo festival israelita do Ano Novo, celebrado por volta do início das chuvas de outono que encerram a seca do verão. Os estrondos dos trovões nas tempestades de outono eram evidentemente identificados com uma voz divina. Müller salienta que a descrição da voz no salmo 29 é igual a da voz do Deus da tempestade de Ugarit que diz: “Sua voz sagrada fez a terra tremer, e a palavra de seus lábios, as montanhas” (KTU 1.23:65; MÜLLER, 2017, p. 212).

Müller observa que o Salmo 29 abrange áreas periféricas do cosmos. O poema menciona as vastas massas de água no céu, as montanhas rochosas onde crescem cedros e o deserto. Este último é chamado de “santo”, provavelmente porque era visto como uma zona liminar em relação ao mundo humano. O “deserto sagrado” — uma expressão também presente em um

poema mitológico de Ugarit (KTU 1.23:65) — era conhecido por ser habitado por feras indomáveis, enquanto os humanos não podiam viver nessas regiões. Assim, o deserto era considerado uma fronteira entre o mundo humano e as esferas divinas. Quando YHWH aparece na tempestade, ele faz com que essa área normalmente seca "entre em trabalho de parto", sugerindo que, apesar de sua voz ameaçadora, ele traz fertilidade e nova vida ao mundo. Um paralelo próximo pode ser encontrado em uma oração ao Deus da tempestade norte-mesopotâmico, Adad: “[...] que irriga a terra, derrama a fertilidade, por causa de sua voz as pessoas ficam mortas, os prados são destruídos, as estepes entram em trabalho de parto [...]” (apud: MÜLLER, 2017, p. 212).

O outro texto teofânico considerado de origem antiga se encontra no Sl 97,2-5 (MÜLLER, 2017, p.213). O texto revela:

²Envolvem-no Trevas e Nuvens,
Justiça e Direito sustentam seu trono.
³À frente dele avança o fogo,
devorando seus adversários ao redor;
⁴seus relâmpagos iluminam o mundo
e, vendo-os, a terra estremece.
⁵As montanhas se derretem como cera
Frente ao Senhor da terra inteira (Sl 97,2-5).

Segundo Müller (2017, p. 213), este poema mostra o lado ambivalente do Deus-tempestade da Antiguidade hebraica, usando imagens similares às do Salmo 29. A referência às dores de parto que afligem a terra sugere que o Deus da tempestade trouxe fertilidade ao solo com seus raios de luz (v. 4). Ao mesmo tempo, o poema enfatiza o poder agressivo do Deus, que se oculta em nuvens escuras. O "fogo", atuando como seu protetor, afasta "seus adversários" — possivelmente, divindades hostis que desafiam sua supremacia (v. 3). Ele também faz com que as montanhas sagradas "derretam como cera", uma hipérbole impressionante que ilustra seu poder incontrolável. A teofania conclui chamando o Deus-tempestade de "senhor de toda a terra" (v. 5). Müller afirma que epítetos semelhantes podem ser encontrados em inscrições semíticas do Noroeste.

Os salmos mencionados mostram claramente as características do Deus da tempestade. No entanto, como veremos a seguir, ainda havia indícios de que o culto a Baal no reino de Israel do Norte permanecia forte. É provável que as características do Deus da tempestade tenham sido atribuídas a YHWH quando ele se tornou o "Deus de Israel". Isso pode ter ocorrido através

de um processo de "convergência" ou "tradução" a partir de Samaria, capital dos omridas (SMITH, 2010, p. 91-130; STAHL, 2021b, p. 90-91).

4.3.2.2 Breve panorama do culto ao Baal no Levante

O Deus bíblico Baal, cujo nome vem do termo semítico "senhor" (*ba'lu*), é geralmente reconhecido como um Deus da tempestade. Ele provavelmente se origina do Deus do clima sírio Haddu (também conhecido como Hadda ou Hadad, ou ainda Adad em acádio), cujo nome provavelmente significa "trovão" (HERRMANN, 1999a, p. 132-139; GREENFIELD, 1999, p. 377-382; STAHL, 2021b, p. 54-55).

O culto a Haddu era extremamente popular em todo o antigo Oriente Próximo e remonta pelo menos ao início da Idade do Bronze, enquanto o nome Baal só parece ter se desenvolvido a partir de um epíteto popular para Haddu no final dos séculos XVI e XV a.C. ao longo da costa mediterrânea oriental da Síria-Palestina, de onde se espalhou para o interior até o Médio Eufrates durante os séculos XIV e XIII a.C., embora sem nunca substituir totalmente o nome Haddu nessa região (SCHWEMER, 2007, p. 159, 2008, p. 14). Como demonstram as Cartas de Amarna (por exemplo, EA 250:2, 257:3, 258:2, 260:2 [de Gath-Padalla]; 255:3, 256:2, 5 [Pella/Piḫilu]; 272:3, 292:3, 293:3 [Gezer]; 330:3, 331:4, 333:5, 9 [Laquis]; 314:3, 315:3, 316:3, 17 [Yurza]) que o culto a Baal/Haddu era popular durante a Idade do Bronze Tardio nas proximidades de Israel-Palestina antes do surgimento de Israel no cenário histórico (RAINEY, 2015; STAHL, 2021b, p. 54-55).

No primeiro milênio, os nomes Baal e Haddu passaram a representar Deuses distintos, associados a regiões e povos específicos. Baal era amplamente adorado ao longo da costa oriental do Mediterrâneo, especialmente entre os fenícios. Por outro lado, Haddu, geralmente chamado de Hadad sob a influência assíria, era venerado especialmente pelos arameus no interior, até a área do Alto Eufrates (HERRMANN, 1999a, p. 132; SCHWEMER, 2008, p. 15-16; STAHL, 2021b, p. 55).

O conjunto mais completo de evidências sobre o caráter e o perfil da representação de Baal/Haddu vem de Ugarit (Tell Rās Shamra), na Idade do Bronze Tardio, localizada na costa nordeste do Mediterrâneo, na atual Síria (STAHL, 2020, p. 7). Especificamente, o Ciclo de Baal, que consiste em seis tabuletas e textos mitológicos relacionados, revela que Baal - conhecido pelos títulos de "Príncipe Baal" (*zbl b'l*) (KTU 1.2.i.38, 43; iv.7), "Conquistador" (*'al'iy*) (KTU 1.2.i.4; iv.31; 1.3.i.2) e "Cavaleiro das Nuvens" (*rkb 'rpt*) (KTU 1.2.iv.8, 29; 1.3.iii.38; iv.4, 6) - é considerado a divindade protetora de Ugarit e o patrono da casa real local.

Os textos ugaríticos apresentam Baal como um Deus guerreiro da tempestade, que se destaca entre as divindades mais jovens. Ele se torna o rei dos Deuses e Deusas ao derrotar seus rivais, *Yammu* (“Mar”) e *Môtu* (“Morte”), e ao construir um palácio no topo da montanha *Šapānu* (atualmente Ġebel al-’Aqra’, ao norte de Ugarit) (SMITH, 1994; SMITH; PITARD, 2009).

É interessante observar que a mitologia sobre a derrota do Deus semita ocidental da tempestade, Haddu, pelas forças do Mar, representadas por *Yammu*, já aparece em uma carta de Mari da Idade do Bronze Médio (A.1968 = FM 7.38). Nela, um mensageiro do Deus "Haddu, Senhor de Aleppo" revela um oráculo ao rei de Mari, Zimrî-Lîm: "Eu o devolvi ao trono da casa de seu pai, e as armas com as quais lutei contra o Mar eu as entreguei a você" (ll. 2’-4’) (STAHL, 2021b, p. 56).

A identificação de Baal, o Deus da tempestade ugarítico, como o guerreiro que derrota as forças aquáticas do caos também é retratada visualmente na Estela de Baal (AO 15775), encontrada perto do templo de Baal em Ugarit. A estela mostra Baal como um jovem Deus guerreiro segurando uma lança em sua mão esquerda, com a ponta voltada para baixo, em direção a linhas onduladas, possivelmente representando sua luta contra *Yammu* (fig. 8). Além disso, os materiais ugaríticos sugerem que o animal símbolo de Baal pode ter sido o touro jovem, um símbolo tradicional do Deus Haddu sírio (fig. 9) (STAHL, 2020, p. 3).

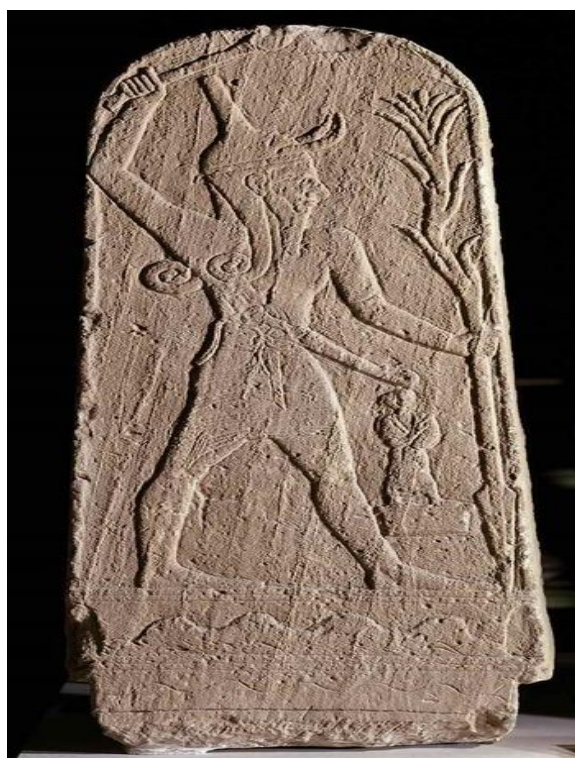


Figura 8: Estela de Baal (Ugarit) do sec. XIV a.C. (CORNELIUS, 1994, p. 140)

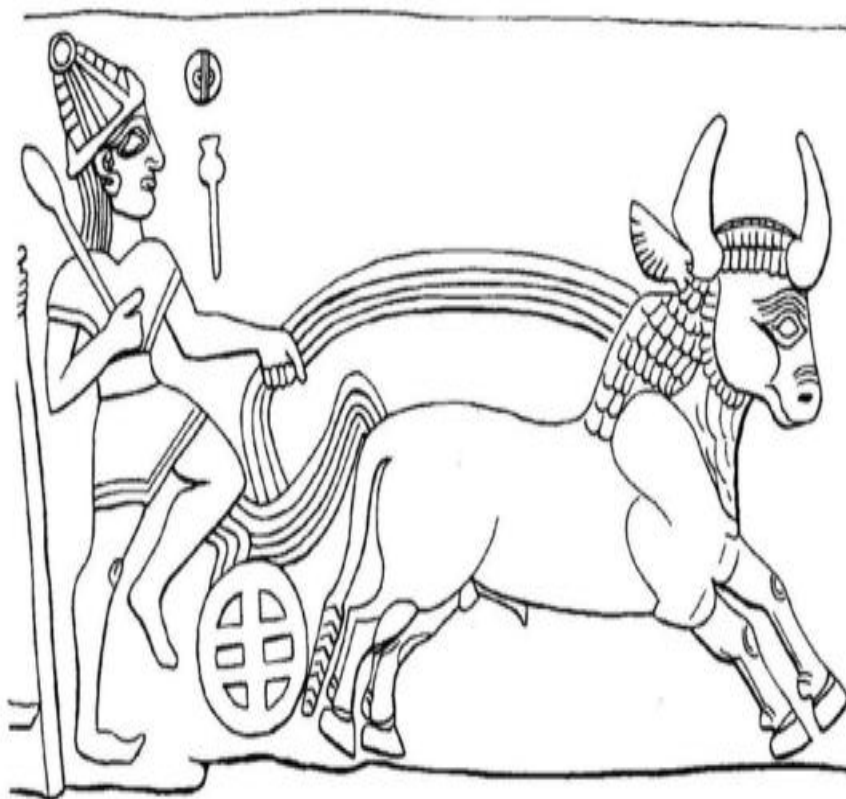


Figura 9: Relevô do Deus da tempestade no templo de Aleppo (Desenho de H. Keel-Leu, *Apud* MÜLLER, 2017, p. 217)

4.3.2.3 YHWH e Baal em Israel

Embora a Bíblia hebraica frequentemente apresente a veneração de Baal como diametralmente oposta à adoração de YHWH no antigo Israel e Judá, as evidências disponíveis sugerem que a adoração popular de Baal na região remonta pelo menos à Idade do Ferro I - e provavelmente antes - e, de alguma forma, continuou a coexistir sem problemas com a de YHWH durante o período da Idade do Ferro II.

A popularidade do culto ao Baal entre os israelitas pode ser vista pelos topônimos mencionados da Bíblia do Antigo Testamento. Alguns exemplos: Baal-Gad (Js 11,17; 12,7; 13,5), Baal-Hamon (Ct 8,11), Baal-Hasor (2Sm 13,23), Baal-Hermon (Dt 3,9; Jz 3,3; 1 Cr 5,23), Baal-Líbano (2Rs 19,23; Sl 29,5-6), Baal-Meon (Nm 32,38; 1Cr 5,8; Ez 25,9); Baal-Fegor (Nm 25,3.5; Dt 4,3; Sl 106,28; Os 9,10), Baal-Farasim (2Sm 5,20; 1Cr 14,11), Baal-Salisa (2Rs 4,42) e Baal-Tamar (Jz 20,33) (SMITH, 2002, 2023, p. 145). Tais referências podem indicar a

popularidade do culto ao Baal em Israel com tradições culturais variadas em seus vários santuários (SMITH, 2002, p. 145; STAHL, 2021b, p. 61).

Alguns nomes próprios israelitas pré-monárquicos mostram a antiguidade da presença de Baal na história de Israel. Nomes próprios com *ba'al* como elemento teofórico provavelmente se referia realmente ao Deus Baal. Por exemplo: Jerobaal (2Sm 11,21), Isbaal (homem de Baal), Mefibaal (Baal é defensor) (1Cr 8-9; 2Sm 2-4) SMITH, 2002, 2023, p. 105-107). Smith observa que Isbaal e Mefibaal pertenciam ao clã de Saul, no qual nomes YHWistas também são atestados, como Jônatas (YHWH deu), o filho de Saul (1Sm 13,16; 14,1). Esses dados podem indicar que Baal e YHWH eram aceitáveis na família de Saul (SMITH, 2023, p. 106-107; STAHL, 2021b, p. 63).

Os nomes pessoais israelitas sugerem ainda que provavelmente não havia hostilidade entre YHWH e Baal em Israel da Idade do Ferro IIB³⁶. O ostraco de Samaria do século VIII a.C. cita cerca de cinquenta homens israelitas de localidades ao redor de Samaria envolvidos em negócios com o palácio real. Dos nomes que incluem elementos teofóricos, onze incluem o elemento *-yw-*, enquanto cerca de meia dúzia de nomes contêm alguma versão do elemento teofórico *-b' l-*. (STAHL, 2021, p. 62-63).

As descrições bíblicas de YHWH como Deus da tempestade (1Sm 12,18; Sl 29; Jó 38,25-27, 34-38) e guerreiro divino (Sl 50,1-3; 97,1-6; 98,1-2; 104,1-4; Dt 33,2; Jz 4-5; Jó 26.11-13; Is 42,10-15, etc.) mostram explicitamente a essa unidade e padrão subjacentes explicitamente no Salmo 18,6-19, 68,7-10 e 86,9-19; 2Sm 22.

Diferente dos textos bíblicos judaítas, alguns dos escritos bíblicos mais antigos, que podem ter surgido na Idade do Ferro II em Israel, apresentam YHWH usando uma linguagem, imagens e tradições que estão ligadas a Baal/Haddu. No entanto, essas referências foram adaptadas para se encaixar no contexto social, político e cultural de Israel. É importante notar que esse material israelita, quando analisado de forma isolada, não faz críticas a Baal. Em vez disso, parece usar as características de Baal, especialmente as relacionadas ao clima e à guerra, para reforçar YHWH, atendendo assim aos interesses políticos e religiosos de seus autores (STAHL, 2021b, p. 70).

³⁶ As mudanças de nomes teofóricos que se referem ao Baal - de Jerobaal (versão grega em 2Sm 11,21; cf. Jz 7,1) para Jeroboset (versão hebraica de 2Sm 11,21), Isbaal (filho de Saul) para Isboset (homem de vergonha) (cf. 2Sm 4,1), Meribaal (filho de Jônatan) em 1Cr 8,34 e 9,40 para Mefibaal (boca da vergonha) em 2Sm 4,4 - são indícios da revisão posterior, provavelmente pelo deuteronomistas, quando o culto ao Baal era condenado. O relato de confronto entre o profeta de YHWH contra os profetas de Baal em monte Carmelo (2Rs 18,20-40) pode refletir esse processo de negação ao Baal.

As evidências acima mencionadas ilustram que o culto a Baal em Israel era antigo e continua presente durante o período da monarquia junto com YHWH. Isso deve ser indicativo de que originalmente Baal e YHWH desempenhavam funções diferentes e eram cultuados lado a lado pela população. Segundo Stahl (2021b, p. 91), a hipótese de que YHWH era um Deus da tempestade do tipo Baal/Haddu desde o início “não é comprovado pelas evidências atualmente disponíveis”. O mais provável, segundo Stahl, é que as características de Deus de tempestade e guerreiro de YHWH do tipo Baal/Haddu foram adquiridas desde que YHWH tornou-se “Deus de Israel” desde a monarquia de omridas³⁷. É um tipo de “convergência” (SMITH, 2002) de características de outros Deuses sem negar a sua existência.

O estudo da fenomenologia da religião (CROATTO, 2004) indica que o *homo religiosus* associa a força da tempestade, com raios, trovões, vento e chuva como hierofania do transcendente e o associa como Deus da tempestade. Tais Deuses da tempestade aparecem em todas as culturas em que acontece o fenômeno meteorológico. Croatto cita alguns nomes desses Deuses, por exemplo: o Deus *Indra* no hinduísmo, *Donor* germânico, *Thor* na Escandinávia, *Illapa* para os incas, *Tupã* para os guaranis, entre outros (CROATTO, 2004, p. 144-146). Croatto observa que os Deuses da chuva ou da tempestade são também divindades das montanhas e lhes são atribuídos a função da guerra (CROATTO, 2004, p. 146).

A partir da observação do Croatto acima, percebemos que as diferenças dos nomes de Deus tempestade e possivelmente os mitos em torno desses nomes, refletem a capacidade e criatividade de cada *homo religiosus* de associar os fenômenos meteorológico a um Deus específico dentro da sua cultura específica. Ou seja, é improvável que haja uma relação de derivação entre esses Deuses de tempestade de uma cultura para outra. Neste sentido, é possível pensar que as descrições de YHWH como Deus da tempestade e da guerra descritos nos textos bíblicos, acima citados, sejam frutos da criatividade e capacidade de seus autores para descrever a força e o poder de seu Deus patrono. Como Krebernik nos lembra que “as divindades de caráter semelhante podiam ser facilmente identificadas umas com as outras ou até mesmo fundidas, mas isso não implicava que seus nomes ou cultos locais fossem reduzidos a um só” (KREBERNIK, 2017, p. 48).

³⁷ Trataremos a questão da função e o caráter de YHWH como Deus Israel na época de omridas na Seção 5.

4.4 Consideração parcial

Analizamos nesta Seção a possível origem de YHWH no Norte do Levante. Essa busca é motivada pelo fato de que Israel, em sua formação cultural e religiosa, não se separa da realidade cultural cananeia. Assim, a origem da divindade YHWH deve ser investigada dentro desse contexto cultural.

Em um segundo momento, analisamos os testemunhos epigráficos de Ugarit, Ebla e Mari. Alguns pesquisadores afirmam que há menções ao nome de YHWH nesses documentos. No entanto, ao final dessa análise, chegamos à conclusão de que as evidências são pouco claras, e muitos estudiosos permanecem céticos em relação a elas.

Em um terceiro momento, buscamos a origem de YHWH nas características de El e do Deus tempestade, Baal/Haddu. Alguns estudiosos sugerem que YHWH tem raízes em El, devido às semelhanças significativas entre os conceitos de YHWH na Bíblia e El nos textos ugaríticos. No entanto, concluímos que, desde o início, YHWH e El são Deuses distintos. As semelhanças em suas características podem ser o resultado de convergência posterior quando YHWH se tornou “Deus de Israel” na época da monarquia. Da mesma forma a relação de YHWH com Baal/Haddu. Alguns estudiosos alegam que YHWH tem sua origem no Deus da tempestade do tipo Baal/Haddu a partir da leitura de Sl 29 e outros Salmos relacionados. Pesquisamos que o culto a Baal em Israel era muito antigo e perdurou até pelo menos no fim da monarquia em Israel. É difícil afirmar com clareza que YHWH tenha se originado como um Deus da tempestade Baal/Haddu assírio, mas parece ter assumido características de Deus da tempestade e da guerra sob omridas, quando YHWH foi elevado à posição de “Deus de Israel”, com o objetivo da monarquia de consolidar o poder real de Samara e expandir o controle político de Israel Norte.

YHWH, UM DEUS AUTÓCTONE QUE EMERGE JUNTO COM SEU POVO NO ISRAEL NORTE

Nas sessões anteriores (Seção 2, 3 e 4), pesquisamos a origem de YHWH vindo de fora, um Deus estrangeiro, um outsider, tanto do extremo sul do Levante (Seção 2 e 3) como do Norte do Levante (Seção 4). Vimos que essas teorias são bem fundamentadas e são apoiadas por vários estudiosos. No entanto, também não são poucos os estudiosos que colocam em dúvida ou contestam tais teorias, tanto do ponto de vista formal na utilização e na interpretação dos dados arqueológicos, quanto na visão histórica da origem de Israel e sua relação com a divindade YHWH que justifica a sua existência. Tal dúvida é que motiva esta Seção da nossa pesquisa.

As pesquisas arqueológicas e histórico-críticas indicam que com a queda do império egípcio, que havia dominado Canaã de meados do século XVI ao início do séc. XII a.C., as populações locais passaram por um período sem domínio imperial e sem drenagem dos seus recursos para destinos externos. Os filisteus, que ocuparam o vazio deixado pelos egípcios, procuram estabelecer sua hegemonia sobre as demais cidades cananeias, conseguindo seu intento ao longo da costa e nos vales (Jezrael e parte do Jordão). As regiões montanhosas, por sua vez, permaneceram fora do seu alcance. Nas regiões das colinas e das montanhas da Cisjordânia e nos planaltos semiáridos da Transjordânia há um processo de colonização característico do primeiro período do Ferro: desmatamento, construção de terraços, exploração hídrica dos rios sazonais, escavação de poços, construção de cisternas, difusão de aldeias e de pequenas cidades fortificadas. Esse “novo” elemento é definido como “protoisraelita”, por ser atribuído à parte dos povos de origem tribal e pastoril, que ainda não se chamavam israelita. A crise dos palácios reais faz com que os errantes e fugitivos sejam atraídos pelas tribos (FINKELSTEIN, 1998; 2015; 2021; 2023; SERGI, 2023; LIVERANI, 2016, p. 542, entre outros).

Esse período de formação (pré-monárquico) da entidade etnopolítica de “Israel”, segundo Liverani (2016, p. 543), “é o período em que suas próprias tradições historiográficas situam todas as histórias que possuem um valor “fundador” das realidades e dos problemas posteriores”. No decorrer do tempo, constitui-se a estrutura genealógica que serve de “carta de

fundação” das relações intertribais. A formulação literária final reúne sob uma única árvore genealógica os “patriarcas” epônimos (Abraão, Isaac, Jacó), os epônimos de cada uma das tribos e, por último, todos os epônimos dos clãs-aldeias até chegar a cada um dos chefes de família, com os quais se inicia a árvore genealógica familiar. As genealogias são permeadas por muitas histórias “etiológicas” que explicam o motivo dos ritos, fronteiras, instituições etc., que devem ser situadas e conectados à época (nem sempre a mesma) de sua formulação.

É nesse contexto que pretendemos pesquisar, nessa seção, o surgimento de YHWH pré-monárquico em Israel Norte. Pressupomos que YHWH surja junto com a formação de Israel como um povo. Se Israel, na sua origem, é autóctone, YHWH, o Deus patrono desse povo, é um Deus autóctone. Sua origem é pré-monárquica, provavelmente cultuado por algum grupo que fazia parte do futuro povo de Israel. Portanto, o nosso objetivo nessa Seção é tentar identificar a origem e função de YHWH dentro do contexto do surgimento de Israel.

5.1 YHWH na Inscrição de Mesa: função e característica de YHWH de Omridas

Alguns estudiosos opinam que o Deus YHWH só pode ter sido identificado como o “Deus de Israel” a serviço de um programa de centralização da realeza no Israel Norte sob omridas durante os séculos IX e VIII a.C. (KÖCKERT, 2010; PAKKALA, 2017; STAHL, 2020; 2021a; 2021b e outros). Segundo esses estudiosos, YHWH foi inicialmente venerado no Reino de Israel Norte e, mais tarde, em Judá, influenciado pelos omridas. Portanto, YHWH teve suas raízes em Israel Norte.

Uma das evidências da conexão de YHWH com os omridas é a primeira e mais antiga menção fora da Bíblia do tetragrama YHWH, encontrada na estela de Mesa do século IX a.C. (VAN DER TOORN, 1999). Além do nome YHWH (figura 10), a estela também menciona Omri e seu filho como reis de Israel. A seguir, discutiremos a importância dessa estela para a nossa pesquisa sobre YHWH.

5.1.1 A Estela de Mesa

A estela de Mesa, também é conhecida como “pedra de Mesa” (NA’AMAN, 2007, p. 146) foi descoberta, em 1868, pelo missionário Frederick A. Klein, em Dibon, ao sul do território Amonita, perto de Aroer, na atual região de Jordânia. Ao saber do interesse dos estudiosos em adquirir a estela para publicá-la, os beduínos a quebraram, pois pensavam que ela continha um tesouro. Mas, antes que a estela fosse quebrada pelos beduínos, Charles Simon

Clermont-Ganneau tinha feito uma estampagem, que serviu de base para a sua reconstituição posterior. A estela mede 1,10 metro de altura e 60 centímetros de largura (figura 10). A estela atualmente se encontra no museu do Louvre, Paris (KAEFER, 2015a, p. 74; RÖMER, 2016, p. 112; NA'AMAN, 2007, p. 146-147; LEMAIRE, 2007b).

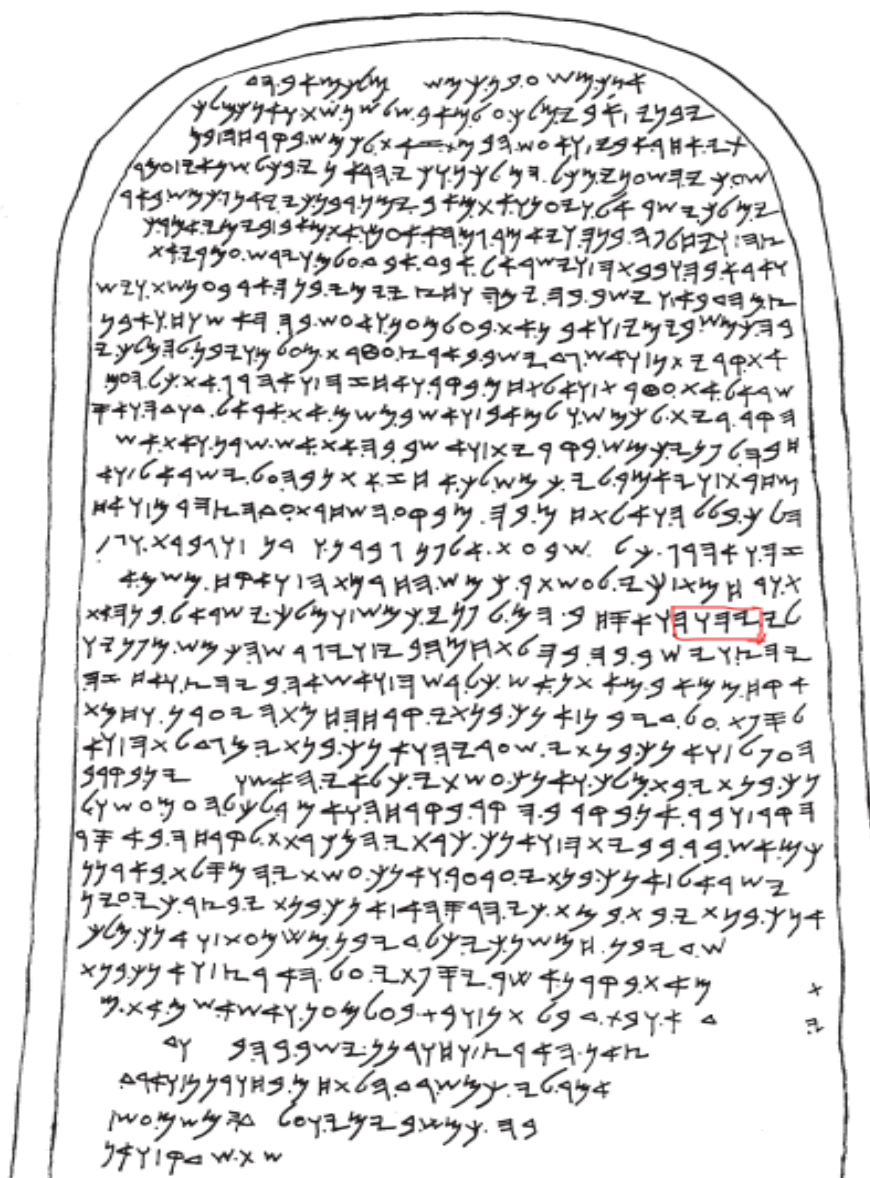


Figura 10: A Estela de Mesa reproduzido por Dearman (1989) (*apud* ROLLSTON, 2010, p. 52). O destaque, onde se encontra o Tetragrama YHWH, é nosso.

A seguir, uma parte da inscrição que julgamos importante para a nossa análise:

- (1) Eu sou Mesa, filho de Kamos [...], rei de Moab, (2) o dibonita. Meu pai era rei sobre Moab por trinta anos, e eu era rei (3) depois de meu pai. Eu construí este lugar alto para Kamos em Qeriho [...], (4) porque ele me salvou de todos os

assaltos e me fez triunfar sobre meus inimigos. (5) Omri era rei sobre Israel e humilhou Moab por muitos dias, pois Kamos estava encolerizado com sua terra. (6) Seu filho o sucedeu, e também ele disse: “Eu humilharei Moab”. Em meus dias ele falou [...], (7) mas eu triunfei sobre sua casa. Israel pereceu para sempre. Omri se havia apoderado da terra (8) de Medeba, e a habitou em seus dias e metade dos dias de seus filhos, quarenta anos. Mas em meus dias, (9) Kamos a habitou. E eu construí Baal-Meon e fiz depósitos de água nela, e construí (10) Qiriaton. Os habitantes [o homem] de Gad habitaram a terra de Atarot desde sempre, e o rei de (11) Israel tinha construído Atarot para si. Eu combati a cidade, eu a tomei e eu matei todo o povo (12) da cidade como oferenda a Kamos e Moab. Eu trouxe de lá o altar de seu *Dôd* e (13) o arrastei diante de Kamos em Qeriot. E eu fiz habitar ali homens de Saron e homens (14) de Maharot. E Kamos me disse: “Vai, e toma Nebo de Israel!” (15) Eu fui de noite e lutei contra ela desde o amanhecer até a tarde. (16) Tomei-a e matei tudo, sete mil homens, meninos, mulheres, meninas (17) e concubinas, porque eu os havia condenado ao anátema para Astar-Kamos. E eu tomei de lá os [...] de JHVH e os arrastei diante de Kamos (Estela de Mesa, *apud* KAEFER, 2015a, p.74)³⁸.

Do ponto de vista de gênero literário, a estela de Mesa, que contém 34 linhas, é uma inscrição comemorativa, marcando a fundação de um templo construído por Mesa em Qarihoh, o novo centro de governo estabelecido perto de Dibon, seu local de nascimento e a capital de seu reino. A inscrição combina elementos de dedicação e de comemoração e foi projetada para exaltar e registrar as realizações e os feitos do rei Mesa (NA'AMAN, 2007, p. 146).

De acordo com Lemaire (2007b, 134-136), a estela de Mesa não é apenas uma das mais importantes inscrições semíticas ocidentais antigas, mas também é provavelmente o texto mais famoso para uma comparação entre a Bíblia e as inscrições contemporâneas do Oriente Próximo. Lê-se na estela de Mesa não apenas o nome do país “Moab”, o nome de seu rei “Mesa” e de seu Deus “Kamos”, mas também muitos nomes de lugares (figura 11): 'Madaba', 'Atarot', 'Baalmeon', 'Qiriatain', 'Nebo', 'Yahaz', 'Dibon', 'Aroer', 'Bezer', 'Diblatain', 'Horonain', mencionados na Bíblia, mas também o nome de 'Israel', o nome de seu rei 'Omri' e de seu Deus 'YHWH', bem como o nome da tradicional tribo israelita de 'Gad' (LEMAIRE, 2007b, p. 135).

³⁸ A tradução completa da Estela de Mesa se encontra no livro de Thomas Römer (2016, p. 112-113). Utilizamos, neste trabalho, a tradução em português feita por Ademar Kaefér, por ter numeração de linhas.

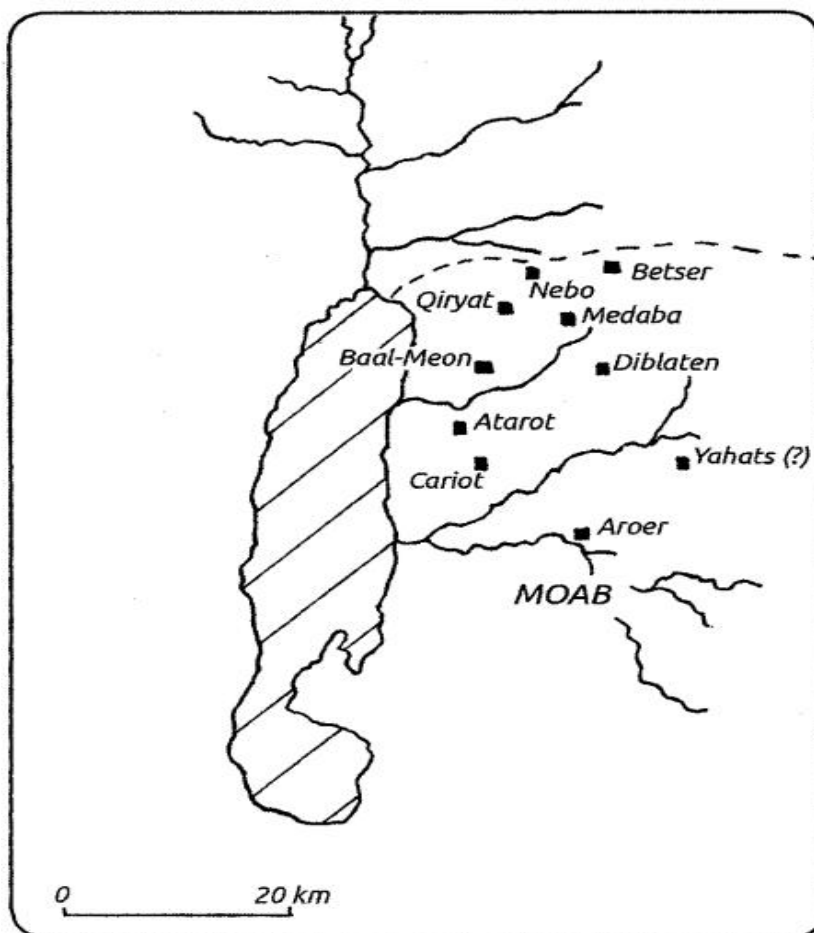


Figura 11: Alguns lugares mencionados na inscrição de Mesa (RÖMER, 2016, p. 113)

Segundo Köckert (2010, p. 364-365), a estela pode ser caracterizada como um relatório de construção real. Como parte dela, o rei Mesa relata que seu vizinho israelita, o rei Omri e seu sucessor haviam conquistado grande parte do território moabita. A inscrição menciona Madeba, Atarote, Nebo e Jahas (linhas 5-8). O rei Mesa culpa a ira de Kamos, o Deus do estado moabita, pela perda da terra (linha 5). Mas que o mesmo Deus o ajudou a recuperar os territórios perdidos para Israel (linhas 9-21). A inscrição, portanto, descreve a vitória militar do rei como um ato do Deus que, aparentemente, é o verdadeiro senhor da guerra: “Mas Kamos a restaurou em meus dias” (linha 9). Naturalmente, os despojos são dedicados a ele (linhas 11-12, 16-17). Embora o rei tenha conquistado a cidade de Nebo, foi o seu Deus que lhe ordenou que fizesse isso: “Vá, tome Nebo de Israel” (1.14). Nas linhas 17-18, lemos: "E de lá tomei os vasos de YHWH e os arrastei diante da face de Kamos" (KÖCKERT, 2010, p. 364).

Da mesma forma, após a conquista de Atarote, Mesa arrasta o altar de seu “*dôd*” (supostamente um santuário em Atarote) diante da face de Kamos em Queriot (linhas 12-13). O termo “*dôd*”, nessa linha pode ser traduzido “o amado”, uma referência a YHWH (Is 5,1.7;

cf. Ct)³⁹ ou um epíteto de YHWH que se tornou Deus da cidade de Atarot, no tempo dos omridas (KÖCKERT, 2010, p. 365; KAEFER, 2015a, p. 74).

Do ponto de vista filológico, Rollston afirma que a inscrição da Estela de Mesa é a evidência mais antiga da escrita do hebraico antigo (ROLLSTON, 2010, p. 42-44). Ao analisar a inscrição da estela de Mesa, Rollston afirma que os seus caracteres “são tipologicamente posteriores às escritas das primeiras inscrições reais de Biblos fenícia” (ROLLSTON, 2010, p. 25). A língua usada na estela de Mesa é moabita, mas, a escrita, segundo Rollston, “é o hebraico antigo”. Rollston postula que, sob a hegemonia israelita na região de Moab durante o século IX a.C., os escribas moabitas começaram a usar a incipiente escrita hebraica antiga durante esse período (ROLLSTON, 2010, p. 42).

Para justificar que a estela de Mesa represente uma nova forma de escrito Hebraico Antigo distinta do escrito Fenício, Rollston identifica algumas características distintivas da nova escrita do hebraico antigo. Entre as mais importantes, ele cita a curvatura das partes terminais dos traços descendentes de várias letras, a saber, *kap*, *mem* e *nun*. Na observação de Rollston, há uma ausência geral de curvatura nessas letras na série fenícia dos séculos X e IX a.C.. Porém, a curvatura nas letras está presente na escrita da Estela de Mesa, nas inscrições em hebraico antigo atestadas em Kuntillet 'Ajrud, datadas do final do século IX ou início do século VIII a.C., e nas primeiras inscrições em hebraico antigo de Samaria (ROLLSTON, 2010, p. 42-43).

Com base nas evidências epigráficas, Rollston argumenta que, como um poder emergente no mundo levantino, o Reino de Israel Norte decidiu criar uma escrita hebraica nacional nesse período. Assim, rompeu formalmente com a "*Mutterschrift* fenícia", que havia sido usada anteriormente em Israel. Rollston acredita que a criação da escrita do hebraico antigo foi uma afirmação nacionalista, e não apenas um simples desenvolvimento evolutivo (ROLLSTON, 2010, p. 44).

Se a análise proposta por Rollston estiver correta, isso implica que a estela de Mesa, um importante artefato arqueológico, também revela a influência cultural significativa da escrita dos omridas nas terras que dominaram. A análise de Rollston sobre a criação da escrita hebraica nacional no Reino de Israel Norte não apenas destaca a importância da escrita como um símbolo de identidade, mas também ressalta as complexas interações culturais que moldaram a história daquela região. A construção de uma nova identidade através da escrita são aspectos cruciais

³⁹ Is 5,1 afirma que “Meu amado tinha uma vinha” e em 5,7 afirma que “a vinha de [YHWH] dos exércitos é a casa de Israel”. Portanto, de acordo com Is 5,1.7, o “amado” é um epíteto para YHWH. No Cântico dos Cânticos o termo דֹד (*dôd*) aparece 19 vezes (Ct 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.8.10.16; 6,2; 7,12.14; 8,14).

para entender a evolução cultural de Israel Norte dos omridas. Portanto, a escrita hebraica antiga não deve ser vista apenas como um mero desenvolvimento linguístico, mas como um expressivo reflexo das aspirações e da busca por uma identidade própria em meio a um cenário cultural diversificado e em constante mudança.

5.1.2 O contexto da estela de Mesa: a dinastia omrida e a ocupação da Transjordânia

Conforme a estela de Mesa, a ocupação dos omridas nos territórios moabita durou quarenta anos, desde Omri até o seu filho (linhas 5-8). Sob a dinastia dos omridas (Omri: 884-873; Acab: 873-852 e Jorão: 851-842), no século IX a.C., por volta de 884-842 (KAEFER, 2015a, p. 69-76; LIPÍŃSKI, 2018, p. 55), Israel se torna um reino poderoso em relação aos reinos do Levante (FINKELSTEIN, 2015, p. 107). Disso são testemunho os numerosos trabalhos de construção e, sobretudo, a edificação da cidade de Samaria (MENDONÇA, 2022). As linhas 7-11 da estela de mesa nos informam que, além de que dominavam os territórios moabitas, os omridas também realizaram as construções nas cidades dominadas (linha 11).

Nos dias dos omridas, Israel se expandiu em quase todas as frentes (figura 12): em Moab, até o braço norte do Arnon; no nordeste de Galaad, até o planalto de Ramote; no Norte, até a área de Hazor e a região montanhosa da Galileia; e no Oeste, até a costa do Mediterrâneo (FINKELSTEIN, 2015, p. 105-109; MENDONÇA, 2017). No Sul, os omridas dominavam Judá, menor e mais fraca, como fica evidente no reinado de Atalia em Jerusalém e no relato de Acázias juntando-se a Jorão como vassalo na Batalha de Ramot-Galaad (2Rs 8,25-29). As últimas cidades-estado independentes do interior, como Rehob, no vale de Bete-Seã, e Hesbom (Nm 21), na Transjordânia, foram conquistadas nessa época (FINKELSTEIN, 2017a, p. 265).

Segundo alguns estudiosos, é possível que houvesse assentamentos em tempos dos omridas nos territórios de Maanaim, Penuel, Jabes, Tessbe e Kamon. Essas cidades estão localizadas nas encostas ocidentais da região montanhosa de Galaad, a uma distância de 5 a 15 km do vale do Jordão. A única exceção é Mizpa de Galaad (Tell el-Masfa, cerca de 25 km a leste do vale do Jordão), que fica um pouco mais longe no leste. A localização de Mizpa é citada em Gn 31,43-54, onde menciona o monte de pedras erguido por Jacó e Labão para delimitar sua fronteira, isto é, a fronteira entre os territórios israelitas e arameus ao sul do rio Yarmuk (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 151).

Ao sul do Jaboque, no tempo dos omridas, Israel Norte ocupou as cidades localizadas a oeste do reino de Amon e ao norte de Moab (FINKELSTEIN, 2015, p. 132-136; 2019, p. 12-15). Minnith e Abel-shittim, que marcam o extremo sul dos territórios tomados por Tiglath-

Pileser III de Aram Damasco, parecem denotar a fronteira sul de Israel Norte conquistadas algumas décadas antes desse evento. Moab provavelmente se expandiu para a área de Jazer apenas um século depois. O mesmo limite dos territórios ocupados/invadidos por Israel Norte em Galaad é sugerido pela menção de Minnith e Abel-Keramim, na história de Jefté (Jz 10,1-12,7; FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153; FINKELSTEIN, 2015, p. 134-135).

Israel Norte, sob os omridas, se expandiu na Transjordânia em duas direções: Sul e Norte (figura 11). No sul, os omridas assumiram o Mishor, incluindo Heshbon e a terra de Madaba e estabeleceram duas fortalezas na fronteira da terra de Dibon. No norte, eles se expandiram para o platô Irbid. O objetivo da expansão omrida deve ter sido a dominação da Estrada do Rei e o transporte de cobre ao longo dela. Como não havia como controlar essa estrada altamente estratégica sem um poder sobre o planalto ao sul do rio Yarmuk, os omridas podem ter construído ali uma fortaleza, talvez em Ramot-Galaad ou próximo dali. As palavras de Acab, rei de Israel Norte: “Você sabe que Ramot-Galaad pertence a nós, e nós nos calamos e não o tiramos da mão do rei de Aram?” (1Rs 22,3), pode preservar uma memória antiga (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153; FINKELSTEIN, 2015, p. 107-142). Parece que os omridas criaram um distrito israelita em Gad, na região de Galaad, por volta de 870 a.C., cujo seu governador ou prefeito foi Gaber⁴⁰ (LIPINSKI, 2018, p. 76-77).

Durante a maior parte da Idade do Ferro II, Galaad, norte da Transjordânia, ficou espremida entre três entidades políticas: Aram-Damasco, no norte; Amon, no sul; e Israel, no oeste. Como numerosos textos da Bíblia hebraica indicam, a afiliação política de Galaad foi reclamada constantemente por essas três entidades, mais fortemente por Israel Norte e por Aram-Damasco (Jz 11; 1Sm 11; 1Rs 22,1-38; 2Rs 8,28-29; 9,14-16; Am 1,3.13; 6,13). Galaad, portanto, foi uma grande região de disputas e conflitos militares, mas também de interação cultural.

A menção mais antiga na Bíblia de um conflito militar em Galaad parece ser a batalha de Ramot-Galaad (2Rs 8,28-29), na qual Jorão, filho de Acab e último rei da dinastia omrida, foi derrotado por Hazael, rei de Aram-Damasco (842/841 a. C.). De acordo com o texto bíblico (2Rs 8,28) e a inscrição da estela de Dã (linhas 3-4; KAEFER, 2015a, p. 79), Israel depois da morte de Acab, seu filho Jorão não conseguiu mais manter o controle dos territórios em Galaad.

⁴⁰ Segundo Lipinski (2018, p. 72-77), o reino de Omri e Acabe foi dividido em doze distritos administrativos, cada um com um prefeito responsável perante a coroa (1Reis 4, 8-19). O redator deuteronomista, segundo o autor, atribui essa divisão do reino israelita a Salomão, mas Jerusalém, Judá e Hebron estão ausentes no texto mencionado. Lipinski menciona que os nomes dos locais mencionados de 1Rs 4,8-19 administrados com seus respectivos prefeitos se localizam no território do Israel Norte sob os omridas (LIPINSKI, 2018, p. 72-76). Lipinski faz questão de lembrar que a dimensão do reinado de Salomão, seu sistema administrativo e a duração do seu reinado não podem ser estabelecidos.

Hazael, rei de Aram, foi passo a passo tomando as terras, que até então estavam sob o domínio israelita. A derrota na referida batalha resultou no golpe tramado por Jeú e Hazael (2Rs 9-10) e na consequente morte de Jorão, filho de Acab, e de Ocozias, rei de Judá.

Isso significa que até por volta de 840 a.C. Ramot-Galaad/*Ramoth-gilead* estava sob o domínio israelita. Dois locais foram propostos como a localização de Ramot-Galaad bíblico: Ramtha e Tell er-Rumeith, ambos localizados no planalto a leste de Irbid, ao sul do rio Yarmuk, e que controlavam a rota principal para Damasco. Parece que Damasco controlava o Planalto e as estradas ao norte e que os reis omridas controlavam concomitantemente a Transjordânia central, desde a planície de Mádaba até o rio Arnon (Wadi Mujib) no sul. Essa descrição também aparece na estela de Mesa (linha 5-8) (NA'AMAN, 2007; FINKELSTEIN; LIPSCHITS, 2010; KAEFER, 2006, p. 169-173; 2015a, p. 74-76; RÖMER, 2016, p.113).

A derrota omrida na batalha de Ramot-Galaad marcou uma grande mudança no equilíbrio do poder na região. Uma década depois, Hazael havia destruído todos os centros urbanos israelitas e possivelmente subjugou os reinos de Israel Norte e de Judá (2Rs 10,32-33, 13,3-4.7). Assim, Hazael estabeleceu a hegemonia aramaica no Levante meridional, tanto na Cisjordânia como na Transjordânia. Portanto, durante a segunda metade do século IX a.C., Israel perdeu todo o controle que tinha conquistado anteriormente sobre a Transjordânia. É neste contexto que surgiu a estela de Mesa.

O fracasso da dominação omrida na Transjordânia coincide com a recuperação dos territórios que foram perdidos para Israel pelo rei Mesa, como descrito na estela de Mesa (linhas 9-21). Isso indica que o evento mencionado na estela ocorreu durante o reinado de Jorão (851-842 a.C.), filho de Acab, da dinastia omrida, provavelmente na segunda metade do século IX a.C. A estela de Mesa mostra a extensão do território do Israel do Norte sob o domínio omrida. Além disso, a estela de Mesa também menciona Omri e seus filhos como “reis de Israel”. A menção de omridas como “reis de Israel” era muito rara nos escritos extrabíblicos. Uma outra referência é a estela de Dã (841 a. C.), que foi encontrada em Tel Dã, ao norte do Mar da Galileia, também fala de vitórias sobre reis israelitas, dessa vez provavelmente por um rei arameu de Damasco chamado Hazael (LEMAIRE, 2007, p. 19).



Figura 12: O território do Israel Norte na época da dinastia Omrida (FINKELSTEIN, 2019, p. 12).

Com a política da expansão territorial, a população de Israel Norte na época dos omridas era mais diversificada do que em épocas anteriores. As atividades de construção em larga escala e o forte exército exigiam o recrutamento de um grande número de indivíduos e, portanto, um controle competente da economia, indicando a existência de um aparato burocrático eficaz. O domínio sobre grupos heterogêneos - alguns deles conquistados pela força militar - nas fronteiras de Moab, Damasco e Fenícia, deve ter exigido que os omridas tratassem de questões de identidade, principalmente para aumentar a lealdade desses grupos. Finkelstein acredita que a construção da identidade coletiva cultural e religiosa, para unificar os grupos heterogêneos de Israel Norte, começou-se a ser intensificada na época dos omridas (FINKELSTEIN, 2017a, p. 365-366).

Vimos anteriormente que, segundo Rollston, os omridas começaram a desenvolver uma nova forma de escrita hebraica antiga para reforçar sua identidade cultural. A menção a YHWH na estela de Mesa como “seu amado” pode indicar que YHWH fazia parte da identidade coletiva do Reino de Israel Norte sob os omridas? Há indícios na estela de Mesa a respeito da função e característica de YHWH na dinastia omrida?

5.1.3 YHWH na estela de Mesa: sua função e sua característica na dinastia omrida

Na estela de Mesa, o rei Mesa se apresenta como “filho de Kamos” e se refere a si mesmo como um “dibonita” (linha 1-2). Em seguida, ele afirma que Kamos, o Deus nacional de Moab (1Rs 11,7), ficou “zangado” com Moab e permitiu que ele fosse submetido à hegemonia do rei Omri de Israel (linha 6). No entanto, Mesa afirma que Kamos “retornou” e ajudou Mesa em várias campanhas militares contra Israel, resultando na restauração de muitos territórios para Moab (linhas 7) e Kamos voltou a habitar na sua terra (linha 9). Por ordem de Kamos, seu Deus, Mesa atacou as cidades dominada pelos israelitas, matou milhares de pessoas, arrastou o altar do “*dôd*”, o amado, e o colocou diante de Kamos (linhas 10-12). Mesa relata que atacou Nebo, matou milhares de pessoas condenando-as ao anátema. Tomou da cidade Nebo os vasos de YHWH e os arrastou diante Kamos (linhas 14-18). Afirma também que construiu o lugar alto para Kamos em Querihó (linha 3), provavelmente como sinal de homenagem ao Kamos pelas suas conquistas.

Nos textos bíblicos (por exemplo, Jz 3-4; 2Rs 17; 2Rs 23) a ira de YHWH resulta na ira e hegemonia estrangeira. Ao relatar que Mesa “arrastou os vasos de YHWH”, o Deus nacional de Israel (SMITH 2002, p.182-99; ROLLSTON, 2003), do santuário em Nebo, a estela de Mesa revela a prática comum no mundo antigo de remover os objetos de culto dos inimigos vencidos e dedicando esses objetos ao Deus patrono do vencedor (1Sm 4-6; 2Sm 6). A inscrição de Mesa reflete uma teologia similar à dos livros dos Reis e de outros textos bíblicos, ao insistir no fato de que a vitória contra um inimigo é obra de um Deus nacional. Do mesmo, a derrota ou a ocupação por um outro povo é explicada com cólera do Deus nacional. Kamos desempenha, portanto, para Moab, um papel comparável ao de YHWH para Israel (RÖMER, 2016, 114-116).

Segundo Frevel (2021, p. 13), a menção da estela de Mesa sobre YHWH e seus objetos de culto, pode ser uma indicação de que na época da expansão dos omridas para o platô moabita, YHWH era entendido como uma espécie de Deus “nacional” que estava intimamente associado à política do rei e, por isso, a Israel. Para Frevel, YHWH chegou à região moabita na Transjordânia muito provavelmente não por meio das tribos israelitas, como está refletido em

Números 32, ou pelo povo de Gad, que, de acordo com a inscrição de Mesa, viveu na terra de Atarot por muito tempo (linha 10), mas sim por meio da política dos omridas. Todo o território, incluindo Nebo, Madeba, Atarot e Jazer, foi atribuído ao domínio dos omridas pela vontade de YHWH (FREVEL, 2021, p. 13).

Muitos outros estudiosos também consideram que apesar da referência a YHWH na estela de Mesa, ela ocorre apenas uma vez. No entanto, no mínimo, tal referência indica que YHWH tinha um local de culto com objetos valiosos na Transjordânia e que ele talvez estivesse intimamente ligado à corte real de Israel em Samaria durante o período Omrida (RÖMER, 2016; STAHL, 2021b). Ou, então, como diz Van der Toorn, a estela de Mesa é a referência histórica mais antiga ao tetragrama YHWH fora da Bíblia (VAN DER TOORN, 1999).

A inscrição de Mesa não é a única referência de YHWH como Deus tutelar da dinastia omrida. A estela de Tel Dan (KAI 310), que é datada um pouco mais tarde e foi encontrada em 1993, fornece evidências dos primeiros nomes Yhwístico dos omridas, supostamente Jorão e Acazias. Esses dois nomes são a reconstrução mais provável dos cortes nas linhas 7 e 8, que mencionam “[...]ram, filho [de Acab], rei de Israel” e “[...]jahu, filho de [...], parente] da casa de Davi” (ROBKER, 2012, 246-264). De acordo com 2Rs 8,24, o pai de Acazias em Judá era “filho” do antigo governante Jorão, mas essa filiação genealógica talvez se deva à construção de uma sucessão dinástica. Assim, Acazias de Judá também poderia ter sido o irmão do Omrida Jeorão (FREVEL, 2021, p. 13; KÖCKERT, 2010, 264-265).

Conforme 1Rs 16, 30-32, Acab, filho de Omri, “desposou ainda Isabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a servir Baal e a adorá-lo; erigiu lhe um altar no templo de Baal, que construiu em Samaria” (1Rs 16,31-32). A informação deste texto é confusa. O fato de que um templo de Baal também continha um altar de Baal é evidente e não precisa ser mencionado. Podemos supor, portanto, que o texto originalmente mencionava uma “casa de Deus” (*bêt 'elohîm*), ou seja, um santuário de YHWH. Na antiguidade, é bastante comum estender a hospitalidade no santuário a outros Deuses. Somente os deuteronomistas começam a achar isso problemático. Para eles, tal santuário não pode ser um santuário do Deus de Israel, mas apenas uma casa de ídolos, ou seja, um “templo de Baal” (KÖCKERT, 2010, p. 365).

O prisma D de Nimrud, que contém o relatório de Sargão II sobre a conquista de Samaria, também permite supor a existência de um santuário de YHWH em Samaria. Nele lemos: “Contei como despojo 27.280 pessoas, juntamente com seus carros e Deuses, nos quais eles [isto é, os samaritanos] confiavam” (COS II, 295 *apud* KÖCKERT, 2010, p. 365). YHWH, sem dúvida, pertencia a esses Deuses. Como a remoção dos Deuses só pode acontecer por meio da remoção de suas imagens de culto, o texto sugere que havia uma imagem de culto de YHWH

no santuário de Samaria (UEHLINGER, 1998, p. 739-776). A imagem de YHWH, no entanto, estava na companhia de outros Deuses e foi levada com eles para Assur. Isso implica que YHWH era de fato o Deus estatal e dinástico do Israel Norte, mas de forma alguma um solitário. Pelo menos em Samaria, outros Deuses eram adorados ao lado dele (KÖCKERT, 2010, p. 366). O ato de levar como despejo os objetos de culto parece comum no mundo antigo, pois o mesmo encontramos na estela de Mesa, que mencionamos anteriormente.

Outras evidências arqueológicas: foram encontrados mais de 100 óstracos em duas salas de um repositório nas imediações do palácio real em Samaria e que podem ser datados da primeira metade do século VIII a.C. (TAGAY, 1986). Entre os cinquenta nomes pessoais diferentes, encontram-se várias formas curtas que são compostas sem o uso de quaisquer elementos teofóricos. Outros usam elementos de parentesco. Dos nomes restantes, onze contêm o elemento *yw*, uma forma abreviada de YHWH. Esses nomes mostram que o Deus estatal do reino de Israel Norte era popular, pelo menos no âmbito da piedade pessoal da elite, durante a primeira metade do século VIII a.C. Entretanto, há também seis nomes formados com a raiz *b'al*.

No sítio de Kuntillet 'Ajrud, como visto, foi encontrada uma forma de bênção com a referência de YHWH de Samaria e sua Asherah. Tal frase se encontra no jarro no. 1: “Eu abençoo o senhor por YHWH de Samaria e sua Asherah” (COS II, 171, *apud* KÖCKERT, 2010, p. 367). A menção de “YHWH e sua Asherah” pode indicar que os autores da frase cultuavam YHWH da dinastia omrida junto com a Deusa Asherah. Köckert afirma que “aparentemente, Asherah desempenhava um papel importante na piedade popular, talvez como mediadora da bênção e da proteção solicitadas a YHWH” (KÖCKERT, 2010, p. 368). Ou seja, apesar de YHWH ser o Deus nacional da dinastia, outros Deuses e Deusas também foram cultuados pela sua população.

Alguns textos bíblicos indicam que Asherah não era apenas uma piedade popular, mas também desempenhava um papel no culto estatal da dinastia omrida. De acordo com 1Rs 16,33 Acab erigiu uma Asherah e, por isso, foi acusado de cometer um pecado. Apesar de a Asherah ter sido destruída e tirada do templo por Jeú (2Rs 10,26), “a Asherah permaneceu em pé” sob o reinado de Joás, filho de Jeú (2Rs 13,6). A acusação dos deuteronomistas nestes textos pressupõe a realidade histórica de Asherah como a consorte de YHWH, como indicam as inscrições de Kuntillet 'Ajrud. Segundo Köckert, “a prática que era considerada normal durante o período monárquico torna-se uma apostasia aos olhos dos deuteronomistas e eles transformam o odiado rei Acab em um vilão religioso” (KÖCKERT, 2010, p. 368).

Se for aceito que a monarquia é o fator decisivo para a disseminação nacional de uma divindade dentro do culto nacional, o papel dos omridas se torna crucialmente importante. É bem provável que YHWH era a divindade titular da dinastia omrida. Isso pode ser visto na tradição de nomeação dos filhos de Acab. Todos eles têm nomes teofóricos Yhwistas pela primeira vez na história de Israel: Ocozias⁴¹, Jorão⁴² e Atalia⁴³. Isso corrobora o fato de que YHWH era o Deus patrono dos omridas. Esse não é apenas um fenômeno novo na reflexão bíblica da dinastia do Norte (SANDERS, 2015, 79). O pai de Baasa, Aías (1Rs 15,27), e Abias, o filho de Jeroboão (1Rs 14,1) também são nomes teofóricos Yhwistas (FREVEL, 2021, p. 4).

Os dados acima mencionados indicam que o título YHWH como “Deus tutelar de Israel” foi desenvolvido no século IX a. C., quando os omridas de Israel procuraram consolidar seu poder na nova capital real de Samaria e expandir o controle político de Israel ao norte do Vale de Jezreel e a leste do Rio Jordão. O carácter de YHWH como Deus poderoso, guerreiro e conquistador que se expressa em Juízes 5,2-11, encaixa-se bem com nesse momento importante na história política e religiosa de Israel Norte sob os omridas. A esse respeito, Stahl (2021a, 2021b) situa a composição de Juízes 5 no contexto histórico mais amplo do século IX a. C., sob os omridas. Segundo Stahl, o século IX a. C. foi um divisor de águas na história política e religiosa do sul do Levante. Vários novos reinos menores, apoiados por ideologias reais que interligavam Deus, rei e povo, apareceram pela primeira vez, ainda que de forma tênue. Para Israel, com sua cultura política tradicionalmente descentralizada, a instituição centralizadora da realeza também surge como uma força definidora de uma nova via durante esse período. Segundo Stahl, o Cântico de Débora foi composto a serviço da realeza como parte dessa mudança do século IX a.C. na economia política de Israel. Entre outras estratégias para consolidar o poder político, os omridas procuraram desvincular (“diferenciar”) o título “Deus de Israel” da vida cültica e política coletiva de Israel e colocá-lo a serviço da política real (STAHL, 2021a, 74).

Observamos, portanto, que a estela de Mesa mostra não apenas o papel de YHWH como patrono ou Deus nacional dos omridas, mas também a extensão do domínio político e cultural do Israel Norte no século IX a.C. Sob o governo dos omridas, era necessário construir uma identidade própria para Israel, diferenciando-o de vizinhos como Moab, Fenícia e Aram-Damasco. YHWH, como Deus de Israel, é apresentado como um Deus guerreiro e forte, capaz de apoiar o poder da realeza e justificar a política da monarquia.

⁴¹ Ocozias, em hebraico *‘ahzyah*, ou *‘ahzyahu*, significa YHWH pega/ a mão/ (McKENZIE, 2003, p. 663).

⁴² Jorão, em hebraico *yehoram*, significa YHWH é exaltado (McKENZIE, 2003, p. 503).

⁴³ Atalia em hebraico *‘atalyah* que pode ser significado YHWH é exaltado (McKENZIE, 2003, p. 91).

A questão é: por que os omridas escolheram YHWH como seu Deus nacional e não outro? E por que os omridas eram considerados israelitas? É provável que essa escolha tenha sido feita por razões históricas.

5.2 O surgimento do antigo Israel e sua relação ou não com YHWH

Vimos anteriormente que a estela de Mesa considera Omri e seus filhos como reis de Israel. Isso significa que os omridas eram reis de um povo chamado Israel e o seu Deus tutelar era YHWH. Muito antes da estela de Mesa, o nome “Israel” aparece na estela de Mernepta, datada em 1207 a.C. Enquanto o tetragrama “YHWH”, de acordo com evidência extrabíblica, só aparece pela primeira vez na estela de Mesa, na segunda metade do século IX a.C., Israel aparece já muito antes. Temos mencionado, na seção 3, o registro egípcio do século XIV a.C., em Soleb, o termo Yhwꜣ referente ao povo Shasu. É digno de nota que as três primeiras letras dos termos YHWH e Yhwꜣ são idênticas. Há uma relação entre esses dois termos? Se a resposta for positiva, de que forma se conectam? Lembrando que o termo Yhwꜣ da lista egípcia em Soleb era usado pelos egípcios para classificar os vários grupos Shasu que foram encontrados no Sul do Levante (WARD, 1992, p. 1165-1166). É possível que YHWH, Deus de Israel, tenha sua origem entre o povo Shasu Yhwꜣ? Portanto, antes de vermos a relação entre YHWH de Israel e Shasu Yhwꜣ, precisamos ver o surgimento de Israel.

5.2.1 O contexto do surgimento de Israel: a dominação egípcia na Palestina

O nome de “Israel” apareceu pela primeira vez na estela do faraó egípcio Mernepta, datada em 1207 a.C., no contexto da dominação egípcia na Palestina no Bronze Tardio (séc. XVI-XII a.C.). Na virada do sec. XVI a.C., os exércitos egípcios avançam decisivamente sobre Canaã e na Síria, cruzando até mesmo o Eufrates sob Tutmosis I (1506-1494⁴⁴ a.C.) e ingressando em territórios do reino de Mitani. A tarefa de manter o controle coube ao criador do grande império egípcio, Tutmosis III (1479-1425 a.C.). Ele realizou 17 campanhas militares, estabilizou a presença faraônica, englobando além de Gaza, também Meguido e Betseã como bases egípcias e transformando o território conquistado num tipo de províncias, de sorte que havia espoliação sistemática através da tributação. Na época dos sucessores de Tutmosis III, isto é, de Amenofis II (1436-1412 a.C.) e de Tutmosis IV (1412-1402 a.C.), os egípcios perdem

⁴⁴ Seguimos a datação feita por Amihai Mazar (2003, p.233-238).

terreno, ainda que, no todo, consigam manter seu controle sobre Canaã e Síria. Esse declínio da influência egípcia chega a seu ponto mais baixo na época de Amenofis III (1402-1364 a.C.) e do famoso reformulador da religião egípcia Amenofis IV, conhecido como Akenaton (1352-1336), quando o império quase se desintegrou todo (MAZAR, 2003, p. 233-235; DE VAUX, 1975, p. 105-106; SCHWANTES, 2012, p. 36-38; GRABBE, 2017, p. 90-91).

A respeito desse período possuímos uma farta correspondência enviada pelos governadores locais em Canaã ao imperador egípcio, reclamando por providências. Isso porque na ausência da hegemonia egípcia aumentaram as intrigas entre as diversas cidades-estado locais e porque os *'apirus*, fora de controle, estavam a ameaçar as cidades e suas possessões. Essas cartas em escrita cuneiforme, encontradas no final do século XIX e início do século XX, em Tell El-Amarna, às margens do Nilo, no médio Egito, mostram que a desintegração da supremacia egípcia sobre Canaã arrastava atrás de si a desintegração do sistema das cidades-estado (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 110-112; RAINEY, 2015; CAMPBELL, 1960; NA'AMAN, 2005; KAEFER, 2020). Esse declínio da eficiência faraônica nas províncias cananeias era concomitante ao ressurgimento da influência hitita na área. Desde seu território na Ásia Menor, os hititas, nessa época, já marcavam presença na Síria setentrional (SCHWANTES, 2012, p. 37; DE VAUX, 1975, p. 114-126).

O faraó Seti I (1294-1279 a.C.) volta a realizar incursões militares em Canaã e Síria. Nessa região, os egípcios passaram a disputar o território com os hititas. O enfrentamento entre hititas e egípcios, comandados por *Ramsés II* (1279-1213 a.C) se deu, em 1285 a.C., junto ao rio Orontes, na Síria. Tanto o egípcio, Ramsés II, quanto o hitita, Muwatalli, festejam a vitória, mas, aparentemente, foram os hititas que se impuseram militarmente (SCHWANTES, 2012, p. 37). Em todo caso, alguns anos mais tarde, Ramsés II e Hattusilis III, rei dos hititas, assinaram o tratado de paz. A fronteira entre a província egípcia de Canaã e a área controlada pelos hititas passava pelo centro do Vale de Baq'ah, no Líbano. Segundo Amihai Mazar, a paz entre os dois impérios durou até o desmoronamento do império hitita no fim do século XIII a.C. (MAZAR, 2003, p. 235).

As campanhas militares egípcias continuavam sendo realizadas pelos sucessores de Ramsés II. Este é o caso da campanha do faraó Mernepta (1213-1203 a.C.), mencionado acima, cuja memória foi registrada na estela conhecida como a “Estela de Israel” (MAZAR, 2003, p. 235).

A partir de 1200 a.C., novas dificuldades apareceram quando os “Povos do Mar” invadiram a região (MAZAR, 2003, p. 298-301). A dominação egípcia em Canaã despencou, os faraós praticamente perderam o controle da região. Somente ocorreram duas campanhas

militares egípcias na Palestina registradas após essa data. Uma delas ocorre na época de Ramsés III (1182-1151 a.C.), outra na de Sheshonq⁴⁵ (935-915 a.C.) (cf. 1Rs 12,25-33). De fato, desde 1200 a.C., isto é, desde o início da Idade do Ferro, os faraós perderam o controle sobre Canaã. Provavelmente, “este é o período em que se forma Israel” (SCHWANTES, 2012, p. 37-38; DE VAUX, 1975, p. 128-129).

No plano geopolítico, as unidades políticas em Canaã no período da hegemonia egípcia se organizam em torno de cidades-estado. Cada cidade-estado era diretamente dependente dos egípcios e administrada por um governador ou um dinasta. O regime faraônico não se restringiu a exigir juramentos e tributos das cidades-estado. Também reordenou a distribuição da terra em alguns casos, seja para templos egípcios implantados em Canaã (em Betsã, por exemplo), seja para a própria administração faraônica. Igualmente deixou algumas tropas egípcias sediadas na Palestina, como em Meguido, Betsã e em Gaza. A arqueologia comprova esse dado histórico (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.112-114). Uma fortaleza egípcia, por exemplo, foi descoberta na escavação do sítio de Betsã, ao sul do mar da Galileia, por volta do ano de 1920 da nossa era. Suas várias estruturas e pátios “continham estátuas e monumentos com inscrições em hieróglifos, da época dos faraós Seti I, Ramsés II e Ramsés III do século XIII – XII a.C.” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 114).

Tanto as listas das cidades vencidas pelos faraós em suas campanhas militares, quanto as cartas de Tell-El-Amarna (RAINEY, 2015; KAEFER, 2020), dão-nos uma ideia relativamente boa sobre o sistema das cidades-estado. No Sul, a cidade de Gaza tem a função destacada de sede administrativa durante a dominação egípcia. Seguindo em direção ao norte do Monte Carmelo, com Aco e Acsafe e ainda mais ao norte, com diversos outros centros urbanos no litoral da Síria. No norte de Canaã, as cidades mais importantes se encontravam na Planície de Jezrael. Destaque especial é a cidade estratégica de Meguido, na entrada da planície. Sua conquista é muito celebrada em textos de Tutmoses III (Cf. SCHWANTES, 2012, p. 41). Na mesma planície, as cidades controladas pelos egípcios eram: Taanak e Ibleã (sudeste de Meguido), Sunem, (leste de Meguido), e Betsã, cidade importante na junção das planícies do norte com o Vale do Jordão. Ao norte do Lago de Quinerete/Tiberíades, próximo ao Lago Hule, situava-se, outro lugar estratégico, a cidade de Hazor.

Pelo que nos consta, as cidades de maior importância para os egípcios estavam situadas na rota comercial e militar, ao longo do litoral e nas planícies setentrionais. Encontram-se algumas cidades no aclave do encontro das Serras de Efraim e Judá, na Sefelá. Trata-se de Gezer

⁴⁵ Que trataremos mais adiante.

e Aijalom. Nas proximidades dessas cidades se situa Jerusalém e, ao sul dela, Queila. Jerusalém, mencionada em textos egípcios do século XVIII e do século XIV a.C., parece não ter sido uma cidade muito importante. Siquém, ao norte de Jerusalém, desenvolvia-se bem mais. Siquém já é mencionada em textos do séc. XIX a.C.; na época de Tell-El-Amana, seu soberano – Labayu – busca conquistar outros territórios (RAINEY, 2015; FINKELSTEIN; NA'AMAN, 2005; FINKELSTEIN, 2006; SCHWANTES, 2012, p. 41).

Existem várias outras cidades constatadas nas cartas de Tell El-Amarna, que não citamos aqui, simplesmente pelo fato de que não foram localizadas. As que constatamos aqui são, a nosso ver, as cidades mais importantes. O próprio Antigo Testamento faz memória dessas cidades como possessões de cananeus: Gaza (Js 11,22; Dt 2,23), Dor (Jz 1,27; Js 17,11), Aco (Jz 1,31), Megiddo (Jz 1,27; Js 17,11), Tanac (Js 17,11), Ibleã (Jz 1,27; Js 17,11), Betsã (Jz 1,7; Js 17,11), Hazor (Js 11,10ss), Siquém (Gn 34; Jz 8-9), Gezer (Jz 1,29), Aialom (Jz 1,35), Jerusalém (Jz 1,21; 2Sm 5,6), etc. A menção dessas cidades na memória Bíblica nos indica a importâncias delas na história de Israel.

Tudo indica que o urbanismo cananeu era uma economia e uma cultura de planície. Ela não atingia as montanhas com a mesma eficiência. Em diversos setores das montanhas o sistema de cidades-estado nem mesmo chega a penetrar, permanecem à margem. Essas áreas, em grande parte não atingidas pelo sistema cananeu, são as serras de Galileia, de Efraim e de Judá. Justamente nessas áreas surge o Israel, ou nas palavras de Schwantes (2012, p. 42), “em seu começo, Israel é povo das montanhas”.

No início do sec. XII a.C., cessava, abruptamente, o domínio egípcio sobre Canaã. Schwantes (2012, p. 48) considera diversos motivos que contribuíram para fragmentação da hegemonia faraônica. Em parte, “as dificuldades internas do Egito” não propiciavam aventuras militares externas. Além disso, os filisteus passaram a se fortalecer e ocupar Gaza, que, conseqüentemente, impede a passagem da incursão militar para Canaã. De outra parte, as condições de resistência na própria terra de Canaã se tornaram bem mais eficientes. Este conjunto de circunstâncias e também a invasão violenta dos Povos do Mar levaram à falência a hegemonia egípcia em Canaã.

A falência da dominação egípcia em Canaã provoca também o colapso do sistema cidade-estado. Além da invasão violenta do Povo do Mar, como já mencionamos, as cidades-estados passam a se rivalizar. Os conflitos entre as cidades vizinhas, no que se refere ao controle de áreas vitais para a agricultura e de vilas de camponeses, começaram na época de El Amarna (por exemplo, EA 249-250 e a formação de coalizão Siquém e Antissiquém dessa época mencionada por FINKELSTEIN, 2015, p. 34-38), intensificaram a crise. Além disso, as

pesquisas arqueológicas revelaram também que houve um longo período de estiagem no norte do Levante e uma diminuição das chuvas no sul e no oriente. Como mencionada por Kaefér no seu artigo (2016), essa mudança climática teve efeitos catastróficos em todo Levante, pois resultou na diminuição da produção de alimentos agrícolas e da cultura de gado pequeno, como ovelhas e cabritos. A diminuição da produção levou ao colapso econômico e ao caos social pela disputa por comida através de saques e guerras, e, conseqüentemente, a destruição mútua. Soma-se a isso, a população camponesa e pastoril por um lado, progressivamente pressionada pelas dificuldades de sobrevivência, o que levou a ataques às cidades ao seu redor. Conseqüentemente, os antigos centros canaanitas caíram em repentinas e dramáticas conflagrações, e todos entraram em declínio gradual (KAEFER, 2016, p. 134).

Portanto, o início do séc. XII é marcado por desordens durante as quais as cidades-estado se desmoronam. Novas populações, os “povos do mar”, vindos do Egeu ou da Anatólia, também os filisteus, se instalam na costa sul de Canaã, nas cidades como Gaza, Ashdod, Ashkelon, Eqrón. Eles têm uma cultura material diferente dos outros habitantes da terra. Enquanto a maior parte das cidades do Bronze Recente⁴⁶ se despovoa, a zona montanhosa do Efraim e de Judá desfruta de um notável aumento da população. É bem provável que nessa região se encontram os primeiros traços do nascimento de Israel, tal como se acha mencionado, por volta de 1210 a.C., na estela de vitória do faraó Merneptá, mencionada anteriormente. Esse “Israel”, conforme Romer, “deve constituir um grupo importante, visto que o rei egípcio o julga digno de ser mencionado entre as povoações que ele se gaba de ter vencido” (RÖMER, 2016, p. 23).

5.2.2 Israel na estela de Mernepta

Mencionamos anteriormente que Mernepta (1213-1203 a.C.) realizou campanha militar na Palestina, cuja memória desta campanha foi registrada em uma estela. Apesar de suas limitações, a estela de Mernepta continua sendo uma das evidências mais importantes para a reconstrução do início da história de Israel (KILLEBREW, 2005, p. 154). Mernepta, filho de Ramsés II (ca. 1279-1213 a.C.), fez uma descrição poética de suas vitórias militares inscrita em uma estela no templo mortuário em Tebas (figura 13). Embora uma grande parte desse texto seja dedicada à vitória de Mernepta sobre os líbios durante o quinto ano de seu reinado, as linhas

⁴⁶ Seguimos a cronologia de Israel Finkelstein (2005, p.162): Idade de Bronze Antigo: 3500-2200 a.C.; Idade de Bronze Intermediário: 2200-2000 a.C.; Idade de Bronze Médio: 2000-1550 a.C.; Idade de Bronze Resente: 1500-1150 a.C.; Idade de Ferro I: 1150-900 a.C.; Idade de Ferro II: 900-586 a.C.

finais consistem em um pequeno poema que exalta seu triunfo nas suas campanhas. Esse hino de “autoelogio” (BENZ, 2016, p. 262) contém a mais antiga referência extrabíblica a uma entidade chamada “Israel”.

Reproduzimos aqui a parte da inscrição onde se encontra o nome Israel:

Canaã foi saqueada em todo tipo de desgraça
 Asheklon foi vencida
 Gezer foi capturada
 Yenoam se tornou inexistente
 Israel foi devastado - sua semente não existe
 [ysrʾr/l fk(w) bn prt.f]
 Hurru ficou viúva por causa do Egito (BENZ, 2016, p. 263).

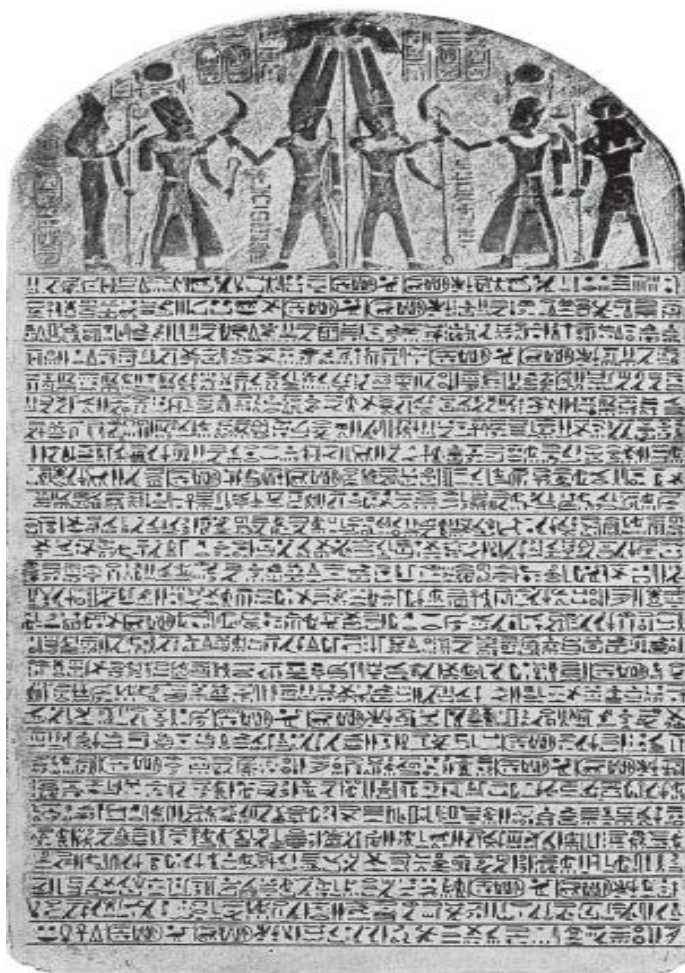


Figura 13: A estela de Mernepta de 1207 a.C., primeira menção de Israel, (Museu de Cairo, *apud* MONROE; FLEMING, 2019, p. 17)

A menção mais antiga a Israel nesta estela rendeu muita discussão entre os estudiosos a respeito da localização de Israel e a respeito de sua identidade. Antes do nome “Israel” surgir, três outros lugares são mencionados: Ascalon, Gezer e Yeno‘am. Esses nomes recebem o

determinante “vara de arremesso” para se referir a uma entidade “estrangeira”, e o símbolo de três colinas para indicar um território estrangeiro. Assim, podem ser entendidos como “a terra de Ascalon/Gezer/Yeno’am”. Essa expressão representa o sistema de “cidade-estado”, onde famílias poderosas e ricas, estabelecidas em centros urbanos, governavam as áreas rurais ao seu redor. Por outro lado, “Israel” também é determinado por “vara de arremesso”, mas aqui está associado a um homem e uma mulher, com traços plurais, que indicam um povo ou grupo, sem muralhas ou território definido (HASEL, 1994, p. 51-52).

Em relação à localização de Israel de Mernepta, a própria estela não menciona nada a respeito. Mas, muitos estudiosos concluíram, de alguma forma, que o Israel da Estela de Mernepta deveria estar localizado nas Colinas de Samaria (Figura 14), a localização do Israel pré-monárquico, de acordo com Juízes-Samuel, e o território central do reino que levava o mesmo nome (MOENROE; FLEMING, 2019, p. 17-18; SERGI, 2023). As localizações de Ascalon e Gezer são bem conhecidas e, portanto, o hino implica um movimento sudoeste-nordeste. A localização de Yeno’am é uma questão de disputa, mas muitos estudiosos a identificam em algum lugar ao longo do Vale do Jordão central, entre o Mar da Galileia, ao norte, e o Vale de Betsã, ao sul (NA’AMAN, 1977).

Durante todo o Bronze Tardio, Betseã foi uma cidade de guarnição egípcia, um centro administrativo e militar regional egípcio em Canaã (NA’AMAN, 1981; 1988; MAZAR, 2011). Portanto, é possível que os egípcios tivessem seus “olhos e ouvidos” nessa região. É interessante notar que a segunda estela de Sethi I, encontrada em Tel Betseã e datada um século antes da estela de Mernepta, oferece outro panorama da organização sociopolítica da região antes da retirada egípcia. Ela narra a vitória do rei sobre alguns grupos “rebeldes” na Baixa Galileia e nas proximidades do Vale de Betseã. Esses grupos são retratados da seguinte forma: “Os ‘Apiru das montanhas de Yarmutu [provavelmente a Baixa Galileia], juntamente com os Tayaru [povo], se levantaram, atacando os Ruhma asiáticos” (SERGI, 2023, p. 163). Os ‘Apiru recebem o determinante homem armado, enquanto os Tayaru são mencionados como um povo/grupo.

Portanto, de acordo com a Estela de Israel e a Estela de Sethi I, a região de Betseã e as áreas altas ao oeste e leste eram habitadas por grupos, sedentários ou não, que não pertenciam a nenhuma cidade-estado e que, ocasionalmente, chamavam a atenção dos egípcios. Na interpretação de Sergi (2023, p.163-164), a menção de Israel na estela de Mernepta, quando vista no contexto da dominação egípcia em Canaã durante o final da Idade do Bronze, reflete o interesse egípcio no Vale de Betseã e arredores, além da dificuldade que eles tinham em

controlar a região devido aos vários grupos baseados em laços de parentesco que ali viviam. A agitação social no norte de Canaã no final do Bronze Tardio, registrada nas cartas de El-Amarna (EA 246, 250, 255 e 256), ajuda a contextualizar o surgimento inicial de Israel e esclarece como os egípcios o viam. Tudo indica que "Israel" parecia ser apenas um dos muitos grupos com uma identidade móvel, que fazia parte do tecido social cananeu, embora não estivesse ligado a um centro urbano específico (SPARKS, 1998, p 105-106; DEVER, 2009).



Figura 14: Mapa de subdivisões geográficas do Sul do Levante (SERGI, 2023, p. 166, a tradução é nossa).

Sergi (2023, p. 164) compara a menção de Israel na estela de Mernepta com outras fontes: no Monólito Assírio de Kurkh (852 a.C., na Inscrição de Mesa (841 a.C.) e na Estela de Tel Dan. Nos registros mencionados, o nome de Israel é mencionado em relação aos omridas como uma entidade política. A partir dessa comparação, Sergi afirma que, em fontes extrabíblicas, o nome Israel era identificado exclusivamente aos omridas e, portanto, ele acredita que “Israel era o grupo de parentesco ao qual os omridas eram afiliados e pelo qual se identificavam”. Nesse sentido, segundo Sergi, o Israel de Mernepta deve ser localizado na região de Samaria, o território da família dos omridas (SERGI 2023, p. 165).

Apesar de surgiram várias propostas a respeito da localização exata de Israel de Mernepta, a maioria dos estudiosos interpreta que Israel de Mernepta se refere a “um grupo étnico”, que estava localizado na região montanhosa central da Palestina (de VAUX, 1978, p. 391-392; HAZEL, 1994, p. 48). Dever (2009, p. 93), por exemplo, afirma que esse “primeiro Israel” era “uma confederação “tribal” vagamente organizada em algum lugar no centro de Canaã nessa época. Dever enfatiza que esse Israel “era um grupo de pessoas contíguas à população autóctone, mas que já começava a se distinguir como um grupo étnico separado e em uma escala evolutiva muito aquém do desenvolvimento em nível de estado” (DEVER, 2009, p. 94). Para Dever, a identidade étnica refere-se ao sentido de pertencimento a um grupo específico que compartilha características culturais, históricas, linguísticas, religiosas ou sociais. Essa identidade é construída através de experiências coletivas, tradições, valores e práticas que diferenciam um grupo de outros. A identidade étnica pode influenciar a forma como os indivíduos se veem, como se relacionam com outros grupos e como são percebidos pela sociedade. É um aspecto importante da autoidentificação e pode também estar ligada a questões de direitos, autonomia e reconhecimento (DEVER, 2009, p. 95).

Segundo Knauf (2016, p. 126-127), o Israel de Mernepta, que ele considera como “primeiro Israel”, era constituído pelos grupos sociais diferentes, inclusive os shasu e os ‘apiru. Knauf afirma que do século XV a.C. até a maior parte do século XIII a.C., os egípcios se referem às pessoas que vivem nas montanhas de Canaã, opostas aos interesses egípcios, de forma não específica sob o termo genérico ššw (“Shasu”), “moradores em tendas”⁴⁷. Às vezes, como na estela menor de Betseã de Sethi I, eles também se referem à existência de “grupos ‘apiru”, “fora

⁴⁷ Segundo Knauf, o termo “nômades”, mais comum, evocaria em muitos leitores a imagem de beduínos com grandes rebanhos, o que os Shasu não eram. Segundo ele, os Shasu não tinham um assentamento permanente, mas viviam da agricultura e da pecuária, e em grupos relativamente pequenos. Eles podem ter formado uma sociedade segmentária, mas ainda não uma sociedade hierarquizada (ou seja, tribal) (KNAUF, 2016, n. 5, p. 127).

da lei, refugiados econômicos”, entre eles. É somente no final do século XIII a.C. que o nome Israel substitui a designação genérica anteriores.

Segundo Knauf, a hegemonia incontestável dos egípcios sobre Canaã foi quebrada com a Batalha de Qadesh, em 1275 a.C. A paz hitita-egípcia (de 1260 a.C.) moveu a fronteira negociada para perto das terras altas. No contexto da bipolaridade hitita-egípcia, a agitação tribal em Canaã e ao longo de suas fronteiras cresceu. A formação do primeiro Israel, ainda uma tribo, não uma “nação”, ainda não sedentário, com a possível exceção da elite tribal, é parte dessa agitação, que levou Ramsés II para suas campanhas militar a Moab e Edom, Mernepta contra Israel e várias cidades cananeias, e Ramsés III novamente contra Edom. A vaga soberania que o Egito exercia sobre os reis de Canaã no período de Bronze Tardio II deu lugar a um maior controle direto sob Mernepta e Ramsés III. O período de controle direto dos faraós egípcios sobre Canaã é conhecido como Bronze Tardio III (ca. 1250/1225-1150/1125) (KNAUF, 2016, p. 128).

Nesse contexto, o nome Israel, mencionado na Estela de Mernepta, representa a identidade de um povo que desafiou os interesses do Egito nas cidades dominadas, no final da Idade do Bronze Tardio. Parece que na época de Mernepta, Israel era uma ameaça significativa, levando os egípcios a confrontá-lo militarmente. Esse conflito foi tão importante que merecia ser registrado em uma pedra. A data da estela, que é de 1207 a.C., indica que uma entidade chamada Israel já estava presente na região muito antes do evento mencionado, ou seja, antes do final da Idade do Bronze Tardio. A identidade desse “primeiro Israel”, que aparece na estela de Menerpta, rende muita discussão entre os estudiosos.

5.2.3 A entidade do início de Israel e formação de tribos

O escriba da estela de Mernepta usou o determinante “povo” ao se referir ao Israel, provavelmente para distinguir a entidade “Israel” das outras modalidades, principalmente as populações das cidades-estado. Assim, independentemente do escriba considerar que Israel vivia em Canaã ou no interior dela, devemos admitir que, pelo menos aos olhos de um egípcio, temos um contexto no qual existia uma identidade israelita distinta das populações das cidades-estado na Palestina (SPARK, 1998, p. 105-106). Ward alerta que a terminologia egípcia frequentemente unia grupos de pessoas bastante díspares em uma única rubrica por motivos sociológicos, como um “estilo de vida” comum, como era o caso de vários povos beduínos “Shasu” (WARD, 1992, p. 1165-1167). Portanto, surgem no meio dos estudiosos várias

interpretações, que às vezes são controversas, a respeito da identidade de Israel mencionado por Mernepta.

Segundo Grabbe, um novo consenso sobre o surgimento de Israel parece se agrupar em torno da visão de que Israel surgiu nas terras altas de Canaã em grande parte a partir de habitantes autóctones (GRABBE, 2016a, p. 47). A. E. Killebrew (2005, p. 149-96; 2006) usou o termo “multidão mista” para esta tese, que serve como uma boa descrição para muitos pontos de vista (cf. BENZ, 2016). Embora a maioria aceite que o Israel primitivo era formado por uma variedade de grupos, alguns tendem a favorecer um único grupo como sendo a maior parte do povo. Um levantamento de algumas das visões mais recentes ajudará a ilustrar tanto o núcleo comum quanto a diversidade das teorias específicas (GRABBE, 2016a, p. 47).

Israel Finkelstein (1988), no seu estudo sobre o desenvolvimento dos assentamentos durante o Ferro I, observa que havia um crescimento sem precedentes da população na região montanhosa durante esse período. Embora aceitando que a nova população incluía vários elementos, ele argumentou especialmente que o crescimento espetacular ocorreu porque uma grande população nômade se estabeleceu. No entanto, os nômades não vieram da região do deserto “profundo”, mas eram descendentes daqueles que abandonaram a vida sedentária por um estilo de vida pastoril no Bronze Médio devido às condições adversas. Assim, a nova população da região montanhosa era composta por pastores nômades diferentes dos cananeus, mas que faziam parte da população autóctone (FINKELSTEIN, 1988, p. 310).

Z. Herzog (2002, p. 89-92) chama a atenção para o atual conceito “fluido” de etnia que compromete as tentativas de identificar as fronteiras étnicas. Herzog argumenta que o assentamento mais amplo e o surgimento de uma identidade israelita devem ser compreendidos a partir de um “modelo interativo combinado” no qual “uma identidade comunitária é criada a partir do desenvolvimento e da combinação de vários grupos sociais”. Certamente, em diferentes regiões, na opinião de Herzog, havia “diferentes combinações de comunidades, simultaneamente com misturas e mesclas inter-regionais” (HERZOG, 2002, p. 92).

A aceitação da tese da “multidão mista” para a origem de Israel ainda deixa uma série de indagações sem resposta. Alguns pesquisadores argumentam que os primeiros israelitas eram principalmente de um grupo específico. No momento, há um debate considerável entre os que afirmam que os primeiros israelitas eram principalmente cananeus e outros argumentam que eles surgiram dos Shasu. Por exemplo, a visão de Lemche era de um desenvolvimento interno da população autóctone. Em sua opinião, os primeiros israelitas não foram os residentes urbanos que fugiram da opressão das cidades-estado, mas os membros do campesinato rural

cananeu que foram para a região montanhosa para escapar dos impostos (LEMCHE, 1985, p. 427- 432).

Dever (2003) tem sido uma voz importante na defesa da ideia de que os primeiros habitantes das terras altas que formaram Israel eram originários da Canaã, conhecidos como “proto-israelitas”. Ele argumenta que esses assentamentos nas terras altas eram formados por fazendeiros e outros que fugiram do colapso dos sistemas da cidade-estado nas terras baixas cananeias (DEVER, 2003, p. 167-189). Embora os sítios sejam de alguns séculos antes do Ferro I e Dever os associe a pastores nômades, ele observa que esses nômades tinham uma variedade de estilos de vida, incluindo aqueles que cultivavam durante o verão e voltavam para a colheita, além de se envolverem em comércio e, possivelmente, em metalurgia. Dever também sugere que os nômades que ocuparam esses locais eram cananeus que abandonaram um estilo de vida sedentário por razões específicas (DEVER 2014, 231-235).

Alguns estudiosos argumentam que os israelitas se originaram dos Shasu. Essa ideia foi apresentada por Rainey (2001) e Redford (1990: 73-5; 1992: 267-80), entre outros. A argumentação se baseia, em parte, nos relevos relacionados às supostas conquistas de Mernepta. Há quem defenda que o Israel mencionado na inscrição deve ser identificado com os Shasu dos relevos. Avraham Faust (2006), um defensor da tese dos Shasu, acredita que a cultura das terras altas apresenta principalmente descontinuidade, o que significa que os assentados não podem ser considerados cananeus. Em vez disso, Faust argumenta que eles são, em grande parte, os Shasu que mudaram seu estilo de vida por várias razões. Faust sugere que alguns dos assentados nas terras altas poderiam ser Shasu que se estabeleceram na região. No entanto, sua rejeição da importância dos cananeus no processo de assentamento parece equivocada, pois se baseia principalmente na ideia de descontinuidade entre a cultura material do Bronze Tardio e a do Ferro I. A maioria dos arqueólogos discorda disso e acredita que há uma grande continuidade (por exemplo, KILLEBREW 2005: 171-81). Segundo Killebrew, a continuidade mais significativa está na cerâmica: “A cerâmica das terras altas da Idade do Ferro I (...) é notável por sua continuidade com as tradições cerâmicas da Idade do Bronze Tardio”. Killbrew acrescenta que, tal continuidade inclui o jarro com borda de colarinho, que é uma continuidade da tradição dos jarros cananeus (KILLEBREW, 2005, p. 177-181). Além disso, ao contrário de Faust, muitos estudiosos afirmam que a casa de três ou quatro cômodos “tem raízes na arquitetura cananeia da Idade do Bronze Tardio” (KILLEBREW, 2005, p. 174).

De acordo com Grabbe (2016a, p. 52), os habitantes das terras altas incluíam os Shasu, que mudaram de um estilo de vida nômade para um modo de vida mais sedentário. Além disso, é provável que essas comunidades também fossem compostas por pessoas das terras baixas

cananeias, como os *'apiru*, que abandonaram suas aldeias, fazendas e até mesmo as cidades cananeias para se instalar em áreas mais distantes. Grabbe observa que a maioria dos *'apiru* se dedicava à agricultura e à pecuária, “em vez de” ou “além das atividades” que eram conhecidas pelos egípcios como saqueadores e mercenários.

A situação na região montanhosa central da Palestina mudou com o aumento de assentamentos durante o período do Ferro I. A queda das cidades-estado do Bronze Tardio e o colapso do governo egípcio em Canaã, entre outros motivos, que mencionamos anteriormente, resultou em uma onda de crescimento significativo de assentamentos nas terras altas, central de Palestina. Finkelstein (2015, p. 39-40) demonstrou tal ritmo de aceleração com o crescimento numérico de assentamentos, de cerca de 30 sítios no Bronze Tardio II para 250 sítios no Ferro I (séc. XII a.C.). O número de assentamentos nas montanhas, que fora relativamente alto no período do Bronze Médio (2000-1550 a.C.), com aproximadamente 220 assentamentos, com um total de 40 mil camponeses, ao redor de centros fortificados como Hebron, Jerusalém, Betel, Silo e Siquém (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 122), decrescera para cerca de 25 assentamentos no período do Bronze Posterior (1550-1150 a.C.). Nesse período, a população das regiões montanhosas passou de 12 mil para 55 mil pessoas. O crescimento, embora em menor escala, continuará entre os anos 1100 e 1000 a.C., quando a população alcançará 75 mil pessoas (DEVER, 2001, p. 110). Os assentamentos passaram de 29 em 1200 a.C. para 254 por volta do ano 1000 a.C. (LIVERANI, 2014, p. 82). E o tamanho médio dos sítios passou de 50 hectares para 220 hectares (FINKELSTEIN, 2016, p. 39). Esse aumento de população fará com que, a partir dos núcleos estabelecidos em Betel e Siquém, formem-se as organizações camponesas tribais de Benjamim, Efraim e Manassés (DIETRICH; KAEFER, 2022, p. 49).

O aumento da população nos assentamentos levou as pessoas a se organizarem em tribos que, no futuro, formariam Israel. É provável que os assentamentos ao redor de Betel e Siquém tenham dado origem às tribos de Benjamim, Efraim e Manassés, que estão localizadas no planalto de Benjamim e Samaria (figura 14, acima). Foi nesse território que começou a entidade política de Israel, com Saul e, depois, Jeroboão I. A tribo de Manassés é formada por Maquir (Jz 5,14) e Galaad, da Transjordânia (Jz 17) (DIETRICH; KAEFER, 2022, p. 50; FINKELSTEIN, 2023).

Enquanto o faraó Mernepta, na sua estela, proclama que acabou com Israel, essa entidade vai começar a se desenvolver. Suas origens não estão ligadas a uma conquista militar de um povo vindo de outro lugar, como afirma o livro bíblico de Josué. Trata-se de um processo lento e difuso, fruto do desenvolvimento de “longo prazo” das terras altas no quadro de desordens globais no fim do Bronze Tardio (FINKELSTEIN, 2012, p. 192). “Israel” surge,

portanto, a partir de populações autóctones. Devido ao contexto da resistência contra o domínio egípcio na sua região, esses grupos autóctones se uniram sob o nome “Israel”, como parte da sua identidade coletiva. É provável que a base dessa identidade coletiva seja a relação familiar e o interesse comum entre esses grupos.

5.3 YHWH, Deus de Israel na sua origem

Vimos anteriormente que os grupos que formaram o Israel primitivo eram cananeus, com cultura e tradição religiosa cananea. As divindades cultuadas na religião familiar desses grupos eram Deuses e Deusas cananeus conhecidos: El, Asherá, Baal, Astarte, Anat, Deus ancestral ou Deus dos pais e outros Deuses privados de cada família. YHWH era um desses Deuses cultuados na religião familiar do Israel primitivo?

Segundo Dijkstra (2001b) a crença em YHWH está no início do povo e da religião de Israel, mas todos os três, povos, religião e crença em YHWH, se originam mais ou menos simultaneamente no solo de Canaã. Segundo Dijkstra, YHWH no início de Israel era provavelmente conhecido como El YHWH, como um epíteto de El. Concordamos com Dijkstra de que YHWH surgiu em Israel simultaneamente com o surgimento de Israel. Mas, na nossa opinião YHWH é o Deus diferente de El desde o seu surgimento na história de Israel. Dito isso, vamos, a seguir, desenvolver essa nossa hipótese.

5.3.1 A questão do nome de YHWH e Yhwz

Vimos anteriormente que muitos estudiosos afirmam que YHWH, mencionado na estela de Mesa, datada da segunda metade do século IX a.C., é o primeiro testemunho epigráfico fora da Bíblia. Por isso, muitos questionam se havia culto a YHWH no Reino de Israel Norte antes do século IX a.C. No entanto, na lista topográfica de Soleb, do século XIV a.C., encontramos um povo que os egípcios chamavam de “Shasu Yhwz”. A questão é: esses dois termos, YHWH e Yhwz, estão relacionados?

Há um consenso no meio acadêmico de que a palavra YHWH representa uma forma verbal com o prefixo /y/ do verbo imperfeito da terceira pessoa masculino singular da raiz verbal *hyh*, “ser” (de VAUX, 1975, p. 339; LEWIS, 2020, p. 214). A base para esse consenso é a revelação do nome divino em Êxodo 3,14, em que Deus declara “Eu sou quem eu sou” (*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*). Apesar das várias maneiras pelas quais a passagem pode ser interpretada, os estudiosos afirmam unanimemente que o hebraico *'ehyeh* é o verbo *qal* imperfeito da primeira

pessoa comum singular da raiz verbal *hyh*, que significa “Eu sou”. Nesse caso, Deus fala de si mesmo. Esse verbo é necessariamente reformulado em *yhw* pelos adoradores quando falam com Deus ou de Deus na terceira pessoa (Êxodo 3,15). Isso é corroborado pelo contexto próximo em que Deus assegura a Moisés dizendo “Eu estarei [’*ehyeh*] com você” (Êxodo 3:12) e “Eu estarei [’*ehyeh*] com a sua boca” (Êxodo 4:12, 15). Ou seja, o verbo *hyh*, pode ser traduzido também como “estar”.

Segundo de Vaux (1975, p. 340), o nome divino YHWH foi recebido em Israel como o nome próprio, independentemente de seu significado e origem. Ex 3,14-15 é uma tentativa posterior de explicar o sentido do nome YHWH. De Vaux conclui que a melhor maneira de traduzir a fórmula de Êx 3,14 seria: “Eu sou o Existente”; portanto, “YHWH é o Deus que Israel deve reconhecer como realmente existente” (De Vaux, 1975, p. 340-341).

Tropper (2017) analisa o tetragrama YHWH com base no nome pessoal que contém o elemento teofórico “*ia-a-wa*” encontrado em textos tardios da Babilônia. Ele argumenta que o nome divino “Yahwe” é um substantivo do padrão *qatal*. A forma básica é *yahw* (> *yahû*), mas também havia uma forma estendida com o marcador de caso /-a/, escrita com {*h*} como um *mater lectionis*, isto é, o tetragrama YHWH (TROPPEL, 2017, p. 20). Para apoiar essa ideia, Tropper estuda outros materiais que mostram a preservação do marcador de caso /-a/ em hebraico (como no caso de Kuntilet ‘Ajrud) e em moabita (na Estela de Mesa). Segundo ele, a terminação /-a/ é vista como um marcador do caso absoluto, que é comum nos primeiros nomes próprios semíticos ocidentais (TROPPEL, 2017, p. 13-18).

Outro nome que muito se assemelha com o tetragrama YHWH é o termo que indica o povo Shasu *Yhwz* da lista egípcia no templo de Amon Rá em Soleb, do século XIV a.C., como mencionamos anteriormente. Segundo Lewis (2020), os Shasu são tentadores para os historiadores da religião israelita devido à sua menção em conjunto com o termo *yh(w)/Yhwz*, que parece ser um topônimo (LEWIS, 2020, p. 231), ou um povo (FLEMING, 2021) e não um teônimo, a julgar pelas expressões paralelas que se referem aos vários acampamentos dos Shasu.

Em comparação com YHWH, o nome *Yhwz* sugere a derivação de um verbo com o prefixado /y-/ e uma consoante inicial como /H/ (pronunciada /h/) da raiz *hwy*. O prefixo /Ya-/ refletiria o mesmo grupo de línguas semíticas ocidentais em cuneiformes do início do segundo milênio, uma forma verbal que também seria encontrada em todas as línguas semíticas ocidentais de meados do segundo milênio, ao norte e ao sul (FLEMING, 2021, p. 181). Quanto à consoante inicial /h/, segundo Hoch (1997, p. 8), o egípcio possuía uma variedade de consoantes laríngeas, incluindo três que se traduzem como variações de /H/, que se comparam

ao semítico /h/, /ħ/ e /h̄/, além de uma quarta, cuja pronúncia é incerta, traduzida como /h̄/. Portanto, a identificação de /h/ é uma correspondência precisa com a consoante hebraica. Assim, segundo Fleming, o significado original do termo Yhwz é caracterizar um povo, e não uma divindade. É provável que, posteriormente, esse nome tenha sido atribuído à divindade YHWH (FLEMING, 2021, p. 182).

Kitz (2019) faz um estudo sobre o desenvolvimento das formas verbais imperfeito da terceira pessoa masculina singular das raízes III-y, do nome Yhwz, no semítico oriental e ocidental que podem ter levado ao “YHWH” em hebraico. O motivo do seu estudo foi o apontamento de Albright a respeito da vocalização de hiphil imperfeito *yahwe(a)* do termo *Yhwz*. Ela aponta que o raiz verbal *hyh* do verbo “ser” é um resultado do desenvolvimento hebraico do século VIII a VII a.C. (KITZ, 2019, p. 51-61). Kitz afirma que a raiz verbal mais antiga do verbo “ser” é *hwy* e ela vocaliza esse verbo qal perfeito da terceira pessoa masculina singular com *yahway* ou *yahwi* que significa “ele estava presente” (KITZ, 2019, p. 61).

Kitz conclui que o antigo qal perfeito da terceira pessoa masculina singular *yahwī* e o posterior hiphil imperfeito da terceira pessoa masculina singular *yahwēh* do verbo *hyh* ser ou estar, que podem ser traduzidos como “ele estava presente” e “ele está ou estará presente”, não servem apenas para contrastar. Em vez disso, segundo Kitz, essas noções se complementam, ajudando a entender a experiência da presença de YHWH na caminhada do povo, o Deus que “estava, está e estará presente” na história do seu povo. O nome YHWH, sem as vogais, pode abranger ambos os conceitos, aquele que estava, está e estará presente na história do seu povo (KITZ, 2019, p. 62). Nesse contexto, Lewis (2020, p. 213) está certo ao afirmar que “o significado de uma palavra pode mudar com o tempo”. Além disso, segundo Lewis, “a denotação e a conotação de uma palavra podem ser reforçadas ao longo do tempo”. Isso se aplica à maneira como a divindade foi entendida e transmitida, especialmente se a natureza de uma divindade continua a atender às necessidades da sociedade.

Tudo indica que o nome Yhwz tem uma relação histórica muito provável com o Deus YHWH. A semelhança fonológica das três primeiras consoantes é exata, restando apenas a terminação /-h/ que marca uma vogal longa final em Hebraico. Igualmente importante é o contexto social e geográfico, com Yhwz sendo o principal constituinte de uma população de língua semítica ocidental que habitava as margens menos povoadas do Levante. Raphael Giveon (1964, p. 415-416) especula que a forma mais completa do topônimo poderia ter sido *Beth YHWH*. No entanto, o termo ainda é relevante para traçar a origem de YHWH porque, como Michael Astour (1979, p. 25) nos lembra, “no antigo Oriente Próximo muitos antropônimos podiam servir como topônimos”. Astour tomou como exemplo o caso do nome

Assur que indica o nome geográfico (cidade) e o nome da divindade *Aššur*. De fato, pode muito bem ser que o nome do território tenha sido derivado da divindade ou vice-versa (GIVEON, 1964; VAN DER TOORN, 1999, p. 911-912). Muitos estudiosos acreditam que os Shasu eram nômades que já adoravam um Deus chamado YHWH/Yhwz(h) no século XIV a.C. Redford (1992, p. 280) menciona até "a vida religiosa dos Shasu/ Israelitas" com base no culto ao Deus YHWH.

Se concluirmos que a relação histórica entre o nome anterior de Shasu, Yhwz, e o nome divino posterior, YHWH, é real, então como se explica a transformação de um para o outro? O "povo de YHWH" (*'am Yhwh*) da Bíblia (Jz 5, 11.13), por exemplo, poderia representar um elo entre a divindade e a ocorrência mais antiga de Yhwz para nomear um grupo Shasu. Embora a categoria Shasu seja egípcia, assim como a percepção posterior de que esses povos eram organizados por "famílias" (*mhwt*) (FLEMING, 2021), esses grupos ocupavam um domínio no qual os nomes dos povos não precisavam ser extraídos de cidades ou assentamentos e podiam assumir essa forma. Entendido dessa forma, a seguir, veremos a conexão entre o termo "povo de Shasu Yhwz da lista egípcia de Soleb e o termo "povo de YHWH" no texto bíblico.

5.3.2. Povo de Shasu Yhwz

Na Seção anterior (3.2), falamos sobre a menção de Shasu Yhwz na lista topográfica egípcia. A hipótese Madiano-Kenita sugere que YHWH tenha sua origem em Seir. Observamos que Shasu Yhwz e Shasu Seir são duas categorias que os egípcios usaram para diferenciar os shasu que foram encontrados em Canaã. Vamos retomar esse assunto para investigar se há uma conexão entre o Israel primitivo e o povo shasu Yhwz, cujo nome YHWH pode estar relacionado a Yhwz, como mencionamos acima.

Segundo Spark (1998, p. 105-16), o nome "Shasu" provavelmente se originou como um exônimo⁴⁸ usado por pessoas de fora, egípcios, para descrever os vários grupos errantes na periferia da cultura urbana oriental e egípcia. Há casos em que os grupos culturais as vezes adotam exônimos e começam a usá-los quando se referem a si mesmos. Mas é mais provável que os "Shasu" representem uma construção social egípcia que une os vários grupos seminômades pastoris em uma rubrica artificialmente unificadora com base em seu estilo de

⁴⁸ Sparks (1998, p. 107) salienta que "em geral, os exônimos se concentram em alguma característica distintiva do grupo nomeado, visto da perspectiva "ética" (o ponto de vista de quem está de fora). É especialmente frequente nesses nomes o foco na distinção geográfica (como no caso dos povos do mar descritos nos textos egípcios) ou na distinção cultural, como visto no caso dos Shasu, um nome cunhado com referência ao seu estilo de vida nômade (se de origem egípcia) ou às suas tendências ao vandalismo (se de origem semítica ocidental)".

vida e vestimenta comuns. Pode-se dizer, então, que os egípcios criaram os “Shasu” da mesma forma que os neo-assírios criaram os “hititas” (SPARKS, 1998, p. 106). O povo “Shasu” está amplamente distribuído em uma série de locais geográficos bastante díspares que se estendem do Neguev à Síria-Líbano, o que torna difícil imaginá-los como uma única unidade cultural (WARD, 1992, p. 1165-1166). É provável que cada região onde se encontravam esses shasu tenha a sua especificidade. Nesse sentido que nós vamos tratar esse assunto novamente aqui.

Voltamos ao caso dos Shasu Yhwꜣ. Segundo Fleming (2021), o nome Yhwꜣ era próprio da população Shasu e poderia identificar uma unidade social e possivelmente política, um grupo que compartilhava uma identidade e, talvez, a capacidade de agir em conjunto. Em textos posteriores, os egípcios viam os Shasu organizados em “famílias”, que eram grupos definidos por laços de parentesco (*mhwt*). Isso levanta a questão sobre a relação deles com o território e a possibilidade de se moverem através de fronteiras políticas que não eram claramente definidas, como mostram as evidências do início do segundo milênio em Mari.

Ao identificar Yhwꜣ com a categoria egípcia de “família”, Fleming não pretende eliminar nenhum aspecto territorial em potencial. O que importa para Fleming para sua análise é que, independentemente da relação entre o povo e a terra, cada um dos nomes próprios que constituem “terra de Shasu” representa um corpo social e político, um grupo que agia em conjunto em conflito com o Egito e que o Egito entendeu ter sido derrotado. Nas colunas do templo em Soleb, cada prisioneiro amarrado era associado a um nome, um prisioneiro para representar um inimigo inteiro. *Trbr*, *Yhwꜣ*, *Smt* e *Pyspys* eram as entidades Shasu individualmente confrontadas e conquistadas. Como tal, Fleming os chama de “povos” e, nesse sentido, Yhwꜣ identifica um “povo”, independentemente da origem e do caráter do nome. O povo Yhwꜣ é o que os egípcios identificaram como Shasu, ligado a um território mais remoto e mais difícil de ser dominado pelos egípcios, associado à dependência do pastoreio para subsistência e à mobilidade - visto como uma espécie de nômade ou ligado a ele (FLEMING, 2021, p. 163).

Segundo Fleming, se Yhwꜣ da terra de Shasu era um povo, e o nome está de fato por trás do Deus YHWH, então teríamos que imaginar que, em algum momento, para alguma população identificada com o nome Yhwꜣ/Yhw(h), o povo entendeu que tinha como patrono divino um Deus tão plenamente identificado com eles que compartilhava seu nome. Ou seja, o povo shasu Yhwꜣ cultuava um Deus patrono chamado Yhwꜣ, que posteriormente ficou conhecido como YHWH. De modo analógico, esse processo é semelhante ao Assur do início do segundo milênio a.C., nomeando igualmente a cidade coletiva e a divindade. O nome em

questão identificaria o povo antes de ser entendido como correlato também ao Deus cujas preocupações correspondiam perfeitamente àquele povo (FLEMING, 2021, p. 230).

Conforme relatos de alguns estudiosos, os Shasu representavam uma categoria particularmente importante de pessoas que ameaçavam os interesses egípcios. Controlar os Shasu era uma tarefa difícil para os egípcios porque eles pareciam ter mantido um alto nível de mobilidade. Embora a lista topográfica de Amenhotep III indique que as “terras” dos Shasu (*tʿššw*) estavam a leste do Jordão, os egípcios, nas suas diversas campanhas militares, os encontraram em todo o sul do Levante⁴⁹. Assim, eles “eram atacados principalmente para erradicar a ameaça que esses grupos representavam para a segurança de caravanas e viajantes ou para as populações estabelecidas em geral” (MORRIS, 2005, p. 33).

Os faraós egípcios fizeram várias campanhas militares contra os Shasu em Canaã, o que leva a pensar que os Shasu simbolizavam a resistência à dominação egípcia. É provável que eles adorassem um Deus que os protegesse de ataques externos e garantisse a sobrevivência de seu grupo. O povo de Shasu *Yhwz* pode ter cultuado um Deus com o mesmo nome. Muitos estudiosos compartilham essa visão. Assim, vários deles concluem que os Shasu eram nômades que já adoravam o Deus YHWH no século XIV a.C. (LEWIS, 2020, p. 231). Redford (1992, p. 280) menciona até a “vida religiosa dos Shasu/Israelitas”. Na opinião de Rainey (1991, p. 93), “os israelitas faziam parte dos grupos pastoris Shasu em Canaã”. Yurco (1997, p. 41-42) também acredita que alguns dos pastores israelitas (cf. Jz 5,16) se originaram dos shasu. Considerando que o termo “shasu” se refere a grupos pastoris, nômades, seminômades ou sedentarizados, muitos estudiosos defendem a importância desses grupos e o papel dos nômades da Transjordânia na formação da identidade de Israel desde o seu início (por exemplo: FINKELSTEIN, 1988; FAUST, 2006, p. 17-19, 167-187; DEVER, 2017, p. 200-257 e outros). Recentemente, Israel Finkelstein afirmou: “Hoje, eu aceito uma origem mista dos assentados nas terras altas - [proto-Israelita], tanto de origem pastoril quanto sedentária” (FINKELSTEIN,

⁴⁹ De acordo com E. F. Morris (2005, p. 126), esses confrontos “podem muito bem ter ocorrido no Negev, onde se sabe que Thutmose III (1390-1353 a.C.) lutou em algum momento de sua carreira” (Urk. IV 890: 14-15). No entanto, como fica evidente em textos posteriores, os guerreiros Shasu podiam ser encontrados até mesmo nas regiões mais ao norte do império egípcio” (cf. GIVEON, 1971, p. 15-17, 22-23; Astour, 1979, p. 17-34). O primeiro conflito registrado com os Shasu durante o Novo Reino é encontrado no texto autobiográfico de Ahmose Pennekhet. De acordo com esse documento, os egípcios confrontaram os Shasu e fizeram alguns deles prisioneiros durante o reinado de Thutmose II (1482-1480 a.C.) (Urk. IV 36: 12-14). Depois de Thutmose II, eles apareceram novamente na lista de saques de Amenhotep II (1425-1400 a.C.), registrados na estela de Karnak [Urk. IV 1315: 5-17] e a estela de Memphis [Urk. IV 1306: 6-10; ANET 245-47], nos anais de Thutmose III e Seti I (GIVEON, 1971, p. 15-17, 22-23; ASTOUR, 1979, p. 17-34). De acordo com KRI I 9: 3-5, “Os descendentes do Shasu estão tramando uma rebelião. Os líderes de seus clãs estão unidos em um só lugar, nos cumes de Kharu. Eles começaram a se confundir e a brigar, cada um matando seu companheiro. Eles desconsideram os decretos do palácio”. Além disso, KRI I 7: 1-2 declara: “(Quanto) às colinas dos rebeldes, ninguém podia passar por elas, por causa dos mortos dos Shasu que haviam atacado”. (cf. MURNANE, 1990, p. 40-42.)

2023, p. 309). De qualquer forma, a aceitação da teoria de origem mista de Israel abre espaço para que alguns grupos de shasu façam parte do que, eventualmente, se tornaria o povo de Israel (LEWIS, 2020, p. 332).

Resumindo, a pesquisa realizada indica que o povo de origem pastoril, conhecido como shasu Yhwz mencionado pelos egípcios, fazia parte do que mais tarde seria reconhecido como o povo de Israel. Este grupo, os shasu, era caracterizado por seu estilo de vida nômade e por suas práticas pastoris, que incluíam o cuidado e a criação de rebanhos. É provável que esse grupo adorava um Deus protetor chamado Yhwz, que, com o passar do tempo, passou a ser conhecido como YHWH. Essa divindade provavelmente desempenhava um papel central em suas vidas, oferecendo proteção e orientação em tempos de dificuldades. Registros epigráficos e arqueológicos mostram que os shasu enfrentaram várias campanhas militares promovidas pelos egípcios durante o seu domínio em Canaã, na Idade do Bronze Tardio. É nesse contexto de dominação e de luta em defesa de sua existência que esse nome shasu Yhwz apareceu na lista egípcia. Esses conflitos eram frequentes e criavam um ambiente de constante tensão e insegurança para o povo shasu. É provável que, para garantir sua sobrevivência diante dos ataques contínuos, eles buscassem a ajuda de seu Deus Yhwz, que se tornou símbolo de resistência e esperança.

Além disso, no contexto de agitação social e política que marcou o período do Ferro I, várias tribos começaram a se organizar de forma mais estruturada. Para se protegerem contra as ameaças externas e fortalecerem suas comunidades, algumas dessas tribos formaram uma aliança de autodefesa que ficou conhecida como "Povo de YHWH" (Jz 5, 12-23). Essa união não apenas reforçou sua segurança, mas também ajudou a consolidar a identidade cultural e religiosa do grupo, que se tornaria fundamental na formação do futuro povo de Israel (Jz 5,1-11). Essa busca por coesão e proteção revela a importância da fé e da espiritualidade na vida cotidiana dos shasu, que se tornou um elemento crucial em sua história.

5.3.3 “Povo de YHWH” em Jz 5,11 e 13

Mencionamos que Yhwz é uma unidade em coalizão de forças que o Egito alegou ter combatido e derrotado, de modo que cada uma dessas unidades de Shasu era representado por um prisioneiro preso com um rótulo distinto como *Trbr*, *Smt*, *Pyspys* e *Yhwz*. O termo Yhwz, portanto, era uma identificação de um grupo de shasu, ou um povo, distinto de outros shasu combatidos pelos egípcios nas suas campanhas militares. Além disso, as outras evidências egípcias, mencionadas anteriormente, mostram que, no início do século XIV a.C., a terra dos

Shasu não estava restrita ao extremo sul, que mais tarde foi associada com Edom e Seir. Isso é corroborado pela lista do templo de Amarah Oeste, do século XIII a.C., onde as terras de Shasu são listadas como *Trbr*, *Yhwz*, *Smt*, *Pyspys*, *Rbn* e *S'rr*. Essa classificação sugere que a terra de Shasu de *Yhwz* não pode ser localizada na mesma área geográfica que as demais. Embora *S'rr* seja identificado como Seir, a terra de Shasu associada ao povo de *Yhwz* deve estar em outro lugar. A diversidade dos rótulos associados a cada grupo sugere que havia uma complexidade social e política entre os Shasu, que não pode ser ignorada. O “rótulo” *Yhwz*, nesse sentido, pode indicar não apenas uma unidade de força contra os egípcios, mas também uma característica de um povo que se identifica como “povo de *Yhwz*”.

Mencionamos também que a partir do estudo de mudanças morfológicas, entende-se que o nome *Yhwz*, lido como *yahwi*, mencionado de século XIV a.C. é a forma mais arcaica do nome YHWH (KITZ, 2019, p. 39). Ou seja, o nome *Yhwz* tem uma relação histórica muito provável com o Deus YHWH (FLEMING, 2021, p. 185). Assim, o termo “povo de YHWH”, *'am YHWH*, da Bíblia pode representar um elo entre a divindade e a ocorrência mais antiga de *Yhwz* para nomear um povo shasu.

Na Bíblia Hebraica, a frase “(o) povo de YHWH” ocorre apenas 10 vezes (Nm 11,29; 17,6; Jz 5,11.13; 1Sm 2,24; 2Sm 1,12; 6,21; 2Rs 9,6; Ez 36,20; Sf 2,10 (STAHL, 2021a, p. 106; FLEMING, 2021, p. 191). Cinco delas (Nm 11,29; 17,6; Ez 36,20; Sf 2,10; 1Sm 2,24)⁵⁰ se preocupam inteiramente com o povo como propriedade de YHWH, servindo-o, sustentando-o e governando-o. Segundo Fleming, “esses textos são, em geral, mais tardios e secundários em relação aos outros (FLEMING, 2021, p. 191-192).

Em outras três ocorrências (2Sm 1,12; 2Sm 6,21 e 2Rs 9,6) o termo “o povo de YHWH” está ligado com “Israel” Norte e não com Judá (FLEMING, 2021, p. 192-193; STAHL, 2021a, p. 106-107). O uso distinto da expressão nesses três textos (2Sm 1,12; 2Sm 6,21; 2Rs 9,6) pode

⁵⁰ Em Ezequiel 36,20, YHWH é provocado a agir em seu próprio nome, que foi difamado por outras nações que dizem: “Eles são o povo de YHWH, e tiveram que sair de sua terra”. A terra em questão é de YHWH, de modo que Ele mesmo é seu governante. YHWH responde com um sentido semelhante de insulto pessoal em Sofonias 2,10, onde ele se posiciona contra os inimigos de Judá, que “desprezaram e se vangloriaram do povo de YHWH dos Exércitos”. Números 11,29 pertence ao relato do espírito de YHWH que cai sobre os setenta anciãos de Israel (Nm 11,25), de modo que até mesmo os dois que ficaram para trás no acampamento receberam o mesmo poder (Nm 11,26). Quando Josué reclama desses dois, Moisés responde: “Oxalá todo o povo de [YHWH] fosse profeta, dando-lhe [YHWH] o seu Espírito” (Nm 11,29). Em Números 17, a questão é a liderança sacerdotal, após uma revolta identificada no versículo 5 com Corá. Moisés pede a Eleazar que recolocasse as panelas de fogo dos rebeldes sobre o altar, e o povo responde amargamente: “Você trouxe a morte sobre o povo de YHWH” (v. 6). YHWH abruptamente atinge a comunidade reunida com a peste, que Arão afasta depois de milhares de mortes, realizando ritos de expiação (vv. 12-14). Por fim, na era de Eli, o manuseio incorreto das ofertas por seus filhos finalmente provoca uma advertência do sacerdote idoso: “De fato, não é bom o relato que estou ouvindo o povo de YHWH espalhar” (1Sm 2,24). Todos esses três últimos textos são amplamente considerados tardios, provavelmente após a queda de Judá, quando o povo de YHWH era identificado inteiramente pela adoração (FLEMING, 2021, p. 191-192; STAHL, 2021a, p. 106-107).

estar relacionado à sequência histórica. Essa sequência pode sugerir uma mudança nas condições políticas que afetavam a liderança de Israel. Por exemplo, em 2 Samuel 1, a narrativa foca na morte de Saul, um momento crítico que altera o rumo da nação. Em seguida, 2 Samuel 6 aborda o estabelecimento de Davi como rei, marcando uma nova era para Israel. Finalmente, 2 Reis 9 trata da unção de Jeú, que trouxe mais mudanças significativas à liderança de Israel. Todos esses eventos estão relacionados à história de Israel, sem mencionar Judá de forma explícita. Essa continuidade no uso do termo “povo de YHWH” parece refletir não apenas a identidade do povo, mas também revela uma mudança no sentido de sua aplicação ao longo do tempo. Como Fleming observa, “é útil considerar esses textos em sequência” (FLEMING, 2021, p. 193), pois isso nos permite perceber como a compreensão do “povo de YHWH” evoluiu na história de Israel Norte. Stahl (2021a, p. 107), por sua vez, afirma que “as referências em 2Sm 1,12; 6,21 e 2Rs 9,6 parecem definir explicitamente o ‘povo de YHWH’ em relação a Israel”, enfatizando a conexão entre a identidade do povo e as transformações políticas que ocorreram na história da nação.

As duas ocorrências de “povo de YHWH” se encontram no Cântico de Débora em Juízes 5,11 e 13. Muitos estudiosos consideram que Jz 5,2-11 do Cântico de Débora é uma introdução prolongada, adicionada posteriormente, do antigo poema que se encontra em Jz 5,12-23 (FRITZ, 2006, p. 692-693; SMITH, 2014, p. 243-244; FLEMING, 2021, p. 196-197; STAHL, 2021a, p. 98-100). Como observa Volkmar Fritz, “a exortação para cantar em louvor a YHWH é encontrada duas vezes na canção de Débora, nos vv. 2 e 12” (FRITZ, 2006, p. 692). Além disso, com base em comparações literárias com outros poemas bíblicos possivelmente antigos (cf. Gn 49,2; Êx 15,1b; Nm 23,18; Dt 32,1) (SMITH, 2014, p. 211-233), Smith conclui que a introdução original de Juízes 5 pode ter começado no v. 12, com o chamado imperativo duplo para que Débora cantasse e para que Barac levasse seus cativos, respectivamente (SMITH, 2014, p. 243-244).

Se o poema antigo de Juízes 5 começou no v. 12, então em Juízes 5,13 começa o relato antigo da batalha propriamente dito, identificando a aliança de guerra que luta contra os “reis de Canaã” (Jz 5,19) como o “povo de YHWH”, e não “Israel” (FRITZ, 2006, p. 694; FLEMING, 2012, p. 223; BENZ, 2016, p. 383; STAHAL, 2021a, p. 99). A passagem de Jz 5,13 diz: “Então, desceu o restante dos nobres, o povo de YHWH desceu por mim contra os poderosos” (Jz 5,13, tradução nossa)⁵¹. A designação “povo de YHWH” define explicitamente

⁵¹ אֲנִי יְרַדְדֵי לְאֲדִירִים עִם יְהוָה יְרַדְדֵי בְּגִבּוֹרִים: (BHS Jz 5,13)

a aliança militar pela divindade YHWH, mesmo que o relato da batalha subsequente nos vv. 14-22 ignore quase completamente o papel de YHWH no conflito.

A referência ao “povo de YHWH” em Jz 5,11, no qual se diz: “Então o povo de YHWH desceu às portas”⁵², funciona como um elo de composição ou ponte de ligação para o poema mais antigo nos vv. 12-23 com a introdução posterior nos vv. 2-11, que é deliberadamente se baseada em Jz 5,13. Assim, Jz 5,13 parece fornecer uma identificação coletiva mais antiga da coalizão de guerra de “povo de YHWH, cujos constituintes são descritos em Jz 5:14-23 (Efraim, Benjamim, Zabulon, Maquir, Issacar, Neftali, Rúben, Galaad, Dã, Aser e Meroz). Por outro lado, a introdução secundária do hino nos vv. 2-11 procura reformular essa aliança mais antiga como “Israel”⁵³. Como parte de seu esforço para reinterpretar o antigo poema de batalha como uma história sobre Israel, a introdução do cântico no v. 11 deliberadamente toma emprestada a designação política mais antiga do “povo de YHWH” de Jz 5,13. Em última análise, o efeito do empréstimo dessa designação pela introdução do cântico (Jz 5,2-11) é equiparar “Israel” ao “povo de YHWH”, embora os dois grupos originalmente pareçam ter sido entidades político-sociais distintas (STAHL, 2021a, p. 99-100; FLEMING, 2021, p. 197-198).

Enquanto a introdução do cântico (Jz 5,2-11) “não nomeia nenhuma subunidade e trata apenas da unidade abrangente” (FLEMING, 2012, p. 68) de “Israel”, o poema antigo (Jz 5,12-23) não apenas define coletivamente os participantes da batalha como o “povo de YHWH”, mas também revela identidades sociopolíticas separadas (STAHL, 2021a, p. 101). Além disso, o relato da antiga batalha descreve o caráter distinto da participação dos grupos que compareceram à batalha, usando uma terminologia coletiva diferente para cada um deles (FLEMING, 2012, p. 65). Por exemplo, a participação de Benjamim é definida em termos de seus “povos” (v. 14), enquanto os “comandantes” marcham de Maquir (v. 14) (SMITH, 2014, p. 238); “os que empunham o bastão de escriba” vêm de Zebulon (v. 14; mencionado em outro lugar como um “povo” v. 18), e os “comandantes” ou “chefes” de Issacar acompanham as figuras de Débora e Barac (v. 15). Segundo Fleming a variedade de terminologia nas descrições comunica particularidade de cada grupo, o que indica que não há “uma autoridade política centralizada” nesta aliança (FLEMING, 2012, p. 65).

Entre os quatro que não compareceram - Rúben, Galaad, Dã e Aser (vv. 15-17) - o texto apenas caracteriza grupo de Rúben, usando a terminologia coletiva de “divisões” (vv. 15 e 16), um termo raro que não é encontrado em nenhum outro lugar em Juízes 5 (STAHL, 2021a, p.

⁵² אָז יָרְדוּ לְשַׁעְרֵי עַם־יְהוָה (BHS, Jz. 5,11).

⁵³ Jz 5,2-11 menciona exageradamente o nome de “Israel” 8 vezes (vv. 2, 3, 5, 7(2x), 8, 9 e 11).

101). Rúben permanece “no meio de curral entre os seus rebanhos” (v. 16); Galaad permaneceu no seu lugar no lado leste do Rio Jordão (v. 17); Dã permanece com seus navios (v. 17) e Aser permaneceu na orla do mar (v. 17). Apesar de não compareceram na batalha, esses quatro grupos não foram amaldiçoados igual Meroz (v.23). Stahl observa que “nenhum dos grupos é caracterizado como “tribos”, embora muitos dos povos mencionados em Juízes 5,14-23 provavelmente estejam baseados em relações de parentesco” (STAHL, 2021a, p. 101). Dada à sua linguagem considerada arcaica e seu contexto social, com uma política descentralizada, o relato de batalha de Jz 5,12-23 foi considerado bem antigo (STAHL, 2021a, p. 85).

Essa combinação de características apresenta muitos nomes conhecidos de evidências bíblicas posteriores (livro de Josué) e, em alguns casos, também anteriores, do cenário social e político da região. Entretanto, sem a lente interpretativa do cântico de abertura, o próprio Israel está ausente. Nenhuma identidade permanente une os dez grupos nomeados como uma entidade política fixa, assim como não se imagina que seus inimigos representem “Canaã” como uma confederação contínua (BENZ, 2016, p. 98-110). Ao incluir tanto os que foram elogiados quanto os que foram censurados, o conjunto dos dez ou onze grupos do povo de YHWH é transformado em uma espécie de um todo, com um alcance geográfico que corresponde aproximadamente ao posterior reino de Israel Norte em sua maior extensão, sob os omridas. Em vez de nos permitir concluir que eles já são de fato “Israel”, o espaço correspondente mostra como os reis posteriores conseguiram estender seus reinos seguindo as linhas tradicionais de aliança do “povo de YHWH” (Jz 5,12-23) e persuadindo ou coagindo esses povos a uma incorporação permanente (FLEMING, 2021, p. 204-205).

A característica da aliança de guerra descrita em Jz 5,12-23 consiste em grupos discretos e autônomos, cujas composições sociais e bases econômicas provavelmente se sobrepunham e diferiam entre si de várias maneiras, conforme refletido nas descrições variadas da participação ou não participação de cada grupo. Esses grupos aparentemente poderiam se unir temporariamente como uma coalizão descentralizada, como o “povo de YHWH”, a fim de combater os inimigos externos (FLEMING, 2012, p. 66), nesse caso, os reis de Canaã liderado por Sísera (vv. 19-20). É importante ressaltar que os nomes de Judá, Simeão e Levi, não foram mencionados como membro da coalizão de guerra do “povo de YHWH” (SMITH, 2014, p. 240; FLEMING, 2012, p. 64; SPARKS, 1998, p. 111). Geograficamente, a aliança se situa totalmente ao norte de Jerusalém, com Efraim e Benjamim, membros da coalizão mais ao sul; Ruben e Galaad, ao leste do Jordão; Zebulon, Issacar e Neftali, no vale de Jezreel; e mais distante ao norte, Dã e Aser. Esses fatos levam Stahl a afirmar que a aliança de grupos do “povo

de YHWH” de Débora 5,12-23 era uma aliança militar distinta do Israel da monarquia omrida ou da casa de Davi, Judá (STAHL, 2021a, p. 102).

O acréscimo da introdução no cântico de Débora em Jz 5,2-11 não só equipara “o povo de YHWH” ao “Israel”, mas também transforma o caráter de YHWH, de um “Deus da aliança” da coalizão de guerra do “povo de YHWH (Jz 5,12-23), para um “Deus guerreiro” de Israel (Jz 5,2-11). Diferentemente da imagem de YHWH como guerreiro poderoso (vv 4-5), o papel marcial na batalha em Jz 5,12-23 é atribuído às “estrelas dos céus, que lutaram contra Sísera” e à torrente de Quison, “que arrastou os inimigos” (vv. 20-21) (FLEMING, 2021, p. 222-223). Segundo Stahl (2021a, p. 111-113), Jz 5,2-11 provavelmente fornece a evidência mais antiga da identificação programática de YHWH como o “Deus de Israel”. Stahl defende que esse desenvolvimento político-religioso ocorreu como parte da construção de uma identidade israelita do século IX a.C. quando os omridas expandiram o seu território ao norte do Vale de Jesreel e a leste do Rio Jordão. Nesse contexto, segundo Stahl, a dinastia omrida no século IX a.C. adotou oficialmente o Deus da aliança de guerra do “povo de YHWH” como sua divindade patronal, o “Deus de Israel”. A promoção de YHWH como a divindade representativa de Israel funcionou em parte para “integrar a coalizão do ‘povo de YHWH’ ao reino de Israel, consolidando o poder sobre seu reino em expansão” (STAHL, 2021a, p. 112-113).

Em suma, a referência do povo de YHWH no relato de batalha em Jz 5,12-23 indica que há uma continuidade social entre o povo de Shasu e o “povo de YHWH” no Cântico de Débora. O que os egípcios chamam de “terra de Shasu” é a interpretação dos egípcios de uma coalizão que consiste nos nomes listados, que entendemos como “famílias” ou “tribos” (*mhwt*), com base em textos que imaginam as divisões de Shasu dessa forma. Essa aliança do povo Shasu Yhwz se assemelha muito à aliança do “povo de YHWH” descrita no Cântico de Débora (Jz 5,12-23). Além disso, a definição da aliança no Cântico de Débora como *'am Yhwh*, que poderia ser traduzida como “povo de YHWH”, identifica a divindade com a comunidade humana de forma tão próxima que poderíamos imaginar que YHWH representasse uma entidade político-social, um “povo”. Se Yhwz terra de Shasu era um povo, e o nome está de fato por trás do Deus posterior YHWH, então teríamos que imaginar que, em algum momento, alguma população identificada com o nome Yhwz/Yhw(h) tinha como patrono divino um Deus plenamente identificado com eles a ponto de compartilhar seu nome. O nome em questão identificaria o povo antes de ser entendido como correlato também ao Deus cujas preocupações correspondiam perfeitamente àquele povo.

5.3.4 Povo de YHWH em 2Sm 1,12 e sua relação com a entidade política de Saul

Das 10 menções da Bíblia Hebraica ao “povo de YHWH”, 2Sm 1,12 pertence à narrativa em prosa que precede o lamento de Davi sobre Saul e Jônatas em 2Sm 1,19-27. O versículo declara que Davi e seus homens lamentaram, choraram e jejuaram pelas mortes de “Saul, Jônatas, seu filho, o povo de YHWH e a Casa de Israel” (עַל־שָׂאוֹל וְעַל־יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וְעַל־עַם יְהוָה) (עַל־בַּיִת יִשְׂרָאֵל) (BHS, 2Sm 1,12.). A passagem emprega uma série de conjunções *vav* para listar pessoas e grupos distintos e serve para distinguir o “povo de YHWH” e a “Casa de Israel” como duas entidades diferentes (STAHL, 2021a, p. 107). Segundo Stahl, o contexto do texto indica que o “povo de YHWH” fazia parte da força militar de combate de Saul e Jônatas contra os filisteus⁵⁴. A caracterização do “povo de YHWH” como uma força de combate em 2Sm 1,12 é paralela ao uso do termo *’am* em Jz 5,13, onde o “povo de YHWH” também é um corpo militar e, portanto, uma entidade política (STAHL, 2021a, p. 107; FLEMING, 2021, p. 193).

Quando 2Sm 1,12 apresenta o povo de YHWH e a casa de Israel como corpos separados que perderam combatentes na batalha contra os filisteus, a mesma separação é feita entre o “*am YHWH* e Israel”, sem contexto adicional. Se considerarmos 2 Samuel 1 e Juízes 5 juntos, e tivermos em mente o escopo geográfico limitado de “Israel” conforme imaginado nas narrativas de Saul, o relato da reação à morte do rei (1Sm 1,12) sugere uma divisão entre dois elementos do território que ele teria governado. Segundo Monroe e Fleming (2019), provavelmente na época de Saul, Efraim e Benjamin tenham sido considerados uma entidade diferente de Israel, mesmo que tenham se uniram desde o início. Isso pode ser visto também em 2Sm 2,9, onde se diz que o filho de Saul, Isbaal, governou “sobre Galaad, sobre assuritas, sobre Jezreel, sobre Efraim, sobre Benjamim e sobre todo o Israel”. Nas narrativas de Saul, como na busca pelas jumentas de seu pai em 1Sm 9,3-5, ele pertence a Efraim e Benjamim, de modo que “Israel” pode vir a ele como uma entidade separada, tornando-o governante dessa combinação.

⁵⁴ De acordo com a pesquisa de Ido Koch (2020), os filisteus provavelmente eram originários do mar Egeu, como atestam seu nome e seu capacete com pontas, e estavam equipados com armamento anatólio/egeu, barcos no estilo do mar Egeu e carroças de bois anatólio. Outro detalhe é sua descrição como *thr*, uma designação para homens bem treinados e pagos a serviço das cortes de Hatti e do Egito. Os filisteus podem, portanto, ser descritos como pertencentes a um fenômeno transregional de vigorosos bandos de guerreiros com origem no Egeu e na Anatólia, ativos em todo o Mediterrâneo oriental durante os últimos séculos do segundo milênio a.C., que invadiam regiões costeiras ou lutavam a serviço delas durante toda a Idade do Bronze Final. Alguns dos filisteus eram piratas, conforme descrito na Batalha Naval de Ramsés III, e alguns eram mercenários, conforme retratado em outras cenas de batalha de Ramsés III, em que guerreiros com capacetes semelhantes são vistos lutando a serviço do rei. Alguns desses indivíduos até se tornaram proprietários e alcançaram um status social elevado. O colapso do sistema palaciano durante o final do século XIII- XII a.C., o tumulto em algumas partes do Mediterrâneo oriental e a consequente fragmentação política poderiam ter sido explorados por esses bandos e seus líderes (KOCH, 2020, p. 16-17).

Considerando Juízes 5 e 2Sm 2,9 juntos, "a casa de Israel" em 2Sm 1,12 não se referiria a todo o reino de Saul, mas à entidade que o fez rei, deixando Efraim e Benjamim como parte do "povo de YHWH", para o qual eles, Efraim e Benjamin, também contribuíram na aliança do "povo de YHWH" em Juízes 5,13-14. Ele certamente os liderou na batalha, juntamente com seu filho Jônatas, contra os filisteus como uma ameaça das planícies, mas não podemos dizer se eles aceitaram seu governo como rei. Em caso afirmativo, pode ser por conexão pessoal com Efraim e Benjamim, que, no contexto de Jz 5,12-23, representem os participantes mais ao sul do "povo de Yahweh" (FLEMING, 2021, p. 205-206).

O relacionamento de Saul com YHWH pode ser refletido em alguns textos bíblicos que testemunham alguns nomes teofóricos na família de Saul com a inicial Io/Jo ou com finais de Yah/ias. Por exemplo, o nome pessoal com inicial Yo/Jo como o de Jônatas/ Yonatan, "YHWH deu", terminados com *Yah/ Ias* como Adonias, "meu senhor é YHWH" (2Sm 3,4); o nome de Natã pode ser uma abreviação de Natania, "presente de YHWH" (2Sm 7,2); Saraías, "YHWH persiste"; Banaías, "YHWH construiu"; Joiada, "YHWH conhece" (2Sm 8,17-18); Urias, "luz de YHWH" (2Sm 11,3); Aías, "irmão de YHWH", de Silo (1Rs 11,29); Semeías, "YHWH ouve" (1Rs 12,22) (TYGAY, 2009, p. 157-194). Além desses nomes, existem também outros nomes da família de Saul com o elemento teofórico referindo ao Deus Baal. Por exemplo: Isbaal (homem de Baal) e Mefibaal (Baal é defensor) (1Cr 8-9; 2Sm 2-4) SMITH, 2002, 2023, p. 105-107). Smith observa que Isbaal e Mefibaal pertenciam ao clã de Saul, no qual nomes Yhwistas também são atestados, como Jônatas (YHWH deu), o filho de Saul (1Sm 13,16; 14,1). Esses dados podem indicar que YHWH, Baal e outros Deuses eram aceitáveis na família de Saul (SMITH, 2023, p. 106-107; STAHL, 2021b, p. 63). Portanto, é provável que YHWH não tenha sido patrono de toda entidade política de Saul.

5.4 YHWH e a tradição de Jacó: o caráter inicial de YHWH antes de Deus coletivo do "povo de YHWH"

Vimos anteriormente que o nome YHWH foi usado pelos egípcios para caracterizar um dos grupos de Shasu como "Shasu Yhwz" e em Jz 5,12-23 é usado como Deus da aliança de guerra e como "povo de YHWH". Dois grupos que fazem parte dessa aliança, clãs de Ruben (Jz 5,15c.16) e Galaad (Jz 5,17), são localizados na Transjordânia. Nos relatos sobre a tradição de Jacó, Rubens é considerado como o filho mais velho de Jacó (Gn 35,23).

A tradição de Jacó é considerada como tradição fundante de Israel Norte (DE PURY, 2006; 2010; FINKELSTEIN, 2015; 2019; 2023; SYUKUR, 2019). Albert de Pury (2006;

2010), por exemplo, diz que a história de Jacó deve ser lida como uma saga de fundação autônoma dos “filhos de Jacó” ou os “filhos de Israel”. Como uma lenda sobre as origens da sociedade tribal israelita, ela reflete a família, clã e tribos do Israel pré-monárquico. Essa lenda representa as relações de Israel com seus vizinhos 'irmãos', ou seja, Esaú/Edom e Labão/Aram, assim como reivindicações territoriais de Israel, lugares de culto (Betel, Siquém e Penuel) e centros urbanos (Mizpa, Maanaim, Sucot).

O ciclo de Jacó parece constituir, em sua essência, uma lenda autônoma das origens de Israel, e pode ser uma das mais antigas. Baseado no plano arqueológico e histórico, De Pury afirma que se assiste à emergência, na Idade do Ferro I (séculos XII-X a.C.), daquilo que serão as futuras tribos de Israel nas regiões montanhosas da Palestina Central e do planalto transjordânico. Israel dos primórdios é uma sociedade tribal. Como mostram os antropólogos e etnólogos, a genealogia nas sociedades tribais é transmitida oralmente, de maneira que possa ser periodicamente readaptada às novas relações que podem ser estabelecidas entre diferentes (DE PURY, 2010, p. 180-181). De Pury ainda sugeriu que a história de Jacó influenciou a formação da figura de Moisés em Êxodo 2-4 e que o autor sacerdotal (P^G) sabia da história de Jacó e a utiliza para formar a sua própria composição da história de origem de Israel (DE PURY, 2006, p. 59-72).

Finkelstein, por sua vez (2015, p.171-175), seguindo a linha de pensamento de De Pury, acima citado, diz que o núcleo do ciclo de Jacó em Gênesis é provavelmente o mais antigo material nas histórias patriarcais, representando um tempo antes da queda do Reino de Israel Norte. O mito original de Jacó na Idade do Ferro, segundo Finkelstein, inclui dois temas principais, bem integrados (FINKELSTEIN, 2015, p.172). Primeiro, ele delinea a fronteira nordeste da colonização israelita, em Galaad (Gn 31,44-49). O texto original trata do estabelecimento de pastagens com os arameus para o leste dos territórios israelitas em Galaad. O segundo tema, trata da fundação (e da etimologia do nome) de santuários do Reino do Norte, em Betel (Gn 28,11-22), Penuel, localizada no vale profundo do rio Jaboque, na Transjordânia (Gn 32,23-32) e, provavelmente, Siquém (Gn 33,20).

Sendo a tradição de Jacó como tradição fundante de Israel Norte, é possível rastrear a origem do culto a YHWH nessa tradição? A nossa proposta é que há elementos da tradição de Jacó que revelam o culto a YHWH. Esta hipótese vamos desenvolver a seguir.

5.4.1 A religião familiar: uma provável origem de culto a YHWH

Vimos anteriormente que o Israel primitivo ou “primeiro Israel” (KNAUF, 2016) foi formado por vários grupos com suas identidades diversificadas, inclusive seus costumes e crenças. No antigo Oriente Próximo, essas identidades geralmente estavam ligadas à afiliação de um indivíduo ou de um grupo com o divino e os seus antepassados mortos (VAN DER TOORN, 1996; BLANTON, 1998, p. 168; FEINMAN, 1998, p. 106-107, 132; YOFFEE 2005, p. 36; PORTER, 2012). A religião familiar representava a forma mais básica desse fenômeno (cf. CROSS, 1973, p. 3-12). Por exemplo, na Babilônia e em Ugarit, a religião familiar girava em torno de duas características centrais, a adoração de Deuses pessoais e a veneração dos ancestrais. Com relação à primeira, “[O] indivíduo definia sua identidade em parte por seu Deus ou Deuses pessoais”. Era por meio da adoração desses Deuses que “as famílias afirmavam a dimensão local de sua identidade” (VAN DER TOORN, 1996, p. 66).

Segundo van der Toorn, a religião familiar israelita consistia em dois elementos, a saber, o culto aos ancestrais e a devoção a um Deus local. O culto israelita aos mortos era um elemento vital na religião israelita pelo menos até cerca de 600 a.C. Aos olhos de seus descendentes vivos, os mortos tinham certas qualidades sobrenaturais, razão pela qual podiam ser chamados de *elohim*, "seres divinos, Deuses". Eles possuíam poderes especiais, como a presciência, disponível para seus descendentes vivos por meio da necromancia. Representados por estatuetas, chamadas *terapim* ou simplesmente "Deuses", os ancestrais personificavam a identidade da família ao longo das gerações. Os novos membros da família eram oficialmente apresentados a esses ancestrais em um rito de passagem. Como a terra da família era a herança dos ancestrais, os israelitas viviam dos esforços acumulados de seus antepassados. O cuidado contínuo e a honra aos mortos eram considerados essenciais para uma vida longa e feliz na terra que haviam deixado para seus descendentes (VAN DER TOORN, 2018, p. 8).

O segundo elemento da religião familiar, segundo van der Toorn, é a adoração do “Deus dos pais”. Na Bíblia, esta designação é usada para YHWH na sua qualidade de Deus de Abraão, Isaque e Jacó (Ex 6,3). Era conhecida por epítetos como “o Temor de Isaque” ou “o Poderoso de Jacó”, como foi mais tarde identificado com YHWH. A devoção a um Deus pessoal, celebrado como o criador do crente e da sua família, coexistiu no período entre 1000–600 a.C., enquanto o culto estatal era realizado nos templos nacionais.

A transmissão de Deuses pessoais entre gerações e as implicações que isso tinha para a identidade de uma pessoa são refletidas nas evidências da Antiga Babilônia na transferência de selos de pai para filho, nas fórmulas de endereços em cartas pessoais, e na continuação de um

elemento teofórico em nomes pessoais por meio de gerações sucessivas de uma única família. A importância da veneração dos ancestrais para delinear a identidade de uma pessoa é atestada na função do festival acadiano *kispu* (VAN DER TOORN, 1996, p. 70-79). Essa reunião regular consistia em uma refeição sacrificial que era compartilhada entre os membros de uma família imediata ou estendida com o objetivo de honrar os mortos e, assim, manter e afirmar sua identidade comum (MALAMAT, 1989, p. 96-104; VAN DER TOORN, 1996, p. 48-65; PORTER, 2012, p. 272).

Além da veneração de Deuses e ancestrais pessoais, a residência, a profissão, a posição social e as afiliações sociopolíticas mais amplas também desempenhavam um papel na definição da identidade e, portanto, na identificação com o reino divino (VAN DER TOORN 1996, p. 78-93; SCHLOEN, 2001). Essas variabilidades resultaram, em última análise, no fato de um único indivíduo patrocinar várias divindades (BENZ, 2016, p. 384). Por exemplo, embora Hamurabi, o rei da Babilônia, reconhecesse Marduk, o patrono divino da Babilônia, como “seu Deus”, ele também venerava Sîn, a divindade patronal de sua família (VAN DER TOORN, 1996, p. 86). Da mesma forma, em uma carta para seu filho, Yarim-Lim, o rei de Aleppo, dirige-se a ele “em nome de Adad, o Deus de Aleppo, e em nome do Deus de seu pai” (ARM X, 156: 10-11, *apud* BENZ, 2016, p. 384-385).

O que vemos nas afiliações divinas de ambos os governantes “é uma aliança de suas lealdades religiosas nativas com as responsabilidades e deveres religiosos que seu cargo político implica” (VAN DER TOORN, 1996, p. 89). Em outras palavras, tanto as afiliações familiares desses homens quanto suas afiliações sociopolíticas exigiam o reconhecimento de patronos divinos distintos. Entretanto, essa dinâmica não representava um problema de piedade para os indivíduos envolvidos (BENZ, 2016, p. 385). Pois, segundo van der Toorn, a diversidade era muitas vezes tolerada pela maioria dos participantes desse sistema religioso (VAN DER TOORN, 2018, p. 6).

Uma tendência semelhante é exibida na diversidade de identidades entre os membros do Israel primitivo e nas maneiras pelas quais essas identidades eram associadas a diferentes figuras divinas. Isso fica evidente nos nomes próprios de pessoas e locais geográficos que são lembrados como tendo desempenhado um papel fundamental no início da história de Israel. Os nomes são uma fonte particularmente importante para entender a diversidade religiosa dos primeiros israelitas porque eles “têm vida própria. Em geral, permanecem inalterados, mesmo quando as narrativas em que aparecem foram submetidas a uma revisão substancial” (VAN DER TOORN, 1996, p. 237).

O papel que os terafins e éfodes desempenham em vários textos bíblicos revela ainda mais a presença de práticas cúlticas locais entre os primeiros israelitas. Embora haja um debate sobre a natureza específica desses objetos, é consenso que eles desempenhavam importantes funções cúlticas. Como visto, terafins eram divindades domésticas (MCCARTER, 1980, p. 326; VAN DER TOORN, 1996, p. 218-225), que podem ter assumido a forma de “estatuetas de ancestrais” (VAN DER TOORN, 1996, p. 250; GRABBE, 2007, p. 160). O relato na tradição de Jacó em que sua família, Raquel, andava com os “terafins” nas suas viagens (Gn 31,19b. 34a), pode indicar que a família de Jacó, sendo uma família de pastores seminômades, tinha o costume de cultuar “o Deus do seu antepassado” ou “o Deus de seu pai” simbolizado pelo terafim.

É provável que YHWH seja um dos Deuses cultuados na religião familiar de Israel pré-monárquico, especialmente pelas famílias das montanhas do planalto central da Palestina e na região de Galaad, norte de Transjordânia. Dijkstra (2001, p. 92), por exemplo, afirma que “a crença em YHWH está no início do povo e da religião de Israel, mas todos os três, povo, religião e crença em YHWH, se originam mais ou menos simultaneamente no solo de Canaã”. Dijkstra alega que na época do surgimento de Israel, já existia, na religião cananeia-israelita, cultos a *El Shadday*, *El Elyon*, *El Olam* e, talvez, também uma divindade *El YHWH* (cf. de MOOR, 1997). Caso essa possibilidade da existência de culto ao *El YHWH* existisse, na nossa opinião, era um Deus diferente de *El* (cf. FLEMING, 2021; STAHL, 2021a). É provável que esse YHWH, no contexto da religião familiar era cultuado em forma de “o Deus do pai”, como no caso de tratado entre Jacó e Labão em Gn 31,43-54, que vamos tratar mais adiante.

5.4.2 A tradição de Jacó em Galaad

O evento da luta noturna de Jacó no Jaboque (Gn 32,23-33), que resultou na fusão de Jacó-Israel (v. 29), faz parte do itinerário de Jacó (v. 23 e 32), que envolve: a família de Jacó (v. 23-24) e os “filhos de Israel” (v. 33). O itinerário revela a origem (de onde veio Jacó e sua família), aponta para o futuro (para onde vai ou o que vai acontecer depois) e revela o contexto de Penuel.

Para uma melhor compreensão do significado da mudança do nome de Jacó (identidade de Israel), é necessário analisar alguns elementos da relação entre Jacó e Labão, entre Jacó e Esaú em Galaad e o caminho que o patriarca percorreu. Vimos acima que Galaad, onde se localiza Penuel, foi um lugar de reivindicações políticas territoriais, mas também de interação

social e cultural. Nesse contexto que nasce a tradição de Jacó. A questão é: qual é a identidade coletiva que Israel herdou da tradição de Jacó em Galaad?

As tradições de Jacó estão divididas em dois grupos: as que dizem respeito à região de Galaad e as que dizem respeito à região de Siquém-Betel. As tradições de Galaad relacionam Jacó com Esaú e com Labão, e são oriundas da restrita região da Transjordânia: a antiga Galaad e o baixo Jaboque (Penuel, Maanaim e Sucot). Talvez seja nessa região onde uma tradição colocou o túmulo de Jacó (Gn 50,10). De outra parte, as tradições sobre Jacó em Siquém e Betel relacionam Jacó com Israel e estão localizadas no Planalto central de Canaã. A tradição da Transjordânia é antiga e provavelmente de origem rubenita. Com efeito, Rúben é considerado o primogênito de Jacó e, de acordo com Nm 32,1, estabeleceu-se em Galaad, na Transjordânia. A conexão entre esta tradição da Transjordânia com o Planalto Central (Siquém- Betel) teria sido estabelecida pela migração de elementos de Rúben para oeste do Jordão, onde havia uma "Pedra de Boen, filho de Rúben" (Js 15,6; 18,17). Ali Rúben cometeu o incesto, em Migdal Eder, que, embora não possa ser localizado com precisão, parece ficar ao sul de Betel (Gn 35,21-22). Essa hipótese sobre a rota da tradição de Jacó coincide com a história bíblica de Jacó migrando de Penuel, Sucot para Siquém e Betel (Gn 33,17-20; 35,1-4; DE VAUX, 1975, p.181).

5.4.2.1 O tratado entre Jacó e Labão em Gn 31, 43-54

O tratado assinado entre os dois em Mizpa (Tell el-Masfa), reflete o estabelecimento de fronteiras políticas entre Aram-Damasco e Israel na Idade do Ferro II. Temos visto que somente durante o período do domínio omrida que Aram-Damasco e Israel compartilharam a hegemonia sobre o norte da Transjordânia. Pode-se argumentar, portanto, que a história reflete memórias históricas da primeira metade do século IX a.C. Isso não quer dizer que a história deva ser datada desse período. Em vez disso, pelo menos o tratado Jacó-Labão, reflete as reivindicações territoriais israelitas que foram estabelecidas pela primeira vez durante o início do século IX a.C. (SERGI, 2016, p. 343-344).

A história de Jacó e Labão, destarte, não é apenas uma relação política, mas antes, reflete a interação social, econômica e cultural de grupos tribais baseadas na subsistência pastoril, que fizeram das terras de Galaad e norte da Transjordânia seus assentamentos. Os estudos da sociedade tribal mostram que a unidade básica dessa sociedade era a família ampliada, constituída de duas ou mais famílias com várias gerações: avós, pais, filhos, netos, servos etc. Essa família ampliada habitava em casas agrupadas num pátio comum, em terra de propriedade

familiar, cultivava cereais, produzia o necessário para sua subsistência e criava animais. Esse conjunto de famílias, normalmente com vínculo de sangue, muitas vezes morava próximo, formando um povoado ou aldeia. As terras da aldeia para as plantações e pastagens em comum eram propriedades do clã (Js 13, 15-33). Do mesmo modo, os clãs se uniram pelo vínculo sanguíneo ou genealógico e formaram uma tribo como confederação regional, e essa tribo possuía a terra como herança comunitária, sustentada pelo sistema econômico da partilha, defesa mútua e lealdade (NAKANOSE, 2000, p. 135-137; STEEN, 2004, p. 126-130). Esse modo de convivência tribal se reflete no relacionamento entre Jacó e Labão, relatado em Gn 29-30.

Em síntese, o relacionamento de Jacó-Labão, que culmina no tratado de paz em Mizpa de Galaad (Gn 31,43-54), reflete: primeiro, a origem aramaica e pluri-status sociais dos filhos de Jacó (*Bene Ya'aqob*), mencionados em Gn 32,6; 32,23-24; segundo, a necessidade de Jacó pela independência do seu clã, que provocou a tensão entre os dois. Essa tensão foi resolvida com o tratado de paz em Mizpa, lembrando a relação de parentesco entre ambos (Gn 31,43); terceiro, o texto revela um pacto mais antigo nas fontes bíblicas onde “o Deus do pai” de ambos (Jacó e Labão) são invocados no mesmo lugar para zelar pela paz. A diferença religiosa não provoca a violência, mas é testemunha da paz (Gn 31,53-54). O relato de que Raquel “roubou” os Deuses da casa de seu pai (Gn 31,34) indica a afinidade religiosa entre os dois clãs. Essa afinidade se expressa também pela invocação conjunta dos Deuses de ambos na comemoração do tratado de paz. Quarto, a tensão ou o conflito não elimina a bênção. Labão reconhece que Deus o abençoou por meio de Jacó (Gn 30,27). Além disso, Labão, na sua despedida, abençoa a família de Jacó (Gn 32,1). Portanto, o adversário ou o oponente não é um inimigo a ser eliminado. O oponente pode ser também fonte de bênção. Nesse mesmo sentido é que Jacó pediu e recebeu a bênção do seu oponente na luta noturna em Penuel (32,27b). Portanto, o tratado entre Jacó e Labão em Mizpa de Galaad, por um lado, marca a fronteira política territorial e por outro, é testemunha da relação de parentesco e interação cultural, social, econômica e religiosa entre os dois clãs. A separação desses dois clãs enfatiza o estabelecimento de Jacó como o patriarca de um novo clã baseado em Galaad (Penuel, Maanaim, Mizpa e Sucot) e se expande para região montanhosa central da Cisjordânia (Siquém, Betel).

O relato detalhado de Gn 31:45-54 é revelador de um rito de culto ao “Deus do pai” ou uma religião familiar de grupos pastoril-nômades (DEVER, 2005, p.265). Aqui há vários elementos: (1) construção de uma estela e um “monte de pedras” para a cerimônia, chamado de Galed (v. 45-46); (2) a oração para que tal pedra seja “testemunho” do tratado (v. 27); (3) um tratado de paz entre Jacó e Labão (48-52); (4) o juramento do cumprimento do tratado

invocando “o Deus do Pai” de ambos (v. 53); (5) oferta de um sacrifício na montanha para zelar o tratado (v. 54a); (6) um banquete comunitário que durou a noite toda (v. 54b). É notável que esse culto acontece numa montanha, a céu aberto, o que indica que esse culto é típico de pastores nômades que não precisam construir um santuário para realizar os seus cultos. A função do “Deus do Pai” revelado no pacto entre Jacó e Labão é para garantir o território, a fronteira, a aliança familiar, o pacto de casamento e o não maltrato da mulher e filhos.

5.4.2.2 A narrativa sobre Jacó-Esaú em Galaad

Do ponto de vista político territorial, Galaad faz fronteira entre Israel, Aram-Damasco, Amon, Edom e Moab. Ao sul do Jaboque, as cidades que Israel tomou estavam localizadas a oeste do reino de Amon e ao norte de Moab (FINKELSTEIN; KOCH; LIPSCHITS, 2012, p. 153). A existência de caminhos que ligavam esses territórios permitia trocas de mercadorias e ampla interação social, cultural e religiosa. No contexto da tradição de Jacó, o relacionamento entre esses vizinhos se personifica na relação entre irmãos, Jacó e Esaú.

No contexto da tradição de Jacó em Galaad, o relacionamento entre Jacó e Esaú é relatado em Gn 32,4-22; 33,1-17. Gn 32,4-22, indica que, em certo momento, há uma tensão na relação entre Jacó e Esaú. Essa tensão se expressa no medo de Jacó de que Esaú mate a sua família. A primeira atitude de Jacó para resolver a tensão com Esaú foi o envio dos mensageiros para encontrar graças diante dos olhos de Esaú (v. 4-6). A segunda atitude foi enviar presentes em três comitivas, que pode indicar a ênfase no pedido de encontrar graça e a reconciliação (v. 14b-22). Terceira, após o evento de Penuel, Jacó foi ao encontro de Esaú. Parece que o evento de Penuel foi significativo para Jacó. Sua declaração: “Eu vi Deus face a face e minha vida foi preservada” (Gn 32,31) se aplica também em relação a Esaú, quando ele diz: “porquanto tenho visto o teu rosto, como se tivesse visto o rosto de Deus” (Gn 33,10). Ver o rosto de Deus no rosto de Esaú foi fundamental para que aquele encontro, antes temido por Jacó, se tornasse um encontro amigável e emocionante. Ver o rosto de Esaú como se fosse o rosto de Deus, faz Jacó tratar o seu irmão como “senhor” e lhe oferecer a bênção e presentes (Gn 33,11). Em contrapartida, Esaú acolheu Jacó e sua família de braços abertos e lhes ofereceu proteção, que é o outro sentido da bênção (Gn 33,12.15).

A relação de Jacó com Esaú pode ser uma referência ao relacionamento entre grupos tribais vizinhos pré-monárquicos, dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantiveram uma interação constante. Nela se traçavam os regulamentos, reivindicações, relacionamentos e peculiaridades como forma de bênção ou

maldição. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram grupos tribais locais a adotarem um estilo de vida mais sedentário em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon e outros). Alguns deles devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região. Pelo que se percebe no seu relacionamento com Esaú em Galaad, especificamente no momento da tensão, Jacó preferiu o diálogo, bênção e reconciliação com um espírito de “ver o rosto do outro como se fosse o rosto Deus”. Essa identidade de Jacó se tornou herança para os seus descendentes.

A narrativa da separação de Jacó e Esaú pode indicar a direção dos assentamentos dos seus descendentes. Esaú segue o seu caminho para Seir, ao Sul (Gn 33,16), e Jacó partiu para Sucot, ao Oeste, na região Cisjordânia central (Siquém e Betel) (Gn 33,17).

5.4.2.3 O significado do nome de Jacó e sua relação com YHWH

Segundo De Vaux (1975, p. 198), o nome “Jacó é abreviação de *Ya'qub-El*”. Esse nome ocorre em vários documentos fora do Antigo Testamento. Em Asnacum (Chagar Bazar), na Alta Mesopotâmia, o nome *ya-aḥ-qú-ub-el* é encontrado em textos do século XVIII a.C. Nos textos de Kish, o nome aparece nas formas *ya-aḥ-qú-ub-el* e *ia-qú-ub-el*. Na forma *ia-qú-ub-el*, aparece entre os textos encontrados no Tell Harmal. Textos da primeira dinastia da Babilônia contêm o nome *ia-qú-ub-el* e até mesmo o hipocorístico *ya-qú-bi*. Nos escaravéis egípcios do período dos hicsos, achamos *ya'qob-'r* e *ia'qob-hr*, provavelmente lido como "*Jacob-El*". Listas de Thutmose III, Ramsés II (1290-1223 ou 1279-1212 a.C.) e Ramsés III (1182-1151 a.C.) incluem um topônimo palestino *ia'qob-el* (DE VAUX, 1975, p. 204; BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 189; VAN DER TOORN; BECKINH; RORST, 1999, p. 460; LIPINSKI, 2018, p. 8). *Y'qb'l* pode estar oculto em Jz 8, 11 atrás do Ιεγεβαλ do Codex Vaticanus; o lugar está situado perto de Penuel (Jz 8, 8-9) (LIPINSKI, 2018, p. 8).

Esses dados mostram que o nome “Jacó” foi um nome pessoal masculino, uma forma hipocorística de "*Jacob-El*", e que esse nome era familiar entre os arameus, mas incomum entre os cananeus e fenícios. A raiz *'qb* entra na composição de outros nomes amorreus com o sentido de “proteger” *'aqûba* (também, *Aqbi-il*, [*H*]aqba-aḥum, [*H*]aqba-ḥammu), nos nomes de escravos egípcios (*'qb* e *'qbtw*) e em vários nomes cuneiformes de Ugarit (*abdi-ia-qub-bu*, *ia-qub-ba'al*, *ia-qub-bi-nu*, *ia-qub-ia-nu*). Segundo Noth esses dados nos levam a afirmar que “o

nome 'Jacó' é um nome tipicamente semítico da Mesopotâmia Ocidental” (Apud: BOTTERWECK; et al., Vol. VI, 1990, p. 189).

De Vaux, por sua vez, afirma que o significado “proteger” da raiz *'qb* parece que desapareceu no cananeu e no hebraico, mas foi preservado na Etiópia e no sul da Arábia. O nome Jacó, abreviação de *Jacob-el*, significa, portanto, "(Deus) protege" ou "que (Deus) protege" (DE VAUX, 1975, p. 205). A explicação bíblica do nome Jacó como "aquele que toma pelo calcanhar" ou "suplantador" (Gn 24,26; 27,36; Os 12,4), na opinião de Graves e Patai, é “uma etimologia popular”, ou “talvez um trocadilho com o nome”, como nas palavras de Jeremias (9,3): "Todo irmão engana (*ya`qöb*)". Seu significado original, afirmam esses autores, era teofórico, e a forma completa, *Ya`qob-el*, significava "Deus protege" (GRAVES; PATAI, 2005, p. 191).

Se a forma completa do nome de Jacó seja *Ya`qob-el* podemos também interpretar esse nome de outra forma. O elemento *Ya* desse nome pode representar o nome de YHWH (TYGAY, 2009, p. 157-194) e o verbo *'qb*, que significa “proteger” (DE VAUX, 1975), o que resulta no nome, na sua forma completa, em *Ya`aqob-el*, “YHWH é o Deus que protege”. Ou na sua forma mais simples em *Ya`aqob* (Jacó) pode ser traduzido como “que YWHH proteja”⁵⁵. Nesse sentido, o ato de Jacó de fazer o “tratado de paz” com Labão (Gn 31, 43-54), a sua luta com “um ser” em Penuel (Gn 32,23-33) e a sua reconciliação com Esaú (Gn 33,1-11) (SYUKUR, 2019) é um ato heroico de Jacó de “proteger” sua família e tudo que é seu. Se por trás da tradição de Jacó se encontrem lembranças de clãs da época do fim do segundo milênio antes da nossa era, pode-se com efeito, imaginar que esses “filhos de Jacó”, *Bene Ya`aqob*, tenham cultuado YHWH como aquele os proteja.

A menção de Penuel na narrativa sobre Jacó é considerado um dos elementos que pertencem às camadas mais antigas da tradição de Jacó. De acordo com Finkelstein e Römer, a tradição referente à fundação do templo em Penuel possivelmente também pertence a essa camada mais antiga. Esses autores afirmam que “é provável que as histórias relacionadas a esse

⁵⁵ A etimologia popular em Gênesis é importante para a compreensão do significado do nome. As etimologias populares raramente são precisas, como, por exemplo, a explicação do significado do nome de José, em Gênesis 30,23-24 (יִסְרָאֵל "que ele acrescente"). Na maioria das vezes, elas expressam um desejo ou sentimento que é conectado de forma frágil por um jogo de palavras. Alguns exemplos: Simeão com שִׁמְעוֹן "ele ouviu" (Gn 29,33); Levi com לֵוִי "ele será unido" (Gn 29,34); Judá com יְהוּדָה "eu vou louvar" (Gn 29,35). Há também casos em que a etimologia popular emprega uma raiz completamente diferente. Por exemplo, Rúben é explicado por רֹאשׁוֹ "ele olhou para minha aflição" (Gn 29,32). Tais etimologias populares têm mais interesse no significado do nome do que na etimologia em si. Por exemplo, o conceito da luta de Deus com alguém parece não ser mais um problema para o autor ou autores de Gn 32,23-33. A inversão da ênfase de "Deus luta" para "lutar com Deus" na explicação (v. 29) é por causa da natureza das etimologias populares (ROSS, 1985, p. 348).

"patriarca" e seu território foram inicialmente memorizadas e comemoradas no santuário de Penuel" (FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 325). A cultura material escavada em Penuel revelou as figuras de uma pessoa segurando uma cabra e duas pessoas aparentemente tocando um instrumento musical. E, seria bem provável, que esse santuário empenhasse um papel importante na tradição de Jacó em Galaad (SYUKUR, 2019).

De Pury afirma que o Deus de Israel da tradição de Jacó, como quer que seja, ainda não é o YHWH guerreiro do Cântico de Débora (Jz 5), não desempenha, como na tradição de Moisés, o papel de um Deus exigente e exclusivo (DE PURY, 2015, p. 181-182). Nas negociatas entre grupos tribais vizinhos, Jacó e Labão, vemos dois Deuses diferentes serem invocados para garantir o tratado (Gn 31,53). O clima religioso aparentemente é de grande elasticidade e com o espírito pluralista. Apesar do tratado da separação dos dois clãs, Raquel ainda cultua os Deuses de Labão (Gn 31,34). Os conflitos normalmente não desembocam em enfrentamentos sangrentos, mas se resolvem no diálogo, no tratado de paz e no compromisso de ver no rosto do outro o rosto de Deus (Gn 33,10).

5.4.3 Formação geopolítica, cultural e religiosa de Israel

Em Gn 32,29, em sua luta com o ser divino em Penuel, Jacó foi nomeado Israel. "Israel" significa aqui uma entidade política, religiosa e cultural, ou seja, uma nação. Ao nomear Jacó como Israel, pode ser entendido que os autores desse texto reconheçam em Jacó a origem da identidade israelita. Dito isso, queremos nesta parte de nossa pesquisa tratar da conexão entre "Penuel" de Galaad e a formação geopolítica e cultural de Israel, enquanto nação. A conexão política territorial de Galaad, onde se localiza Penuel, com Siquém pode-se rastrear desde a época de Amarna. O nome de Penuel também se encontra na lista da campanha militar de Sheshonq I e ser considerado dentro do território da entidade política saulida.

5.4.3.1 A conexão de assentamentos no planalto central da Palestina e na região de Galaad da Transjordânia

As terras altas da Transjordânia, que fazem fronteira a oeste com o Vale do Jordão e a leste com o deserto sírio-árabe, são tradicionalmente subdivididas em várias regiões geográficas menores que correspondem às suas designações bíblicas: Galaad, Amon, Moabe e Edom. O levantamento e o processo de escavação na região ao norte do Mar Morto indicam que a região foi colonizada durante a Idade do Bronze Médio e Tardio. A pesquisa de Siegfried Mittmann

de cerca de trezentos locais na região banhada pelos rios Yarmuk e Jaboc aponta um aumento significativo nos assentamentos, de quinze locais da Idade do Bronze Tardio para setenta e três assentamentos da Idade do Ferro I (KILLEBREW, 2005, p. 165-166). O que tem se tornando cada vez mais evidente são as estreitas conexões da cultura material da Transjordânia (Galaad) com a região montanhosa central na Cisjordânia durante os séculos XII e XI a.C. (HERR; NAJJAR, 2001, p. 323).

À luz das evidências arqueológicas, é possível perceber o processo de transformação social, política e cultural que ocorreu na região no final da Idade do Bronze e início da Idade do Ferro. Baseados nos relatórios arqueológicos de McGovern (1986), van der Steen (1995; 2004), Ji (1995) e Petter (2014), Sergi (2016, p. 339-340) afirma que houve uma grande continuidade na transição desses períodos na região central do Vale do Jordão e nas terras altas da Transjordânia (Galaad). A onda de colonização que começou gradualmente no final da Idade do Bronze atingiu seu pico no início da Idade do Ferro. Essa mudança social não se limitou ao vale do Jordão e aos planaltos da Transjordânia, mas ocorreu, ao mesmo tempo, e na mesma intensidade, na região montanhosa a oeste do Jordão (FINKELSTEIN, 1988; SAUER, 1986, p. 9).

A continuidade observada no padrão dos oleiros, aliada ao caráter dos assentamentos, indica claramente a origem autóctone de grupos seminômades e pastoris (os shasu) que passaram pela transformação social com a transição para a Idade do Ferro. Assim, as semelhanças na cerâmica e nos estilos arquitetônicos usados pelos colonos tanto na Transjordânia como na Cisjordânia refletem estratégias semelhantes de subsistência e esforço econômico, em vez de rótulos étnicos. Isso aponta para um modo socioeconômico comum de vida compartilhado pelos grupos que vivem no vale do Jordão e na região montanhosa, a leste e oeste do Vale do Jordão (SERGI, 2016, p. 340).

Estudos etnográficos indicam que grupos que viviam nessas zonas semiáridas eram politicamente organizados em um sistema tribal ou "clânico" que mantinha um estilo de vida flexível, alternando entre diferentes modos de pastoreio nômade e agricultura baseada na aldeia (NAKANOSE, 2000, p. 135-137). Não havia, portanto, qualquer contradição entre a agricultura e o pastoreio ou entre a população sedentária e os nômades, que poderiam coexistir dentro do mesmo ecossistema.

O contato de grupos de Galaad com os do oeste do Jordão (Siquém, Betel, Tera e vale de Jezrael) pode ter sido da seguinte forma. O contato com o norte da Transjordânia era feito via rio Jaboque, onde havia uma passagem importante que ligava as terras altas de Amon ao Vale do Jordão. Pola, et al., afirma que esse antigo caminho passava em Penuel, na travessia do

Jaboque (POLA; et al., 2013, p. 83). Os pastores nômades usavam esse caminho para alcançar o quente vale do Jordão no inverno e retornando aos montes transjordanianos no verão (van der STEEN, 2004, p. 109-112, 125-126). A população nômade da região também servia como mediadora de mercadorias entre grupos agropastoris sedentários locais, bem como entre grupos transjordanianos e cisjordanianos (van der STEEN, 2004, p. 112-114, 281-306). O corredor do rio Jaboque até o vale do Jordão e de lá para o Wadi Far'ah (Tersa), em direção à Siquém permitia não apenas a troca de mercadorias, mas uma interação social e cultural mais ampla (SERGI, 2016, p. 340).

Resumindo, o aumento da população assentada na região montanhosa central durante a Idade do Ferro I, que atingiu seu pico somente durante o século XI A.C., correspondeu à retirada egípcia das fortalezas administrativas e militares do Vale do Jordão, como Betsã e Sa'idiyeh, em algum momento durante a segunda metade do século XII A.C. O enfraquecimento da influência egípcia e a deterioração simultânea dos centros urbanos da Idade do Bronze Final removeram gradualmente as restrições e o controle sobre as populações autóctones e permitiram o aumento dos movimentos populacionais e dos contatos entre a Cisjordânia e a Transjordânia. As atividades imperialistas egípcias no Vale do Jordão e os esforços para impor ordem à população cananea, diversa e fragmentada, devem ser vistos como uma interrupção de curto prazo das relações e contatos tribais ou de clãs tradicionais de longo prazo (milênios) entre as regiões montanhosas de ambos os lados do Rio Jordão.

Os planaltos a leste e oeste do Jordão, com o Vale do Jordão entre eles, podem ser vistos - apesar das diferenças regionais - como uma unidade cultural dentro da qual as comunidades sedentárias agropastoris e a população nômade local mantinham uma interação constante. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no final da Idade do Bronze levaram os grupos tribais locais a adotarem um estilo de vida mais sedentário, em pequenas comunidades agropastoris. Essas comunidades foram posteriormente integradas nos reinos territoriais locais crescentes (Israel, Aram-Damasco, Amon), enquanto algumas delas devem ter tido um papel ativo no processo da formação do Estado, estabelecendo sua hegemonia política na região. É bem provável que as lendas regionais surgiram desde o princípio da interação destes diversos grupos. Posteriormente, na formação do Estado, essas lendas foram contadas e reinterpretadas para fortalecer a unidade política territorial e determinar a identidade coletiva.

5.4.3.2 A Coalizão de Siquém na época de Amarna

Na época de Amarna (1390-1336 a.C.), algumas cidades-estado se rebelaram contra o domínio egípcio e formaram uma coalizão conhecida como “coalizão de Siquém”, liderada por Lab’ayu, governador de Siquém e seus filhos. Um dos filhos de Lab’ayu governava Pella, na região de Galaad.

Lab’ayu começou a expandir seu domínio a partir das terras altas de Siquém em todas as direções (FINKELSTEIN; NA’AMAN, 2005, p.179). Nessa atividade expansionista, ele formou uma coalizão com outros governantes de outras cidades-estado da região, como Milkilu de Gezer; Tagi de Ginti-Kirmil; Ba’lu-meher de Yoqne’am; Bayadi e Baduzana de Anaharath; e Mut-Ba’lu de Pihilu (Pella) e Astharoth. Essas duas últimas cidades-estado estão localizadas na Transjordânia, entre os rios Yarmuk e Jaboque. Essa coalizão era conhecida como “coalizão de Siquém” (NA’AMAN, 2005, p. 8; FINKELSTEIN; NA’AMAN, 2005, p. 174-179).

A coalizão de Siquém, liderada por Lab’ayu, chegou a dominar grandes áreas do centro de Canaã até Galaad, na Transjordânia. Chegou, inclusive, a controlar o comércio de parte da Estrada do Rei, na Transjordânia, que unia a Arábia à Damasco. Também dividiu as forças leais ao faraó em duas: aquelas localizadas ao sul do eixo Siquém-Gezer, incluindo Jerusalém e Gath; e aquelas localizadas ao norte, Meguido, Rehov, Achshaph, Aco e provavelmente Hazor. A coalizão de Siquém chegou a ameaçar fortemente a fortaleza egípcia de Betsã, no intuito de separá-la dos centros egípcios de Jafa, Gaza e Megiddo. Isso parece ter provocado fortemente a reação do Egito, reação essa que se encontra nas entrelinhas de várias cartas encontradas em Tell el-Amarna (EA 253:11-25; 254:6-10.19-29; 366:28-34) (SYUKUR; KAEFER, 2018, p. 90-91).

Tudo indica que o grande objetivo, poder-se-ia dizer, quase o objetivo final, de Lab’ayu era a conquista e o controle da grande planície do Vale de Jezrael, celeiro do império egípcio. Descendo do Planalto de Siquém, Lab’ayu parece que foi conquistando aos poucos as cidades periféricas do Vale, como Yoqneam, Anaharath, Shamhuna, Taanac e Gitti-Padalla (FINKELSTEIN; NA’AMAN; 2005, p. 180; DE VAUX, 1975, p. 118; CAMPBELL, 1960, p. 19).

Com a morte de Lab’ayu (EA 245), seus dois filhos continuaram o sonho de liberdade do pai, mantendo a coalizão, que tinha como eixo, Siquém-Gezer-Pihilu (Pella, na Transjordânia) (EA 246; 250; 287; 289-290). É provável que um dos filhos de Lab’ayu sucedesse o pai em Siquém. O outro filho de Lab’ayu era Mut-Ba’lu, governante de Pella (EA 255), cidade-Estado, que ficava no outro lado do Jordão, já no extremo leste do Vale de Jezrael

(KAEFER, 2016, p. 49-55). Parece que Mut-Ba'lu organizou ali uma resistência com o auxílio de Ayyab, governante de Astarot, norte da Transjordânia. Ayyab foi procurado pelo comissário egípcio, Yanhamu, que, ao não encontrá-lo, acusou Mut-Ba'lu de mantê-lo escondido em Pella (EA 256).

Podemos concluir que a participação de Mut-Ba'lu, governador de Pella da Transjordânia, na coalizão de Siquém na época de Amarna pode indicar a proximidade dessas entidades geopolíticas pelo interesse comum. Nesse sentido, é possível que essa coalizão Siquém-Galaad tenha surgido novamente nos primeiros dias do Reino de Israel. O interesse pela expansão ou pela libertação do domínio estrangeiro criam unidades políticas, que podem levar ao surgimento de narrativas genealógicas comuns.

5.4.3.3 Galaad e a campanha de Sheshonq I

Na segunda metade do séc. X, Sheshonq I (945-925), rei da 22ª dinastia do Egito, empreendeu uma campanha militar em Canaã. A lista de cidades conquistadas pelo faraó encontra-se num relevo da parede do templo de Amon em Karnak, no Egito (FINKELSTEIN, 2002, p. 109; 2015, p. 61- 65).

Os nomes dos lugares mencionados na campanha de Sheshonq I registrados em Karnak, segundo Finkelstein, representam uma realidade da Idade do Ferro, no sentido de que diferem dos topônimos conhecidos das listas egípcias da Idade do Bronze Tardio (FINKELSTEIN, 2015, p. 61-62). Esses lugares foram organizados em três grupos. As cinco primeiras linhas são curtas e mencionam lugares no centro e norte do país (topônimos 11-65). As linhas seguintes são longas e citam lugares no Sul: no vale de Bersabeia, na região do Basor e nas montanhas do Negueb (topônimos 66-150). As últimas linhas, também longas, estão muito danificadas: os cinco nomes preservados incluem dois sítios localizados na costa sul, e talvez outras localidades ao longo da costa e na Shefelá (FINKELSTEIN, 2002, p. 109-110; LIVERANI, 2014, p. 137-139).

Os topônimos que podem ser identificados com clareza estão localizados no vale de Jezrael, ao longo da rota internacional, na planície do Saron; na área de Gabaon, nas terras altas (norte de Jerusalém); na área do rio Jaboque, na Transjordania; no vale de Bersabeia, no sul, na região do Basor; e por último nas montanhas do Negueb.

Do vale de Jesrael são mencionados: Taanak (no. 14), Sunem (no. 15), Betsã (no. 16), Tel Revov (no. 17) e Meguido (no. 27). Da região montanhosa no norte de Jerusalém, são registradas as seguintes localidades: Gabaon (no. 23), Bet-Horon (no. 24) e Samaraim, próximo

de Ramalá (no. 57). Das localidades da região do rio Jaboque, na Transjordânia, são mencionadas: Adamá (no. 56), Sucot (no. 55), Penuel (no. 53) e Maanaim (no. 22). Da região no vale de Bersabeia, no sul, são mencionadas: Arad *rbt* (no. 108-109), Arad *nbt* (no. 110-111). Nas montanhas do Negueb são mencionados um conjunto de sítios nas listas no. 84, 90 e 92 (FINKELSTEIN, 2002, p. 113-126; 2015, p. 63; FINKELSTEIN; PIASETZKY, 2006, p. 57-58).

É bem provável que o objetivo da campanha de Sheshonq I era o de reestabelecer a hegemonia egípcia sobre Canaã. Diversos sinais sugerem que o Egito defendeu seus interesses no Levante, no mínimo, até meados do séc. IX. Alguns indícios registram essa presença egípcia nesse período: a estela de Sheshonq I, encontrada em Meguido; as estelas de Osorkon I (924-889) e II (874-834) encontradas em Biblos; a participação de tropas egípcias na coalizão antiassíria, por ocasião da batalha de Qarqar, em 853 a.C.; inúmeros selos-estampas e amuletos, além de um fragmento de vaso com o nome de Osorkon II, encontrado em Samaria (FANTALKIN; FINKELSTEIN, 2006, p. 26-27). Interessa-nos particularmente os sinais de destruição na região de Gabaon, nas terras altas (norte de Jerusalém), conhecida como região Gabaon-Betel, e na região do rio Jaboque, na Transjordânia. Esses sinais de destruição e abandono são comumente atribuídos à campanha de Sheshonq I.

O provável motivo da destruição dessas áreas, ao redor de Gabaon e estendendo até a região do Jaboque, na Transjordânia, foi o centro de uma emergente unidade política que ameaçou os interesses egípcios em Canaã. Provavelmente tal entidade tinha se expandido às planícies do norte e do oeste, onde estão as terras férteis e a rota internacional que ligava o Egito ao norte e aos portos da costa. Esse movimento é bem semelhante ao movimento da coalizão de Siquém, do século XIV, como já mencionamos acima. Finkelstein sugere que a campanha de Sheshonq I foi dirigida contra uma entidade territorial do século X a.C. que tinha como centro o platô de Gabaon-Betel. A campanha vitoriosa de Sheshonq I provocou o declínio dessa entidade e o abandono dos sítios dessa região (FINKELSTEIN, 2015, p. 64-65).

5.4.3.4 A entidade política saulida

Vimos anteriormente que um grupo de topônimos da lista de Sheshonq I em Karnak está localizado numa área restrita das montanhas centrais ao norte de Jerusalém: Gabaon, Bet-Horon e Samaraim (Samaraim é mencionado na lista de cidades de Benjamim em Js 18,22, juntamente com Betel e Ofra). O registro de Karnak também menciona sítios específicos na área do rio Jaboque, na Transjordânia: Adamá, Sucot, Penuel e Maanaim. Segundo Finkelstein esses

territórios coincidem com os territórios da entidade política saulida relatados no Primeiro Livro de Samuel, conhecida como “uma unidade política de Gabaon-Betel”. As fontes bíblicas e tal lista de Sheshonq I situam a entidade territorial saulida no mesmo plano geográfico, na região montanhosa, norte de Jerusalém,⁵⁶ e ambas ligam-na com a área do rio Jaboque. A história bíblica especificamente conecta a região de Gabaon com Jabes de Galaad (1Sm 11, 2Sm 2,4-7) e Maanaim (2Sm 2,12), mencionada em nosso texto. Além disso, a extensão do território saulida descrita pelo texto bíblico citando Isbaal, filho de Saul, que teria reinado sobre Maanaim e Galaad, sobre os assuritas, sobre Jezrael, Efraim e Benjamim (2Sm 2,8-9) (FINKELSTEIN, 2015, p. 68-74). Maanaim e Penuel, mencionamos anteriormente, estão localizados nos montes gêmeos de Tulul adh-Dhahab, no vale do rio Jaboque.

Finkelstein compara o processo de expansão da região de Gabaon-Betel no séc. X a.C. às histórias de “homens fortes” que estabeleceram antigos domínios territoriais a partir de assentamentos relativamente modestos nas montanhas (FINKELSTEIN, 2006.). A entidade política de Gabaon-Betel pode ter surgido num lento processo de formação a partir dos sec. XII e XI a. C (Ferro I) na rede de aldeias das montanhas centrais. Essa rede de aldeias é formada por assentamentos modestos, autossuficientes e não apresenta sinais de estratificação social. Não há evidência de muros, palácios, templos, artigos de luxo, cerâmica ornamentada ou túmulos suntuosos. São casas de igual tamanho, dispostas em forma de círculo, no interior do qual, provavelmente, os animais ficavam protegidos durante a noite. Dentro das casas havia buracos no chão onde eram armazenados grãos, mas não há evidência de grandes depósitos. Também não foram encontrados armamentos. Apenas foices, pedras de moer, jarras e potes para água, vinho e azeite. Não há sinais de comércio entre as aldeias. Não foram encontrados sinais de santuários, altares nem funerais que indicassem local de culto central ou de cerimônias grandiosas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003).

O êxito da vida nas montanhas e o aumento da produtividade, sobretudo na região norte, logo favoreceu o desenvolvimento da tecnologia para a produção de vinho e azeite, a ampliação do mercado e do sistema de trocas, dos meios de transporte e de estradas de comunicação. O crescimento dos grupos dessa região e a expansão de sua área de influência, aos poucos, vão adquirir a configuração semelhante a de um estado, capaz de comercializar com as cidades das planícies e com o Egito, almejando os portos da costa fenícia. No séc. X, o Norte já dispunha praticamente de toda a estrutura necessária para um estado.

⁵⁶ Na Bíblia também conhecida como território de Benjamin.

Nesse processo de desenvolvimento dos grupos das montanhas, uma região se distingue das demais no séc. X: o platô de Gabaon-Betel (FINKELSTEIN, 2015; 2017). Essa área, formada por assentamentos relativamente densos, com nítida evidência de hierarquia (de acordo com os diferentes tamanhos das cidades), destaca-se por ser a única que apresenta fortificações de muros de defesa do tipo casamata. E se destaca também pela rapidez com que este conjunto de sítios fortificados (e não somente um sítio, isoladamente) foi abandonado: Betel, et-Tell (Ai), Khirbet Raddana, Tell en-Nasbeh (Masfa), Khirbet ed-Dawwara, Hirbet Tell el-., Askar, Gabaon e Tell el-Ful (FINKELSTEIN, 2002; 2015).

Assim, o desenvolvimento da entidade político-territorial sediada em Gabaon-Betel se expandiu em direção ao leste do Jordão, na região do rio Jaboque, à margem sul do vale de Jezrael e talvez até Khirbet Qeiyafa, na Shefelá. Esse movimento de expansão provavelmente é a causa da destruição dos assentamentos locais no vale de Jezrael. A análise das camadas de destruição no vale de Jezrael sugere que esta destruição não foi resultado de uma única incursão militar (egípcia). Além disso, sua datação é anterior à chegada de Sheshonq I. Portanto, é provável que o núcleo de governo de Gabaon-Betel tenha ocupado a região sul do vale de Jezrael, não de uma vez, mas aos poucos, em sucessivos ataques, dentro de um curto período.

Resumindo, a expansão da unidade política de Gabaon-Betel às terras baixas aumentou a preocupação do Egito e instigou a campanha de Sheshonq I na segunda metade do séc. X a.C. Sheshonq atacou o platô de Gabaon-Betel e a área leste até do rio Jaboque e provocou o declínio da primeira e antiga unidade política israelita-norte. O declínio dessa unidade política pode ter aberto o caminho para a ascensão de Jeroboão I, com seu centro na região de Siquém-Tersa. Citando Kochavi (1989), Finkelstein afirma que, provavelmente, Jeroboão I veio de Sareda, uma pequena fortaleza na acidentada e isolada área, à noroeste da atual Ramallah, e surgiu como um típico “homem forte das terras altas” (FINKELSTEIN, 2015, p. 104). Finkelstein ainda afirma que de acordo com os dados arqueológicos e evidências textuais, no Bronze Tardio, Ferro I e início do Ferro IIA (séc. XV até a primeira metade do séc. IX), o setor norte das terras altas centrais sofreu com a instabilidade e o governo de uma série de “homens fortes” que tentaram estabelecer amplas entidades territoriais, tentando expandir para as terras baixas no norte e oeste (FINKELSTEIN, 2015, p. 106). É bem provável que nesse processo formativo da consolidação da unidade política (coalizão entre as aldeias) e a expansão territorial, as lendas de uma origem comum, unificadas por uma genealogia comum, podem ter tido um papel determinante.

Vale lembrar que, de acordo com 1Rs 12,25, Jeroboão I fortificou Siquém e Penuel e, em 1Rs 14,17, é dito que ele mudou a capital para Tersa (Tel el-Far'a norte). É difícil

comprovar que Penuel tenha sido fortificada por Jeroboão I ou que sua capital tenha sido transferida provisoriamente para Penuel (MAZAR, 2003, p. 386-387; POLA; et al., 2013, p. 85). No entanto, a existência de Penuel, Maanaim, Sucot e outros lugares da região do Jaboque na lista da campanha de Sheshonq I no sec. X, pode ser tratado como prova material extrabíblica que comprova: primeiro, a existência do assentamento de Penuel antes na época de Ferro I; segundo, a composição da unidade política e territorial de Penuel-Galaad com Gabaon-Betel da casa de Saul, e com Siquém-Tersa da época de Jeroboão I. Essa memória histórica da unidade Jaboque – Siquém – Betel, desde a fase formativa de Israel, pode ter servido de motivação para a expansão territorial israelita para norte e sul da Transjordânia na época dos omíridas (884-842) e de Jeroboão II (788-747).

5.4.3.5 A identidade coletiva de Israel-Jacó

Muitas características da história de Jacó relacionam sua origem à Israel Norte: o cenário geográfico, entre Galaad e norte da Cisjordânia; o fato de Jacó estabelecer santuários israelitas na Transjordânia (1Rs 12,25); a atenção especial dada ao santuário real em Betel (Gn 28,10-22; 35,17; 1Rs 12,28-29; Am 7,13); e, acima de tudo, o nome do patriarca, Jacó/Israel (BLUM, 2012, p. 207-210). Como resultado, muitos concordam que o ciclo de Jacó realmente é o mito fundante de Israel Norte (FINKELSTEIN, 2015, p. 171). Nesse sentido, a história de Jacó define as raízes e a composição complexa de Israel, suas relações com seus "irmãos" ou vizinhos (Edom, representado por Esaú, e Aram, por Labão). Além de suas reivindicações territoriais, seus lugares de culto e sua hierarquia genealógica (BLUM 2012, 207-210; DE PURY, 2006, p. 51-59; FINKELSTEIN; RÖMER, 2014, p. 319-332).

A mudança do nome de Jacó para Israel (Gn 32,29) pode significar a identificação de Israel com a história que Jacó carrega. Ou seja, quando Israel quer procurar a sua origem, deve ser procurada na tradição de Jacó. Pelo fato de que a mudança de nome de Jacó para Israel se insira na narrativa do evento em Penuel (Gn 32,23-33), a nossa pesquisa da identidade de Jacó é no seu contexto histórico de Penuel e Galaad.

O caminho percorrido por Jacó, desde a região montanhosa de Galaad, passando pelo rio Jaboque até o vale do Jordão, fornece corroboração textual da existência do corredor regional de migração nômade sazonal (BLUM, 2012, p. 206). Além disso, Jacó viaja do Jaboque a Siquém, provavelmente através de Wadi Far'ah (Tersa), usando assim a rota principal usada pelos grupos nômades locais para o intercâmbio econômico e social entre os habitantes das terras altas a leste e oeste do Jordão. A história, portanto, reflete a interação socioeconômica

entre grupos sedentários, nômades e tribais no Cisjordânia e na Transjordânia e, ao fazê-lo, cria a noção de identidade coletiva israelita (SERGI, 2016, p. 345).

Segundo Assmann, a identidade coletiva é a imagem que um grupo tem de si e com a qual seus membros se associam. Nesse contexto, a identidade e o "mito da origem" estão ligados entre si, pois ambos respondem às perguntas sobre: "quem somos, de onde viemos e qual é o nosso lugar no mundo" (ASSMANN, 2011, p. 111-124). Como um mito de origem israelita, a história de Jacó provavelmente circulou em uma escola israelita de escribas, seja em Betel ou Samaria, onde fazia parte do currículo acadêmico (BLUM, 2012, p. 210). Os escribas que foram treinados para memorizar, recitar e copiar a história de Jacó adquiriram uma linguagem compartilhada, conhecimento e memória que estabeleceu a visão de mundo simbólico de sua sociedade. Ao fazer isso, formaram uma classe coesa de elite intelectual a serviço do Estado. Unidos por ideias políticas, religiosas, éticas e legais semelhantes, eram na verdade a argamassa que ligava o território do reino de Israel (ASSMANN, 2011, p. 124-129).

O fato de Jacó ter estabelecido santuários ao longo de sua jornada - em Mizpa, Penuel, Maanaim, Sucot, Siquém e Betel - a tradição de Jacó fornece não somente a explicação etiológica para a existência desses lugares, mas também os une. Aqueles lugares, que na sua particularidade podem ter sido considerados centros religiosos, culturais e políticos separados, são fundidos, através da figura de Jacó, criando assim a noção de um Israel politicamente e culturalmente unificado. Considerando o fato de que o idioma e o escrito aramaico, assim como outros elementos da cultura síria, estão fortemente presentes no norte da Transjordânia, a história de Jacó também define a identidade aramaica dos israelitas, como pode ser visto em seu relacionamento familiar com grupos aramaicos, e a familiaridade do nome *Jacob-El* entre os arameus. Em outras palavras, confirma a integração de diferentes grupos sociais em uma identidade coletiva israelita (SERGI, 2016, p. 346).

A fusão de comunidades em grupos etno-políticos de maior escala também produz alienação. Nesse sentido Assmann disse: o "nós" exige uma definição de "eles" (ASSMANN, 2011, p. 119). Essa regra é desempenhada pela separação enfatizada entre o clã de Jacó e o clã de Labão (Gênesis 31). Embora reconheça a interação social e cultural entre os grupos que vivem nos dois lados do Jordão, a história de Jacó também segrega grupos específicos e os marca como outros, confirmando assim a separação política entre Aram e Israel.

Portanto, a identidade de Israel, tem suas raízes nas interações socioeconômicas e culturais entre grupos agropastoris de ambos os lados do rio Jordão. Essa conceituação permitiu reivindicações territoriais e políticas sobre essas regiões e forneceu a afirmação do caráter "aramaico" de parte da população local. Em outras palavras, a história de Jacó afirma a origem

local, autóctone e nativa de Israel - em ambos os lados do Jordão - enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais, religiosas e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. O fato de os autores do texto de Gn 32,23-33 inserirem no evento de Penuel a identificação coletiva de Israel em Jacó pode nos indicar a importância desse santuário como centro de fundição e de celebração da tradição de Jacó na sua origem em Galaad, na Transjordânia.

Alguns textos da tradição de Jacó no livro de Gênesis podem revelar a afinidade de Jacó com YHWH. Em Gn 31,3, no contexto do chamado de Jacó, YHWH prometeu a Jacó dizendo: “Volta à terra de teus pais, em tua pátria, e eu estarei [*ehyeh*] contigo”. Tal mesma promessa também foi dirigida a Moisés em Ex 3,12a, no contexto do chamado de Moisés. Além disso, em Gn 31,5, o próprio Jacó afirma que “o Deus do meu pai está [*hyh*] comigo” e em Gn 31,42a Jacó apresenta “o Deus de seu pai” como aquele que estava presente para lhe proteger dizendo: “Se o Deus do meu pai, [...], não estivesse [*hyh*] comigo, tu me terias despedido de mãos vazias”. Como vimos anteriormente, o nome de YHWH tem sua raiz no verbo *hyh* “estar” ou “ser” e se o nome de Deus seja dado à partir da sua ação com relação ao ser humano, o verbo de ação “estar” (*hyh*) de “Deus do pai” experimentado pelo Jacó possa ser indicio de que o nome de “Deus de seu pai” seja YHWH.

No relato da tradição de Jacó em Gênesis, Jacó cultivava rebanhos e na sua viagem leva os rebanhos consigo de Galaad até Siquém (Gn 31-33). Além disso, em Gn 31,25, Jacó e sua família moram em tenda, na montanha de Galaad, e em Gn 33,19 Jacó armou sua tenda diante da cidade de Siquém. Esses relatos indicam que a família de Jacó era uma família pastoril, nômade ou seminômade, conhecido pelos egípcios como “Shasu”. Ou seja, é possível que alguns filhos de Jacó, de origem transjordania, estivessem entre os “Shasu Yhw3”, que posteriormente formariam “o Povo de YHWH”, no início da formação de Israel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre “Um Deus autóctone que emerge junto com seu povo” aborda a origem de YHWH no contexto de Israel pré-monárquico, explorando tanto evidências arqueológicas quanto literárias. A análise sugere que o culto a YHWH se desenvolveu de modo autóctone, emergindo em sincronia com as práticas e crenças do povo que o adorava, possivelmente os “Shasu”, mencionados nos registros egípcios do século XIV a.C. conhecidos por sua resistência ao domínio egípcio em Canaã durante o período de Bronze Tardio.

Através de uma investigação das fontes arqueológicas, como artefatos e inscrições, bem como de textos bíblicos antigos, o estudo propõe que YHWH tem raízes em cultos locais que refletiam as necessidades e experiências dos israelitas em seu ambiente sociocultural. A possibilidade de YHWH ser um Deus autóctone, em vez de ser uma importação de culturas vizinhas, implica que sua adoração estava intimamente entrelaçada com a identidade e a história do povo. Assim, a análise destaca a importância de se compreender a evolução de YHWH não apenas como uma figura religiosa, mas como um símbolo da própria identidade do povo de Israel, refletindo suas lutas, vitórias e relações com a terra que habitava. Essa visão sugere uma dinâmica complexa entre religião e identidade, onde o desenvolvimento de YHWH como divindade se dá em um contexto de interações culturais e adaptações sociais.

A nossa análise sugere que a evolução de YHWH não pode ser dissociada das transformações sociais e políticas que Israel enfrentou ao longo de sua história. À medida que a monarquia se estabeleceu, a figura de YHWH passou a ser instrumentalizada para legitimar o poder dos reis, mas suas raízes permaneceram profundamente ligadas ao povo, em busca de sua identidade, em um mundo complexo e muitas vezes hostil.

Partimos do pressuposto de que YHWH se tornou o Deus principal do estado de Israel em meados do século IX a.C., durante a dinastia omrida. A inscrição de Mesa, datada na segunda metade do sec. IX a.C., refere-se a YHWH como a divindade do reino de Israel. Além disso, as inscrições de Kuntillet 'Ajrud do século VIII a.C., provavelmente uma fórmula de invocação de bênção, referem-se a YHWH de Samaria e sua Asherá e a YHWH de Temã e sua Asherá. Tais referências geográficas de YHWH podem indicar que além de Samaria, o culto a YHWH se espalhou para outros territórios, como Temã, Judá, região da Transjordânia e outros, acompanhando a política expansionista da monarquia omrida.

O estudo das teorias sobre a origem de YHWH, seja do Sul ou do Norte de Israel (sessões 2, 3 e 4 da nossa tese), mostra que essas teorias são opostas, enfrentam críticas e têm fundamentos limitados e questionáveis. Por isso, nossa tese foca na origem de YHWH dentro do território onde Israel se formou como estado. Este Deus não é importado do extremo Sul ou do Norte do Levante, ou seja, YHWH não é um Deus "estrangeiro", mas surge no próprio contexto de Israel Norte. Inicialmente, Ele foi provavelmente adorado como "um Deus dos pais" ou "Deus dos antepassados" no contexto da religião doméstica da região montanhosa da Palestina Central, onde Israel Norte se desenvolveu. Algumas observações que entendemos podem justificar essa hipótese:

(1) Se a origem de Israel não veio de fora, mas surgiu dentro de Canaã, o Deus YHWH cultuado por esse povo surgiu a partir da experiência com o sagrado. A pesquisa que realizamos indica que um povo de origem pastoril, conhecido como Shasu Yhwꜣ, mencionado pelos egípcios no século XIV a.C., fazia parte do que mais tarde viria a ser reconhecido como o povo de Israel. Este grupo, os Shasu, era caracterizado por seu estilo de vida nômade e por suas práticas pastoris, que incluíam o cuidado e a criação de rebanhos. Entendemos que este grupo adorava um Deus protetor chamado Yhwꜣ, que, com o passar do tempo, passou a ser conhecido como YHWH. Esta divindade provavelmente desempenhava um papel central em suas vidas, oferecendo proteção e orientação em tempos de dificuldades. Registros epigráficos e arqueológicos mostram que os Shasu se confrontaram com várias campanhas militares promovidas pelos egípcios durante o seu domínio em Canaã, na Idade do Bronze Tardio. É nesse contexto de dominação e de luta em defesa de sua existência que esse nome Shasu Yhwꜣ apareceu na lista egípcia. Esses conflitos eram frequentes e criavam um ambiente de constante tensão e insegurança para o povo Shasu. É provável que, para garantir sua sobrevivência diante dos ataques contínuos, eles buscassem a ajuda de seu Deus Yhwꜣ, que se tornou o seu símbolo de resistência e esperança.

As listas topográficas egípcias de Soleb e Amara Oeste, que mencionam Yhwꜣ e S'rr, não provam de forma clara a origem de YHWH na região de Seir ou Edom. Em primeiro lugar, os documentos egípcios mostram que o grupo chamado Shasu estava espalhado por todo o Levante, e não apenas no Sul da Palestina. Em segundo lugar, Yhwꜣ e S'rr são categorias usadas pelos egípcios para diferenciar os povos da "Terra de Shasu". Ou seja, os Shasu Yhwꜣ são diferentes dos Shasu S'rr. Não há uma conexão direta entre Yhwꜣ e S'rr nas listas topográficas. A nossa pesquisa sobre o povo Shasu Yhwꜣ mencionado na lista de Soleb do séc. XIV a.C. (Seção 5.3.2) indica que esse povo Shasu se tornou a base da formação da identidade de Israel

Norte do Ferro I na região central da Palestina e na região de Galaad, da Transjordânia. A aliança de batalha do “povo de YHWH” contra os reis de Canaã liderado por Sísara em Jz 5,12-23 (Seção 5.3.3) pode ser vista como uma continuidade identitária do povo *Sashu Yhwz* mencionados na lista de Soleb egípcio do Século XIV a.C. A identificação do inimigo comum “os reis de Canaã”, liderado por Sísara, e não pelo Egito, indica que tal batalha reflete a realidade após os egípcios deixarem o controle de Canaã no final do Bronze Tardio. Os nomes dos grupos sociais (Efraim, Benjamin, Zabulon, Maquir, Issacar, Neftali, Ruben, Galaad, Dã, Aser e Meroz), com suas características particulares, indicam que tal aliança reflete a situação sociopolítico descentralizada, antes da formação da entidade política de Saul. É provável que a função de YHWH nessa aliança seja um elemento unificador.

(2) O povo de Israel, na sua formação, foi constituído pelas várias famílias com suas diversas culturas e experiências com o sagrado, na região montanhosa Gabão-Betel. A ausência da referência de nomes pessoais ou lugares com o elemento teofórico YHWH ou Yh nas cartas de Amarna, pode ser indício de que YHWH era desconhecido nas Cidades-Estados na época de Amarna. Ou seja, YHWH, provavelmente, na sua origem, era cultuado pelas famílias da montanha onde surgiu Israel ao lado de outras divindades.

(3) O nome YHWH pode ser uma evolução posterior na história religiosa de Israel (Ex 3,14-15). Mesmo que o nome divino YHWH fosse desconhecido na Palestina central do segundo milênio a.C., pensamos que o precursor ou antecedente do Deus que posteriormente será chamado de YHWH ainda fosse mencionado na região de uma forma um pouco diferente ou até com um nome diferente. Na sua origem, esse nome provavelmente tinha uma forma breve “*Yh ou Yah*”. Os Deuses têm um nome, uma figura ou representação e uma função. A função é essencial na experiência religiosa, já que tem a ver com a “significação” de cada divindade para o ser humano concreto. Os Deuses, portanto, são funcionais e correspondem a uma visão de mundo como realidade estruturada. Por isso, o politeísmo é a forma natural e espontânea de expressar a vivência do sagrado. Os Deuses atuam pelo que são, e o que são, é manifestado em cada hierofania.

(4) O processo da formação social de Israel em “clãs” ou “famílias ampliadas” e, posteriormente, em estado é acompanhado pela construção e reconstrução da imagem ou carácter do Deus conforme as necessidades, preocupações e desafios políticos, econômicos e ideológicos do clã ou do estado. Dentro desse processo, YHWH, como Deus principal e parte da identidade nacional, acaba adquirindo outras novas funções como, por exemplo, Deus libertador do êxodo; Deus guerreiro poderoso que garante a vitória perante as ameaças externas

ou na política da expansão territorial; Deus da tempestade e fertilidade para garantir o sustento e descendência; Deus rei que garante a governabilidade e justifica o poder etc. O paralelismo das funções ou caráter de YHWH com outros Deuses de outros lugares como, El, Baal Haddu, Ashur, Marduk, Yammu, Amon Ra etc., não indica que, na nossa opinião, a origem de YHWH venha daqueles lugares onde estes Deuses foram fortemente cultuados. A construção da identidade de YHWH com certas funções e características, que são reflexos do contexto sociocultural do estado, é um processo natural na transformação de YHWH como Deus principal ou patrono nacional de Israel Norte.

(5) A identidade de Israel, tem suas raízes nas interações socioeconômicas e culturais entre grupos agropastoris de ambos os lados do rio Jordão. Em outras palavras, a história de Jacó confirma a origem local, autóctone e nativa de Israel - em ambos os lados do Jordão - enquanto reconhece a existência de diferenças sociais, culturais, religiosas e políticas de grupos semelhantes ao seu redor. O fato de os autores do texto de Gn 32,23-33 inserirem no evento de Penuel a identificação da identidade coletiva de Israel em Jacó pode nos indicar a importância desse santuário como centro de fundação e de celebração da tradição de Jacó na sua origem em Galaad, na Transjordânia.

Se o povo de Israel é autóctone, o Deus nacional YHWH, que se torna parte da sua identidade nacional, fazendo-o distinto de outras nações, também é autóctone e emerge junto com seu povo. A tradição de Jacó pode rastrear a origem do culto a YHWH. Alguns textos da tradição de Jacó no livro de Gênesis podem revelar a afinidade de Jacó com YHWH. Em Gn 31,3, no contexto do chamado de Jacó, YHWH prometeu a Jacó dizendo: “Volta à terra de teus pais, em tua pátria, e eu estarei [*ehyeh*] contigo”. Tal promessa também foi dirigida a Moisés em Ex 3,12a, no contexto do chamado de Moisés. Além disso, em Gn 31,5, o próprio Jacó afirma que “o Deus do meu pai está [*hyh*] comigo” e em Gn 31,42a Jacó apresenta “o Deus de seu pai” como aquele que estava presente para lhe proteger dizendo: “Se o Deus do meu pai, [...], não estivesse [*hyh*] comigo, tu me terias despedido de mãos vazias”. Se o nome de YHWH tem sua raiz no verbo *hyh* “estar” ou “ser” e se o nome de Deus lhe é dado a partir de sua ação e relação com o ser humano, o verbo de ação “estar” (*hyh*) de “Deus do pai” experimentado por Jacó é indício de que o nome de “Deus de seu pai” seja YHWH.

No relato da tradição de Jacó em Gênesis, Jacó é um criador de rebanhos e na sua viagem leva os rebanhos consigo de Galaad até Siquém (Gn 31-33). Além disso, em Gn 31,25 Jacó e sua família moram em tenda, na montanha de Galaad, assim também em Gn 33,19, Jacó armou sua tenda diante da cidade de Siquém. Esses dados podem indicar que a família de Jacó, como família pastoril nômade ou seminômade, era conhecida pelos egípcios como “Shasu”. Ou seja,

a tradição de Jacó reflete a movimentação e a conexão de grupos pastoris nômades ou seminômades, “Shasu Yhwz, entre a Transjordânia e a região montanhosa central de Palestina.

O caminho percorrido por Jacó, desde a região montanhosa de Galaad, passando pelo rio Jaboque até o vale do Jordão, fornece corroboração textual da existência do corredor regional de migração nômade sazonal. Além disso, Jacó viaja de Jaboque a Siquém, provavelmente através de Wadi Far'ah (Tersa), usando assim a rota principal usada pelos grupos nômades locais para o intercâmbio econômico, social e também religioso entre os habitantes das terras altas a leste e oeste do Jordão. A história, portanto, reflete a interação socioeconômica entre grupos sedentários, nômades e tribais no Cisjordânia e na Transjordânia e, ao fazê-lo, cria a noção de identidade coletiva israelita.

A conexão entre os grupos sociais da Transjordânia e Cisjordânia da região central da Palestina, provavelmente aconteceu bem antes da formação inicial de Israel. A aliança entre Siquém e a região de Galaad, na época de Amarna do século XIV a.C., a aliança de guerra do “povo de YHWH”, que incluiu Ruben e Galaad da Transjordânia no início do Ferro I, a formação da identidade política e territorial de Saul no século X, de Jeroboão I e dos omridas no século IX a.C., indicam a afinidade sociocultural nesse território. Os grupos pastoris nômades ou seminômades conhecidos pelos egípcios como “Shasu Yhwz” podem ser a base social dessa relação. É provável que as famílias que constituíam o grupo Shasu cultuassem um Deus doméstico como “Deus de nosso pai”, que posteriormente foi identificado como “YHWH”. A intenção de anexar todos os constituintes da aliança de guerra do “povo de YHWH”, mencionada em Jz 5,12-23, seja um dos motivos pelo qual os omridas elevaram YHWH como o “Deus de Israel”.

REFERÊNCIAS

- ABBA, R. The Divine Name Yahweh. In: **JBL** **80**, p. 320-328, 1961.
- ADROM, Faried; MÜLLER, Matthias. The Tetragrammaton in Egyptian Sources: Facts and Fiction. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.), **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 93-114.
- AḤITUV, S. **Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents**. Jerusalem: Magnes Press, 1984.
- AḤITUV, S. **Echoes from the past: Hebrew and cognate inscriptions from the biblical period**. Jerusalem: Carta, 2008.
- AḤITUV, S.; ESTHER, E.; MESHEL, Z. The inscriptions. In: MESHEL, Z. (ed.) **Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman): An Iron Age II religious site on the Judah-Sinai border**. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012, p. 73–142.
- AHLSTRÖM, G. W.; EDELMAN, D. V. Merenptah's Israel. **JNES**, **44**, p. 59–61, 1985.
- ALBERTZ, Reiner. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period vol. I: From the Beginning to the End of the Monarchy**. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994.
- ALBERTZ, R.; SCHMITT, R. **Family and household religion in ancient Israel and the Levant**. Winona: Eisenbrauns, 2012.
- ALBRIGHT, W. F., Jethro, Hobab and Reuel. In: **CBQ**, **25**, p. 1-11, 1963.
- _____. **Yahweh and the Gods of Canaan: A historical analysis of two contrasting faiths**. Garden City, NY: Doubleday, 1968.
- ALLEN, Spencer L. **The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East**. Berlin: de Gruyter, 2015.
- ALT, A. **Essays on Old Testament History and Religion**, trans. R. A. Wilson. Garden City, NY: Doubleday, 1968.
- AMIT, Yairah; et al. (eds.). **Essays on Ancient Israel in its Near Eastern context: a tribute to Nadav Na'aman**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006.
- AMZALLAG, Nissim. Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? In: **Journal for the Study of the Old Testament**, **Vol.33**, **No. 4**, p. 387-404, 2009.
- ANBAR, M. Thou shalt make no covenant with them (Exodus 23-32). In: REVENTLOW, H. G.; HOFFMAN, Y.; UFFENHEIMER, B. (eds.). **Politics and theopolitics in the Bible and postbiblical literature**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 41-48.

ANDERSON, James S. **Monotheism and Yahweh's appropriation of Baal**. London – UK: Bloomsburg, 2015.

ANN, M.; IMEL, D. M. **Goddesses in world mythology: a biographical dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARCHI, A. The Epigraphic evidence from Ebla and the Old Testament. In: **Biblica**, **60**, p. 556–566, 1979.

_____. Further concerning Ebla and the Bible. In: **Biblical Archaeologist**, **44**, p. 145–154, 1981.

_____. **Ebla and Its Archives: Texts, History and Society**. Studies in Ancient Near Eastern Records vol. 7. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

ARIE, E. Reconstructing the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications. In: **Tel Aviv** **35**, p. 6–64, 2008.

ARNOLD, B. T. Babylonians. In: HOERTH, A. J.; MATTINGLY, G. L.; YAMAUCHI, E. M. (eds.). **Peoples of the Old Testament world**. Cambridge: Lutterworth, 1994, p. 43-75.

ASSMANN, J. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ASSMANN, Jan. **From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change**. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press, 2014.

_____. **The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus**. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 2018.

ASTOUR, Michael C. Yahweh in Egyptian Topographic Lists. In: GÖRG, M.; PUSCH, Edgar (eds.). **Festschrift Elmar Edel**. Bamberg: M. Görg, 1979, p. 17–33.

BENZ, Brendon C. **The Land before the Kingdom of Israel: A History of the Southern Levant and the People Who Populated It**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.

BERNER, Christoph. “I’am Yahweh your God, who brought you out of the land of Egypt” (Exod 20:2): reflections on the status of the Exodus creed in the history of Israel and the Literary History of the Hebrew Bible. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 181-206.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/1977.

BLINKINSOPP, Joseph. The Midianite-Kenite hypothesis revisited and the origins of Judah. In: **Journal for the Study of the Old Testament**, Vol. **33**, no. **2**, p. 131-153, 2008.

BLUM, Edhard. Studien zur Komposition des Pentateuch. In: **BZAW**, vol. 189, p. 9-37, Berlin: De Gruyter, 1990.

_____. The Literary Connection Between the Book of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua. In: DOZEMAN T. B.; SCHMID, K. **A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation**. Atlanta: SBL, 2006, p. 89-106.

_____. **Die Komposition der Vätergeschichte (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 57)**. Neukirchen-Vluyn, 1984.

_____. Jesajas prophetisches Testament: Beobachtungen zu Jes 1–11. In: **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 109**, p. 12–29, 1997.

_____. Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen. In: GERTZ, J.C.; SCHMID, K.; WITTE, M., (eds.). **Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315)**. Berlin and New York: De Gruyter, 2002, p. 119–156.

_____. Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen. In: HAGEDORN, A.C.; PFEIFFER, H., (eds.). **Die Erzväter in der biblischen Tradition: Festschrift für Matthias Köckert (BZAW 400)**. Berlin and New York: De Gruyter, 2009, p. 291-321.

_____. The Jacob Tradition. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L. (Ed). **The Book of Genesis: Composition, Reception and Interpretation**. LEIDEN – BOSTON: BRILL, 2012, p. 181-211.

_____. The Israelite Tribal System: Literary Fiction or Social Reality? In: KRAUSE, J.J., SERGI, O.; WEINGART, K., (eds). **Saul, Benjamin and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and Archaeological Perspectives**. (Ancient Israel and Its Literature 40). Atlanta: SBL Press, 2020, p. 201-222.

BODINI, W. R. Sumerians. In: HOERTH, A. J.; MATTINGLY, G. L.; YAMAUCHI, E. M. (eds.). **Peoples of the Old Testament world**. Cambridge: Lutterworth, 1994, p. 19-42.

BOGAERT, P. M. et.al. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola/ Paulus/ Paulinas, 2013.

BOTTERWECK, G. Johannes; et al. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Volume II, VI, VIII, X e XII. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988-2003.

BUDDE, Karl. Das hebräische Klgelied. In: **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)**, 2, p. 1-52, 1882.

CAAR, D.M. **Reading the fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches**. Kentucky: Westminster John Knox Press Louisville, 1996.

_____. **The formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. The Formation of the Hebrew Bible: Sources, compositional Layers, and Other Revisions. In: NIDITCH, Susan. (Ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel**. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 103-117.

CAMPBELL, E. F. The Amarna letters and the Amarna period. In: **The Biblical Archaeologist**, Vol. 23, no. 1, p. 1-22, 1960.

_____. **Shechem II: Portrait of a Hill Country Vale: The Shechem Regional Survey**, AR 2. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. **Shechem III: The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balâṭah**, 2 vols., AR 6. Boston: American Schools of Oriental Research, 2002.

CARDOSO, S. K. **Redes mágico-míticas no alvorecer de Israel: “religião” no platô de Benjamim no Ferro I-IIA**. 2019, 450 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

CARR, D. M. **Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.

_____. **The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction**. New York: Oxford University Press, 2011.

CARTER, C. E. **The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study**. England: Sheffield, 1999.

COATS, George W. **The Moses Tradition**. England: JSOT, 1993.

CORNELIUS, S.; VENTER, P.J. **From the Nile to the Euphrates: An Introduction to the Ancient Near East**. Stellenbosch: MACU (Mosaic of Ancient Cultures Academic Series 1), 2002.

CROSS, Frank Moore. **Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel**. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

CURTIS, Edward M. Structure, style and context as a key to interpreting Jacob’s encounter at Peniel. In: **Jornal fo the Evangelical Theological Society** 30/2, p. 129-137, 1987.

DAHOD, M. Ebla, Ugarit and the Bible: Afterword to Giovanni Pettinato. In: PETTINATO, G. **The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay**. Garden City, New York: Doubleday, 1981, p. 271-321.

DAY, John. **Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan**. London – UK: Sheffield Academic Press, 2000.

DEARMAN, A., (ed.). **Studies in the Mesha Inscription and Moab**. Atlanta: Scholars Press, 1989

DE PURY, Albert. **Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob: Genèse 28 et les traditions patriarcales**. Paris: J. Gabalda, 1975.

_____. Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël. In: **VTSup**, 43, p. 78–96, 1991.

_____. Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard. In: WÉNIN, A., (ed.). **Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History**. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensia 155, Leuven, 2001, p. 213- 241.

_____. The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch. In: DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K. (Org.). **A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation**. Atlanta, 2006, p. 51–72.

_____. Gênesis 12-36. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010, p. 168-194. (Título original: *Introduction à L'Ancien Testament*, 2004).

DE VAUX, R. **Historia Antigua de Israel I**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

DEVER, William G. **What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel**. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing, 2001.

_____. **Who Were the Early Israelites and Where did They come from?** Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003.

_____. **Did God have a wife? Archaeology and folk religion in Ancient Israel**. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

_____. Merenptah's "Israel", the Bible's and Ours. In: SCHLOEN, J. D. (ed.). **Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009, p. 89-96.

_____. **Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah**. Atlanta: SBL Press, 2017.

DE VOS, G. A. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation – The Role of Ethnicity in Social History. In: ROMANUCCI-ROSS, L.; DE VOS, G. A. (eds.). **Ethnic Identity**. 3^d ed. Walnut Creek, Calif: AltaMira, 1995, p. 15-47.

DIETRICH, L. J.; KAEFER, J. A. A Formação do Povo de Israel. In: NAKANOSE, S.; DIETRICH, L. J. (orgs.). **Uma História de Israel: Leitura crítica da Bíblia e arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 35-64.

DIJKSTRA, Meindert. I have blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel. In: BECKING, B.; DIJKSTRA, M.; KORPEL, M. C. A.; VRIEZEN, K. J. H. **Only one God? Monotheism in Ancient Israel**

and the veneration of the goddess Asherah. London/ New York: Sheffield Academic Press, 2001a, p. 14-44.

_____. El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism. In: BECKING, B.; DIJKSTRA, M.; KORPEL, M. C. A.; VRIEZEN, K. J. H. **Only one God? Monotheism in Ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah.** London/ New York: Sheffield Academic Press, 2001b, p. 81-126.

_____. Origins of Israel between History and Ideology. In: BECKING, B.; GRABBE, L.L. (eds.). **Between Evidence and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009.** Leiden: Brill, 2011, p. 41-82.

_____. Canaan in the transition from the Late Bronze to the Early Iron Age from an Egyptian Perspective. In: GRABBE, Lester L. (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age.** The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 636. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 59-89.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos Povos Vizinhos, Vol.1: Dos primórdios até a formação do Estado.** Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997. (Título original: *Geschihte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, 1995).

DOUGLAS, J. D. (ed). **New Bible Dictionary.** 2nd rev. ed. Leicester: Intervarsity Press, 1982

DOZEMAN, Thomas B. The Commission of Moses and the Book of Genesis. In: DOZEMAN T. B.; SCHMID, K. **A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation.** Atlanta: SBL, 2006, p.107-129.

FANTALKIN, A.; FINKELSTEIN, I. The Sheshonq I Campaign and the 8th Century Earthquake: More on the Archaeology and History of the South in the Iron I-Iron IIA, In: **Tel Aviv** 33, p. 18-42, 2006.

FAUST, Avraham. **Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance.** London: Equinox, 2006.

FEINMAN, G. M. Scale and Social Organization: Perspectives of the Archaic State. In: FEINMAN, G. M.; MARCUS, J. (eds.). **Archaic States.** Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1998, p. 95-133.

FINET, André. Yawé au royaume de Mari. In: **Res Orientalia**, 5, p. 113-120, 1993.

FINKELSTEIN, Israel. **The archaeology of the Israelite settlement.** Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988.

_____. The Great Transformation: The “Conquest” of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States. In: LEVY, T. E. (ed.), **The Archaeology of Society in the Holy Land** (New Approaches in Anthropological Archaeology), London: Leicester University Press, 2nd edn), 1998a, p. 349–365.

_____. The Rise of Early Israel: Archaeology and Long-Term History. In Ahituv, S.; OREN, E. D. (eds), **The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives**. Beersheba: Ben-Gurion University of the Negev Press), 1998b, p. 7–39.

_____. State Formation in Israel and Judah, A Contrast in Context, A Contrast in Trajectory. In: **Near Eastern Archaeology** 62, p. 35–52, 1999.

_____. The Campaign of Shoshenq I to Palestine. A Guide to the 10th Century BCE Polity. In: **Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins** 118, n. 2, p. 109-135, 2002.

_____. The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Territorial Entity. In: AMIT, Yairah (Ed.) et al. **Essays on Ancient Israel in its Near Eastern context: a tribute to Nadav Na'aman**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006, p. 171-188.

_____. King Solomon's Golden Age: History or Myth? In: SCHMIDT, B. (ed.). **The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel**. Leiden: Brill, 2007a, p. 107–16.

_____. When and How Did the Israelites Emerge?" In: SCHMIDT, B. (ed.). **The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel**. Leiden: Brill, 2007b, p. 73–83.

_____. The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BCE, In: **RB** 115, p. 499-515, 2008.

_____. Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom. In: **Vetus Testamentum** 61, p. 227-242, 2011.

_____. **O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte**. Tradução de Silas Klein Cardoso e Élcio Valdomiro Sales de Mendonça. São Paulo: Paulus, 2015. (Título original: *The forgotten kingdom: the archaeology and history of Northern Israel*).

_____. Israel and Aram: Reflections on their Border. In: SERGI, O.; OEMING, M.; DE HULSTER, Izaak J., **In Search for Aram and Israel: Politics, Culture and Identity**. Germany: Mohr Siebeck, 2016, p. 17-36.

_____. A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II? In: **Hebrew Bible and Ancient Israel** 6, p. 262–289, 2017a.

_____. Major Saviors, Minor Judges: The Historical Background of the Northern Accounts in the Book of Judges. In: **Journal for the Study of the Old Testament** 41, p. 431-449, 2017b.

_____. First Israel, Core Israel, United (Northern) Israel. In: **Near Eastern Archaeology** 82, vol.1, p. 8-15, 2019.

_____. Saul and Highlands of Benjamin Update: The Role of Jerusalem. Saul and Highlands of Benjamin Update: The Role of Jerusalem. In: KRAUSE, J.J., SERGI, O.; WEINGART, K., (eds). **Saul, Benjamin and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and**

Archaeological Perspectives. (Ancient Israel and Its Literature 40). Atlanta: SBL Press, 2020a, 33–56.

_____. Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a “United Monarchy” Ruled from Samaria. In: DUBOVZKÝ, P.; GIUNTOLI, F, (eds.). **Stones, Tablets, and Scrolls: Periods of the Formation of the Bible.** Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2020b, p. 113-126.

_____. The rise of Ancient Israel: The view from 2021. In: KOCH, I.; LIPSCHITS, O.; SERGI, O. (eds.). **From Nomadism to Monarchy? Revisiting the Early Iron Age Southern Levant.** The Institute of Archaeology, Tel Aviv University: Emery and Claire Yass Publication in Archaeology and University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2023, p. 303-314.

FINKELSTEIN, I.; KOCH, I.; LIPSCHITS, O. The Biblical Gilead: Observations on Identifications Geographic Divisions and Territorial History. In: **Ugarit Forschungen 43**, p. 131-159, 2012.

FINKELSTEIN, I.; LIPSCHITS, O. Omride Architecture in Moab: Jasa and Ataroth. In: **ZDPV 126**, p. 29-42, 2010.

FINKELSTEIN, I.; NA’AMAN, N. Shechem of the Amarna Period and the Rise of the Northern Kingdom of Israel. In: **Israel Exploration Journal, Vol. 55, No. 2**, p. 172-193, 2005.

FINKELSTEIN, Israel; PIASETZKY, Eliazer. The Iron I-IIA in the Highlands and Beyond: 14C Anchor, Pottery Phases and the Shoshenq I Campaign. In: **Levant 38**, p. 45-61, 2006.

_____. The Date of Kuntillet ‘Ajrud: The 14C Perspective. In: **Tel Aviv 35**, p. 175-185, 2008.

FINKELSTEIN, Israel; RÖMER, Thomas. Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis. In: **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 126**, p. 317-338, 2014.

_____. Comments on the historical background of the Abraham narrative: between “realia” and “exegetica”. In: **Hebrew Bible and Ancient Israel, 1 vol. 3**, p. 3-23, 2014.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão.** Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A Giraffa Editora, 2003. 515p. (Título original: *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*).

_____. **David and Solomon: In search of the Bible’s sacred kings and the toots of the Western Tradition.** New York: Free Press, 2006.

FINKELSTEIN, Israel; SINGER-AVITZ, Lily. Reevaluating Betel. In: **Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins, 125**, p. 33-48, 2009.

FISHBANE, Michael. **Biblical Text and Textur: a literary reading of selected texts.** Oxford -England: Oneworld Publications, 1998.

_____. **Biblical myth and Rabbinic mythmaking**. New York: Oxford University Press, 2003.

FLEMING, D. E. **Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **Yahweh before Israel: Glimpses of history in a Divine name**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FRANCISCO, E. de Faria. **Teônimos e Nomina Sacra: Os Nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Kapenske, 2018.

FRAZER, Sir James George. **Folklore in the Old Testament**, (3 vols.), London: MacMillan & Co., 1919.

FREEDMAN, D. N. The Religion of Early Israel. In: MILLER JR, P. D.; HANSON, P. D.; MCBRIDE, S. D. (eds.), **Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross, Jr.** Philadelphia: Fortress, 1987, p. 315-335.

FREEDMAN, D. N.; O'CONNOR, M. P. יהוה YHWH. In: BOTTERWECK, G. Johannes; et al. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 5. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988-2003, p. 500-521.

FRETHEIM, Terence. Javé. In: VANGEMENREN, Willem A., PhD (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento, vol. 4.**; traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 736-741.

FREVEL, Christian. When and from Where did YHWH emerge? Some Reflection on Early Yahwism in Israel and Judah. In: **Entangled Religions, vol. 12, no. 2**, p. 1-32, 2021.

FRITZ, Volkmar. The Complex of Traditions in Judges 4 and 5 and the Religion of Pre-state Israel. In: MAIER, A. M.; MIROSCHEJJI, P. de (eds.). **I Will Speak the Riddles of Time: Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday**. Vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, p. 689-698.

GEVITZ, Stanley. Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford. In: **Hebrew Union College Annual, Vol. 46**, p. 33-54, 1975.

GHANTOUS, Hadi. **The Elisha-Hazael Paradigm and the Kingdom of Israel: the politics of God in Ancient Syria-Palestine**. London/ New York: Routledge, 2014.

GHILLANY, Friedrich. **Theologische Briefe an die Gebildeten der Deutschen Nation**. Leipzig: Otto Wigand, 1862.

GIBSON, John. The mythological texts. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 193-202.

GIVEON, R. The cities of our God (II Sam 10:12). In **Journal of Biblical Literature** 83 (4), p. 415-416, 1964.

_____. **Les bédouins Shosou des documents égyptiens**. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 18. Leiden: Brill, 1971.

GOLUB, M. R. Distribution of Personal Names with the Element Ba'al Found in Archaeological Excavations in Israel during the Iron Age II Period and in the Bible. In: **Language Studies** 19, p. 35–49, 2021.

GORDON, R. L.; VILLIERS, L.E., Telul edh Dhahab and Its Environs: Surveys of 1980 and 1982, A Preliminary Report. In: **Annual of the Department of Antiquities of Jordan** 27, p. 275-289, 1983.

GRABBE, Lester L. The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If we had only the Bible. In: GRABBE, Lester L. (ed.). **Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty**. London: T&T Clark, 2007, p. 54-99.

_____. Late Bronze Age Palestine: If we had only the Bible. In: GRABBE, Lester L (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 636. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016a, p. 11-58.

_____. Canaan under the rule of the Egyptian New Kingdom: From the Hyksos to the Sea Peoples. In: GRABBE, Lester L (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 636. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016b, p. 90-101.

GRABBE, Lester L (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 636. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. **Hebrew Myths: The Book of Genesis**. Manchester: Carcanet Press, 2005.

GRDSELOFF, Bernhard. Edôm d'après les sources égyptiennes. In: **Revue de l'histoire juive en Égypte** I, p. 69-99, 1947.

GREEN, Alberto R. W. **The Storm-God in the Ancient Near East**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003.

GRESSMANN, Hugo. **Mose und seine Zeit: Ein Kommentar zu den Mose-Sagen**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913.

GUNKEL, Hermann. **Genesis**. Mercer Library of Biblical Studies. Macon, GA.: Mercer University Press, 1997.

HAMORI, Esther J. **When Gods were men: The embodied God in Biblical and Near Eastern Literatur**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

HARRIS, R. L; ARCHER, G. L; WALKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARTENSTEIN, Friedhelm. The beginnings of YHWH and “longing for the origin”: a historico-hermeneutical query. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 283-307.

HASEGAWA, Shuichi. **Aram and Israel during the Jehuite Dynasty**. Berlin: Gruyter, 2012.

HASEL, M. G. Israel in the Merenptah Stela. In: **BASOR 296**, p. 45–61, 1994.

_____. Merenptah’s Inscription and Reliefs and the Origin of Israel. In: NAKHAI, B. A. (ed.). **The Near East in the Southwest: Essays in Honor of William G. Dever**. Boston: American Schools of Oriental Research, 2003, p. 19–44.

_____. Merenptah’s Reference to Israel: Critical Issues for the Origins of Israel. In: HESS, R. S.; KLINGBEIL, G. A.; RAY, P. J. (eds.). **Critical Issues in Early Israelite History**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008, p. 47–60.

HAYWARD, C.T.R. **Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champions**. New York: Oxford University Press, 2005.

HERR, L. G. Tall al-AUmayri and the Reubenite Hypothesis In: **Erets-Israel 26**, p. 64 –77, 1999.

HERR, L. G.; NAJJAR. M. The Iron Age. In: MACDONALD, B.; ADDAMS, R.; BIENKOWSKI, P. (eds.). **The Archaeology of Jordan**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 323–345.

HERR, L. G.; CLARK, D. R. From the Stone Age to the Middle Ages in Jordan: Digging up Tall al-’Umayri. In: **NEA 72, 2**, p. 68–97, 2009

HERRMANN, Siegfried. O nome de Deus no Antigo Testamento. In: GERSTENBERGER, Erhard S.(org.). **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, 1981, p.134-153.

HERRMANN, W. Baal. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. (eds.), **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**, 2nd rev. ed., Leiden, Netherlands: Brill, 1999a, p. 132-139.

_____. El. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. (eds.), **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**, 2nd rev. ed., Leiden, Netherlands: Brill, 1999b, p. 274-280.

HERTOG, Cornelis den. **The other face of God: ‘I am that I am’ reconsidered**. Sheffield: Sheffield Phenix Press, 2012.

HERZOG, Z. The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report. In: **TA 29**, p. 3–109, 2002.

HESS, Richard S. The Divine name in Yahweh in Late Bronze Age sources. In: **UF 23**, p. 181-188, 1991.

_____. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations. **PEQ** 125, p. 123-142, 1993.

_____. Menerptah's Reference to Israel: Critical Issues for the Origin of Israel. In: HESS, Richard S.; KLINGBEIL, Gerald A.; RAY JR., PAUL J. (ed.). **Critical Issues in Early Israelite History**. (Bulletin for biblical research supplement, 3), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008, p.47-59.

HESS, Richard S.; KLINGBEIL, Gerald A.; RAY JR., PAUL J. (eds.). **Critical Issues in Early Israelite History**. (Bulletin for biblical research supplement, 3), Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008.

HOCH, James E. **Middle Egyptian Grammar**. Mississauga, ON: Benben, 1997.

JEREMIAS, J. Three theses on the early history of Israel. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 145–156.

Jl, C. C. Iron Age I in Central and Northern Transjordan: An Interim Summary of Archaeological Data. In: **PEQ** 127, p. 122–140, 1995.

KAEFER, J. A. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015a.

_____. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 878-906, 2015b.

_____. A Arqueologia e os Novos Paradigmas Bíblicos. In: **Caminhos**, Goiânia, v. 14, n.1, p.129-141, 2016.

_____. **As Cartas de Tell El-Amarna: e o Contexto Social e Político de Canã Antes de Israel**. São Paulo: Paulus, 2020a.

_____. Quando Judá se torna Israel. In: **Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba**, v. 12, n. 2, p. 391-409, 2020b.

_____. Ugarit – Rash Shamra: Sua História. In: **Caminhando** v. 27, p. 1-19, 2022.

KAEFER, J. D.; DIETRICH, L. J. A Consolidação dos Reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, S.; DIETRICH, L. J. (orgs.). **Uma História de Israel: Leitura crítica da Bíblia e arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KEEL, O. **Goddess and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press. JSOTSup 261, 1998.

_____. **Jerusalem and the one God: A religious history** (M. McClean, Trans.). B. Strawn. (Ed.). Minneapolis: Fortress Press, 2017.

KEEL, O.; UEHLINGER, C. **Gods, goddesses, and images of God in ancient Israel** (T. H. Trapp, Trans.). Minneapolis: Fortress Press, 1998.

KELLE, Brad E. The early monarchy and the stories of Saul, David, and Solomon. In: NIDITCH, Susan. (ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel**. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 177-196.

KILLEBREW, A. E. **Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300-1000 B.C.E.** (SBLABS 9), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

_____. The Emergence of Ancient Israel: The Social Boundaries of a “Mixed Multitude”. In: MIROSCHEDE, P. de; MAEIR, A. M. (eds), **I Will Speak the Riddles of Ancient Times (Ps 78:2b): Archaeological and Historical Studies** in Honor of Amihai Mazar in the Occasion of his Sixtieth Birthday, Vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, p. 555–572.

KITCHEN, K. A. The Victories of Merenptah, and the Nature of Their Record. In: **Journal for the Study of the Old Testament** 28, p. 259-272, 2004.

KITZ, Anne M. The Verb *Yahway. In: **JBL** 138, no. 1, p. 39-62, 2019.

KNAUF, Ernst A. Midianites and Ishmaelites. In: SAWYER, John F.A.; CLINES, David J.A. (eds.). **Midian, Moab and Edom: The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Araba**. Sheffield – England: JOSET Press, 1983, p. 147-162.

_____. Deborah’s Language: Judges Chapter 5 in Its Hebrew and Semitic Context. In: BURTEA, B; TROPPER, J.; YOUNANSARDAROU, H. (eds.). **Studia Semitica et Semitohamitica: Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60.** Münster: Ugarit-Verlag, 2005, p. 167-182.

_____. The Impact of the Late Bronze III Period on the Origins of Israel. In: GRABBE, Lester L. (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 125-132.

KOCH, Ido. On Philistines and Early Israelite Kins : Memories and Perceptions. In : In: KRAUSE, J.J., SERGI, O.; WEINGART, K., (eds). **Saul, Benjamin and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and Archaeological Perspectives**. (Ancient Israel and Its Literature 40). Atlanta: SBL Press, 2020, p. 7-31.

KOCH, I.; LIPSCHITS, O.; SERGI, O. (eds.). **From Nomadism to Monarchy? Revisiting the Early Iron Age Southern Levant**. The Institute of Archaeology, Tel Aviv University: Emery and Claire Yass Publication in Archaeology and University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2023.

KÖCKERT, Matthias. Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18. In: RICHTER, T; at al. (eds.). **Kulturgeschichte: Altorientalistische Studien für Volkert Haas Zum 65. Geburtstag**. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001, p. 209-226.

_____. Wandlungen Gottes im Antiken Israel. In: **BTHZ**, 22 (*Berliner Theologische Zeitschrift*), p. 3-36, 2005.

_____. YHWH in the Northern and Southern Kingdom. In: KRATZ, Reinhard G.; SPICKERMANN, Herman (eds.). **One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives**. Berlin: De Gruyter, 2010, p. 357–394.

KRAMER, S. N. Nippur. In: BUTTRICK, G. A. (ed.). **The interpreter's dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia**, vol. 3. Nashville: Abingdon, 1962, p. 553-554.

KRATZ, R.G. **The composition of the narrative books of the Old Testament**. London and New York: Bloomsbury, 2005.

_____. **Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah**. Oxford - UK: Oxford University Press, 2015.

KREBERNIK, Manfred. The Beginning of Yahwism from Assyriological Perspective. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 45-65.

LEMAIRE, A. **The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yhwism**. Washington: Biblical Archaeology Society, 2007a.

_____. The Mesha Stele and the Omri Dynasty. In: GRABBE, Lester L. (ed.). **Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty**. London: T&T Clark, 2007b, p. 135-144.

LEMCHE, Niels P. **Early Israel: Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy**. Leiden: E.J. BRILL, 1985.

_____. The Amarna Letters and Palestinian Politics. In: GRABBE, Lester L (ed.). **The Land of Canaan in the Late Bronze Age**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 636. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 133-146.

LEONARD-FLECKMAN, Mahri, **The House of David: Between Political Formation and Literary Revision**. Minneapolis: Fortress Press, 2016, p. 189–211.

LEUENBERGER, Martin. YHWH's Provenance from the South: A New Evaluation of the Arguments pro and contra. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 157-179.

LEVIN, Christoph. Das vorstaatliche Israel. In: **ZThK 97**, p. 385-403, 2000.

LEVINE, Baruch A. The Deir 'Alla plaster inscriptions (2.27): The book of Balaam, son of Beor. In: HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (eds.). **The context of Scripture**. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2003, p.140-145.

LEWY, H. Mari. In: BUTTRICK, G. A. (ed.). **The interpreter's dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia**, vol. 3. Nashville: Abingdon, 1962, p. 264-266.

LEWIS, T. J. **The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity**. New York – USA: Oxford University Press, 2020.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Antigo Oriente: história, sociedade e economia**. Tradução: Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016. (Título original: *Antico Oriente: Storia, Società, Economia*, 2009).

MACCHI, Jean-Daniel. Êxodo. In: RÖMER, T.; MACCHI, J. D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015, p. 215-230.

MARGALIT, Baruch. The legend of Keret. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 203-233.

MAYES, Andrew D. H. **Judges**. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1985.

_____. Pharaoh Shishak's Invasion of Palestine and the Exodus from Egypt. In: BECKING, B.; GRABBE, L. L. (eds.). **Between Evidence and Ideology: Essays on the History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009**. Leiden: Brill, 2011, p. 129–144.

MAZAR, Amihai. Giloh: an early Israelite settlement site near Jerusalem. In: **IEJ**, vol. 31, p. 20-33, 1981.

_____. The Iron Age I. In: BENTOR, A. (ed.). **The Archaeology of Ancient Israel**. New Haven: Yale University Press/The Open University of Israel, 1992, p. 258-301.

_____. **Arqueologia na Terra da Bíblia: 10000-586 a.C.** Tradução: Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003. (Título original: *Archaeology of the land of the Bible: 10000-586 BCE*).

_____. The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing? Another Viewpoint. In: **NEA 74**, p. 105-111, 2011.

McKENZIE, John L., **Dicionário Bíblico**, São Paulo: Paulus, 2003.

_____. Jacob at Peniel: Gen. 32:24-32. In: **Catholic Biblical Quarterly**, Vol. 25, n. 1, p. 71-76, 1963.

McKENZIE, Steve. You Have Prevailed: The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle, In: **Restoration Quarterly 23**, p. 225-231, 1980.

MENDONÇA, Élcio V. S. **A Dinastia Omrida: reconstrução do Primeiro Estado independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia**. 2017. Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2017.

_____. **O Primeiro estado de Israel: Redescobertas arqueológicas sobre suas origens**. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

MERLO, Paolo; XELLA, Paolo. The Rituals. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 287-304.

MESHEL, Ze'ev. **Kuntillet 'Ajrud: A religious center from the time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai**. Jerusalem: Israel Museum, 1978.

_____. **Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border**. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.

MILANO, L. Ebla: a third-millennium city-state in ancient Syria. In: SASSON, J. M; BAINES, J.; BECKMAN, G. & RUBINSON, K. (eds), **Civilizations of the ancient Near East**, vol 2. New York: Charles Scribner's Sons, 1995, p. 1219-1230.

MILLARD, A. R. The Ugaritic and Canaanite Alphabets: Some Note. In: **UF vol. 11**, p. 61-116, 1979.

MILLER II, Robert D. **Yahweh: Origin of a Desert God**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

MILSTEIN, Sara J. **Tracking the Master Scribe: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MONROE, Lauren. Israelite, Moabite and Sabaeen War-herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaeen Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence. In: **VT 57**, p. 318–341, 2007.

MONROE, L.; FLEMING, D. E. Earliest Israel in Highland Company. In: **Near Eastern Archaeology, 82: 1**, p. 16-23, 2019.

MORENZ, Ludwig D. Wortwitz – Ideologie - Geschichte: 'Israel' im Horizont Mer-en-ptahs. In: **ZAW 120**, p. 1–13, 2008.

MORRIS, E. F. **The Architecture of Imperialism: Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom**. Leiden: Brill, 2005.

MOURA, R. L. de. **Era Moisés um sacerdote sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés**. 2022. 130 f. Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2022.

MÜLLER, Reinhard. **Jahwe als Wettergott: studien zur althebräishcen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen**. Berlin: de Gruyter, 2008.

_____. The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 207-238.

MURNANE, W. J. **The Road to Kadesh: A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Sety I at Karnak**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1990.

_____. The Network of Canaanite Late Bronze Kingdoms and the City of Ashdod. In: **UF 29**, p. 599–626, 1997.

NA'AMAN, Nadav. The Canaanites and Their Land: A Rejoinder. *UF* **26**, p. 397–418, 1994.

_____. **Canaan in the second Millennium B.C.E: collected essays**. Vol.2. Winona Lake, Indiana, USA: Eisenbrauns, 2005.

_____. Royal inscription versus Prophetic Story: Mesha's rebellion according to Biblical and Moabite historiography. In: GRABBE, Lester L. (ed.). **Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty**. London: T&T Clark, 2007, p. 145-183.

_____. The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition. In: *JANER* **11**, p. 39–69, 2011.

_____. The inscription of Kuntillet 'Ajrud through the lens of historical research. In: *UF* **43**, p. 1-43, 2012.

_____. The Jacob story and the formation of Biblical Israel. In: *Tel Aviv University* vol. **41**, p. 95-125, 2014.

_____. Out of Egypt to out of Canaan? The Exodus story between memory and historical reality. In: LEVY, Thomas E.; SCHNEIDER, Thomas; PROPP, William H.C. (eds.). **Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geosciences**. New York: Springer, 2015.

_____. In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman. In: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* **17**, p. 76-95, 2017.

NAKANOSE, Shigeyuki. **Uma história para contar: A Páscoa de Josias. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30**. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000. (Título original: Josiah's Passover: Sociology and the Liberating Bible).

NEGBI, O. **Canaanite Gods in Metal: An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines**. Tel Aviv: Tel Aviv University Institut of Archaeology, 1976.

NEGEV, A.; GIBSON, S. (eds.). **Archaeological encyclopedia of the Holy Land**. London: Continuum, 2001.

NELSON, R. D. **Historical Roots of the Old Testament (1200–63 BCE)**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

NOTH, Martin. **A History of Pentateuchal Traditions**. Trans. by B. W. Anderson. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972.

OLMO LETE, Gregorio del. **Mitos y leyendas de Canaan segun la tradición de Ugarit**. Madrid: Cristiandad, 1981.

_____. **Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

OPPENHEIM, A. L. Hammurabi. In: BUTTRICK, G. A. (ed.). **The interpreter's dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia**, vol. 2. Nashville: Abingdon, 1962, p.517-519.

PAKKALA, Juha. The Origin of Yahwism from the perspective of Deuteronomism. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 267-281.

PARDEE, Dennis. **Ritual and cult at Ugarit**. Atlanta: SBL Press, 2002.

PETTER, D. T. **The Land between the Two Rivers: Early Israelite Identities in Central Transjordan**. Winona Lake, 2014.

PETTINATO, G. The royal archives of Tell Mardikh-Ebla. In: **Biblical Archaeologist**, 39, p. 44–52, 1976.

_____. Ebla and the Bible. In: **Biblical Archaeologist**, 43, p. 203–216, 1980.

_____. **The Archives of Ebla: Na Empire Inscribed in Clay**. Garden City, New York: Doubleday, 1981.

PFEIFFER, Henrik. **Jahwes Kommen von Suiden: Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

_____. The origin of YHWH and its attestation. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 115-144.

PITARD, Wayne. The Rpum texts. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 259-269.

POLA, Thomas, et al. A preliminary report of the Tulul adh-Dhahab (Wadi az-Zarqa) survey and excavation seasons 2005 - 2011. In: **Annual of the Department of Antiquities of Jordan** 57, p. 81-96, 2013.

_____. Tulul adh-Dhahab: Eine eisenzeitliche und hellenistische Residenz in Jordanien, Vorbericht über die Forschungen 2005 bis 2015. In: AMEDICK, R; FRONING, H.; HELD, W. (ed.), **Marburger Winckelmann – Program 2015-2016: Archäologisches Seminar der Philipps**. Marburg: Universität, 2016, p.77-145.

POPE, Marvin, H. **El in the Ugaritic Texts**. Vetus Testament Supplement, v. 2, Leiden:Brill, 1955.

PORTER, Anne. **Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

RAINEY, A. F. Can You Name the Panel with the Israelites? Rainey's Challenge. In: **Biblical Archaeology Review** 17 (6), p. 56-60, 1991.

_____. Who Is a Canaanite? A Review of the Textual Evidence. In: **BASOR** 304, p. 1–16, 1996.

_____. Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs. In: **IEJ** 51, p. 57–75, 2001.

_____. Shasu or Habiru: Who were the Early Israelites? In: **Biblical Archeology Review** 34, p. 51–55, 2008.

_____. (org. e trad.). **The El-Amarna Correspondence: A new edition of the Cuneiform Letters from the site of El-Amarna based on collations of all extant tablets**. Volume I. Leiden: Brill, 2015.

REDFORD, D. B. The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Setela. In: **IEJ** 36, p. 188-200, 1986.

_____. **Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

ROBKER, Jonathan M. **The Jehu Revolution: A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications**. Berlin: de Gruyter, 2012.

ROLLSTON, C.A. The Rise of Monotheism in Ancient Israel: Biblical Epigraphic Evidence. In: **Stone Campbell Journal** 6, p. 95–115, 2003.

_____. **Writing and literacy in the world of ancient Israel: Epigraphic evidence from the Iron Age**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista: Introdução sociológica, história e literatura**. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Título original: *The so-Called Deuteronomistic History: a sociological, historical and literary introduction*, 2005).

_____. A formação do Pentateuco: História de Pesquisa. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010, p. 85-107. (Título original: *Introduction à L'Ancien Testament*, 2004).

_____. The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter between YHWH and Israel, in: LEVI, T. E.; SCHNEIDER, T.; PROPP, W. H. C. (eds.). **Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture and Geoscience**. New York: Springer, 2015, p. 305-316.

_____. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. Tradução: Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016. (Título original: *L'invention de Dieu*, 2014).

_____. The Origin, Function and Disappearance of the Ark of the Covenant according to the Hebrew Bible. In: KOCH, I.; LIPSCHITS, O.; SERGI, O. (eds.). **From Nomadism to Monarchy? Revisiting the Early Iron Age Southern Levant**. The Institute of Archaeology, Tel Aviv University: Emery and Claire Yass Publication in Archaeology and University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2023, p. 279-290.

ROSS, Allen P. Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel. In: **Biblioteca Sacra** 142, p. 338-354, 1985.

SANDERS, Seth L. When the Personal Became Political: An Onomastic Perspective on the Rise of Yahwism. In: **Hebrew Bible and Ancient Israel** 4 (1), p. 78–105, 2015.

SAUER, James A. Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis. In: **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, No. 263, p. 1-26, 1986.

SAWYER, John F. A.; CLINES, David J. A. (eds.). **Midian, Moab and Edom: The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia**. England: Sheffield, 1983.

SCHART, A. Combining prophetic oracles in Mari letter and Jeremiah 36. In: **JANES** 23, p. 75-93, 1995.

SCHMID, Konrad. **História da literatura do Antigo Testamento: uma introdução**. tradução de Uwe Wegner. São Paulo: Edição Loyola, 2013. (Título original: *Literaturgeschichte des Alten Testaments – Eine Einführung*, 2008).

SCHMIDT, Nathaniel. The Numen of Penuel. In: **Journal of Biblical Literature**, Vol. 45, No. 3/4, p. 260-279, 1926.

SCHNEIDER, T. The First Documented Occurrence of the God Yahweh? (Book of the Dead Princeton "Roll 5"). In: **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, 7(2), 2007, p. 113-120.

SCHNIEDEWIND, W. M. **A Social History of Hebrew: Its Origins Through the Rabbinic Period**. New Haven: Yale University, 2013.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel vol. I: local e origens**. 4. ed. alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2012.

SCHWEMER, Daniel. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies: Part I. In: **JANER** 7/2, 2007, p. 121–168.

_____. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies: Part II. In: **JANER** 8/1, 2008, p. 1–44.

SERGI, Omer. The Galaad between Aram and Israel: Political Borders, Cultural Interaction and the Question of Jacob and Israelite Identity. In: SERGI, O.; OEMING, M.; DE HULSTER, Izaak J., **In Search for Aram and Israel: Politics, Culture and Identity**. Germany: Mohr Siebeck, 2016, p. 33-354.

_____. The Formation of the Israelite Monarchies in Archaeology, History and Historiography. In: KOCH, I.; LIPSCHITS, O.; SERGI, O. (eds.). **From Nomadism to Monarchy? Revisiting the Early Iron Age Southern Levant**. The Institute of Archaeology, Tel Aviv University: Emery and Claire Yass Publication in Archaeology and University Park. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2023, p. 159-200.

SEYMOUR-SMITH, C. **Macmillan Dictionary of Anthropology**. London: Macmillan, 1986.

SHINAN, Avigdor; ZAKOVITCH, Yair. **From Gods to God: How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myth & Legends**. Philadelphia: University of Nebraska Press/The Jewish Publication Society, 2012.

SMITH, Mark S. **The Ugaritic Baal Cycle 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2**. Leiden: Brill, 1994.

_____. **The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. New York: Oxford University Press, 2001a.

_____. **Untold stories: The Bible and Ugaritic studies in the twentieth century**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2001b.

_____. **The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

_____. **O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

_____. The Problem of the God and His Manifestations: The Case of the Baals at Ugarit, with Implications for Yahweh of Various Locales. In: SCHAT, A.; KRISPENZ, J. (eds.). **Die Stadt im Zwölfprophetenbuch**. BZAW 428. Berlin: de Gruyter, 2012, p. 205–250.

_____. **Poetic Heroes: Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

_____. Monotheism and the redefinition of Ancient Israel. In: NIDITCH, Susan (ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel**. Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016a, p. 278-296.

_____. **Where the Gods Are: Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World**. New Haven, CT: Yale University Press, 2016b.

_____. YHWH's Original Character: Questions about an Unknown God. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus, (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017, p. 23-43.

_____. **História primitiva de Deus: Yahweh e Outras Divindades no Antigo Israel**. Trad. Júlio Eduardo Ribeiro Reis Simões, Paulo Ferreira Valério (Título original: *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2002). Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SMITH, Mark S.; PITARD, Wayne T. **The Ugaritic Baal Cycle, Vol. II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4**. Leiden/Boston: Brill, 2009.

SPARKS, K. L. **Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.

SPIECKERMANN, Herman. God and His People: The Concept of Kingship and Cult in the Ancient Near East. In: KRATZ, R. G.; SPICKERMANN, H. (eds.), **One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives**. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2010, p. 341-356.

SPRONK, K. The incantations. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 270-286.

STAGER, L. E. Merneptah, Israel and Sea People: New light on an Old Relief. In: **Eretz-Israel: Archaeologica, Historical and Geographical Studies**, vol. 18, p. 56-64, 1985.

STAHL, Michael J. The Historical Origins of the Biblical God Yahweh. In: **Religion Compass** 14/11, p. 1-14, 2020.

_____. **The “God of Israel” in history and tradition**. Leiden, Boston: Brill, 2021a.

_____. God’s best “Frenemy”: A new Perspective on YHWH and Baal in Ancient Israel and Judah. In: **Semitica** 63, p. 45-94, 2021b.

STEEN, Eveline J. van der. Aspects of Nomadism and Settlement in the Central Jordan Valley. **PEQ** 127, p. 141-58, 1995.

_____. The Central East Jordan Valley in the Late Bronze and Early Iron Ages. **BASOR** 302, p. 51-74, 1996.

_____. **Tribes and Territories in Transition: The Central East Jordan Valley and Surrounding Regions in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Study of Sources**. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen, 2002.

_____. **Tribes and People in Transition – The Central East Jordan Valley in the Late Bronze Age and Early Iron Ages: A Study of the Sources**. Leuven: Peeters, 2004.

STERN, Ephraim. From Many Gods to the One God: The Archaeological Evidence. In: KRATZ, Reinhard G.; SPICKERMANN, Herman (eds.). **One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives**. Berlin: De Gruyter, 2010, p. 395-403.

SYUKUR, A. **Tradição de Jacó na Formação de Israel Norte a Partir da Análise Exegética de Gênesis 32,23-33**. 2019. 160 f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

SYUKUR, A.; KAEFER, J. A. As Cartas de Amarna 249-250 e o Conflito entre as Cidades-Estado em Canaã. In: **Revista Caminhando** v. 23, n. 1, p. 85-98, 2018.

THOMPSON, T. L. **The Historicity of the Patriarchal Narratives: The quest for the historical Abraham**. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1974.

_____. **Early history of the Israelite People: From the written and archaeological sources**. Leiden: E.J. Brill, 1992.

TOSELLI, C. **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) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2022.

TROPPER, J. The divine name Yahwa. In: VAN OORSCHOT, Jürgen; WITTE, Markus, (eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin/ Boston: de Gruyter, 2017, p. 1–21.

TYGAY, Jeffrey H. Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence. In: MILLER, P. D.; HANSOB, N. P.; MBRIDE, S. D. (orgs.). **Ancient Israelite Religion**. Augsburg Fortress, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 157-194.

VAN DER TOORN, K. **Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life**. Leiden: Brill, 1996.

_____. Yahweh. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. (eds.), **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**, 2nd rev. ed., Leiden, Netherlands: Brill, 1999, p. 910-919.

_____. **God in Context: Selected Essays on Society and Religion in the Early Middle East**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2018.

VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. (eds.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden, Boston, Köln: BRILL, 1999.

VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume I a IV. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VAN SETERS, J. **The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers**. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994.

VON RAD, G. **Old Testament Theology I**, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962.

WARBURTON, David A. Shasu. In: BAGNALL, R. S.; BRODERSON, K; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. R. **The Encyclopedia of Ancient History** (13-volume Set). Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 6202–6203.

WARD, Wilham A. Shasu. In: FREEDMAN, D. N.; et al. (eds.). **The Anchor Bible Dictionary, Vol. 5**. New York: Doubleday, 1992, p. 1165-1667.

WESTERMANN, Claus. **Genesis 12-36: A commentary**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.

_____. **O Livro de Gênesis: Um comentário exegetico-teológico**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013. (Título original: *Am Anfang-1.Mose (Genesis)*).

WHITT, William D. The Jacob Traditions in Hosea and their Relation to Genesis. In: **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, 103, n.1, p. 18-43, 2009.

WISEMAN, D. J. Ebla. In: DOUGLAS, J. D. (ed.). **New Bible Dictionary**. 2nd ver. ed. Leicester: Intervarsity Press, 1982.

WYATT, Nicolas. The story of Aqhat. In: WATSON, Wilfred G. E.; WYATT, Nicolas (eds.). **Handbook of Ugaritic studies**. Leiden: Brill, 1999, p. 234-258.

_____. **Religious texts from Ugarit**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

YASUR-LANDAU, A. **The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

YURCO, F. J. Merenptah's Canaanite Campaign. In: **Journal of the American Research Center in Egypt** 23, p. 189–215, 1986.

_____. 3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt. In: **Biblical Archaeology Review** 16 (5), p. 20-38, 1990.

_____. Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins. In: FRERICHS, E. S.; LESKO, L. H. (eds.). **Exodus: The Egyptian Evidence**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997, p. 27–55.