

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**JOÃO BATISTA RIBEIRO SANTOS**

**DOS CONFLITOS COM 'ĀRĀM AO DEUS DE**  
**ḤA-LA-AB:**

**A Formação do Campo Religioso e a Elaboração do**  
**Yhwh no Yiśrā'el Norte na Idade do Ferro II**

**São Bernardo do Campo**

**Novembro de 2018**

**JOÃO BATISTA RIBEIRO SANTOS**

**DOS CONFLITOS COM 'ĀRĀM AO DEUS DE  
ḤA-LA-AB:**

**A Formação do Campo Religioso e a Elaboração  
do Yhwh no Yiśrā'ēl Norte na Idade do Ferro II**

**Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Orientador)**

Tese para defesa do título de Doutorado apresentado 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.

São Bernardo do Campo

Novembro de 2018

## FICHA CATALOGRÁFICA

Sa59d Santos, João Batista Ribeiro

Dos conflitos com 'Ārām ao deus de Ḥa-la-ab: a formação do campo religioso e a elaboração do Yhwh no Yisrā'el Norte na Idade do Ferro II / João Batista Ribeiro Santos -- São Bernardo do Campo, 2018.

370 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -- Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Bibliografia.

Orientação de: José Ademar Kaefer.

1. Israel – Religião 2. Israel – História antiga 3. Memória cultural I. Título

CDD 296.09

A tese de doutorado sob o título “DOS CONFLITOS COM ’ĀRĀM AO DEUS DE ḤA-LA-AB: A FORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO E A ELABORAÇÃO DO YHWH NO YÍSRĀ’ĒL NORTE NA IDADE DO FERRO II”, elaborada por João Batista Ribeiro Santos, foi defendida e aprovada com louvor perante banca examinadora composta por Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP), Prof. Dr. Helmut Renders (Titular/UMESP), Prof. Dr. Vagner Carvalheiro Porto (Titular/USP) e Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha (Titular/UNESP).

---

Prof. Dr. José Ademar Kaefer  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Helmut Renders  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

**Programa:** Ciências da Religião

**Linha de Pesquisa:** Linguagens da Religião

**Área de Concentração:** Literatura e Religião no Mundo Bíblico

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Edesia e Antonio Batista, *in memoriam!*

Em profundo afeto, à minha filha Luísa Batista, desde sempre e agora aos 15 anos de idade, pela colaboração sempre constante; aqui, pelas buscas, informações, catalogação e diagramação da iconografia da pesquisa! Mas igualmente ao meu filho Lucas Antonio Batista e à minha filha Lygia Tereza, que deseja ser historiadora!

Em deferência, ao Revmo. Bispo José Carlos Peres e sua generosidade, por ter indicado o meu nome ao Colégio Episcopal da Igreja Metodista (ele o fez sem que me avisasse, sem nenhum porquê!), para participar do processo de seleção para a cadeira de Antigo Testamento na Faculdade de Teologia.

Agradeço ao orientador da tese, professor José Ademar Kaefer – por suas exigências quanto ao que diz respeito à estrutura da pesquisa, assim como por sugerir proposições aos estudos relativamente aos israelitas.

(Por síntese oportuna, a autonomia acadêmica sobre o projeto elaborado me possibilitou descobrir que nem os conflitos e coalisões com Aram (no século IX, até 845) nem o protagonismo militar de Damasco (840/830–800) definiram as identidades culturais israelitas – o que levou-me a pesquisar Aleppo, lugar matricial da divindade e da religião, assim como as regiões siro-eufratênicas, locais das culturas comunizadas.)

Gostaria de agradecer ao professor Paulo Roberto Garcia, que na Banca de Qualificação inquiriu-me acerca da abordagem da Bíblia hebraica como artefato, isso exigiu de mim um considerável esforço para elaborar um novo capítulo – o capítulo III –, e por sugerir informações quanto às regiões e geografia do Levante; na Banca de Defesa, dialogou acerca da minha compreensão de “indício”. Agradeço ao professor Vagner Carneiro Porto – na Banca de Qualificação chamou-me a atenção com questões acerca da sociedade, região, fronteira e *mimesis* que foram particularmente elucidativas, além de informar-me acerca das pesquisas sobre a arqueologia da paisagem.

Agradeço ao professor Edson de Faria Francisco, amigo e colega solícito! Agradeço aos professores Paulo Nogueira, pelas aulas e pelo incentivo, e Paulo Barrera, a quem devo, em boa parte, a minha percepção antropológica da religião desde o meu mestrado em 2001 – 2002.

Agradeço ao professor Martin Barcala – é muito bom contar, em meio à intensa rotina de trabalhos profissionais e responsabilidades familiares, mas também em meio aos

percalços causados pelos atrasos de salário por parte da universidade, com um amigo e colega de docência para sorrir, ouvir jazz, comprar livros, almoçar juntos uma vez por semana, e ainda ser motivado!

Agradeço aos professores Ivan Esperança Rocha e Helmut Renders.

Agradeço a Regiane da Silva Dias, secretária do PPGCdR, pelos diversos auxílios.

À Universidade Metodista de São Paulo, em registro pela concessão de uma bolsa institucional que guardou-me de pagar as mensalidades do curso, e assim realizá-lo.

Por fim, e acima, o meu indizível reconhecimento e gratidão a Yahweh – uma afecção que permeia toda esta pesquisa!

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo reconstruir, por meio das fontes inscritas e artefactuais, os acontecimentos que estão no plano de fundo da formação do campo religioso do Yisrā'el Norte. O complexo religioso e as funções da religião fazem parte dos processos de interações culturais no antigo Oriente-Próximo, que influem decisivamente nos modos de ser dos israelitas na primeira metade do século IX. A época formativa das identidades do Yisrā'el Norte (c. 1020–722/721) pode ser datada nesse século, especificamente no período da dinastia omrida ('Omri, 884–873), que inaugura no sul do Levante as grandes construções de cidades e palácios. Nessa região, os conflitos tornam-se mais graves quando Šulmānu-ašaridu ocupa, com suas guarnições, territórios siro-eufratênios. Internamente, Yēhū' opera um golpe de Estado (841), em seguida submete-se ao rei assírio renunciando ao protagonismo israelita que, cerca de quatro anos depois com o retorno das guarnições assírias, será ocupado pelo aramita Ḥāzāh'el. O golpe é uma ação político-militar contra as interações culturais e as conexões materiais iniciadas pelo rei 'Omri; com a tomada de poder por Yēhū', venceu o projeto divinatório de submissão ao império e a Ša-imērišu. Regionalmente, Ḥāzāh'el em Ša-imērišu e Meša' em Mō'āb demonstraram que no programa deles constava a apropriação de cidades israelitas, porquanto as guerras contra o antigo aliado. As perdas do Yisrā'el Norte coincidiram com o seu isolamento político, mas os ganhos com as interações culturais do período omrida permaneceram e materializam com testemunhos históricos o campo religioso e a divindade. É nesse período que o deus Yhwh, conhecido no norte do Levante e na Anatólia desde o segundo milênio, passa por mutação entre os israelitas para naturalizar-se com as armas e as guerras do deus ḥalabino Haddu, fonte da hibridização com o deus Ba'al em Ú-ga-ri-it. Com essa corporificação iconográfica de Yhwh, o fator divino da fertilização de gênero masculino, que já havia anexado o fator da fertilização do solo, do gado e das mulheres, transformou-se num suporte traditivo. Passa a valer fortemente o patronato real inextricável do dom da proteção: Yhwh ganha uma montanha e passa a ser guerreiro, um outro de Haddu.

**Palavras-chave:** Antigo Israel, Aram, Aleppo, Yahweh, Religião antiga, Memória cultural.

## ABSTRACT

This research aims to reconstruct, through the inscribed and artifactual sources, the events that are in the background of the formation of the religious field of the Yiśrā'ēl North. The religious complex and functions of religion are part of the processes of cultural interactions in the ancient Near East that decisively influence the ways of being Israelites in the first half of the IX century. The formative epoch of the identities of the North Yiśrā'ēl (*c.* 1020–722/721) may be dated in this century, specifically in the period of the Omride dynasty ('Omri, 884–873), which inaugurates in the south of the Levant the great cities and palaces. In this region, the conflicts become more serious when Šulmānu-ašaridu occupies, with its garrisons, territories siro-euphrates. Internally, Yēhû' operates a coup d'État (841), then submits to the Assyrian king renouncing the Israeli leadership which, some four years later with the return of the Assyrian garrisons, will be occupied by the aramita Ḥāzāh'ēl. The coup is a political-military action against the cultural interactions and material connections initiated by the king 'Omri; with the taking of power by Yēhû', won the divinatory project of submission to the empire and Ša-imērišu. Regionally, Ḥāzāh'ēl in Ša-imērišu and Meša' in Mō'āb demonstrated that in their program was the appropriation of Israeli towns, because the wars against the former ally. The losses of the Yiśrā'ēl North coincided with its political isolation, but the gains from the cultural interactions of the Omride Period remained and materialized with historical testimonies the religious field and the divinity. It is in this period that the god Yhwh, known in the north of the Levant and in Anatolia since the second millennium, passes by mutation among the Israelites to naturalize with the weapons and wars of the god ḥalabine Haddu, source of the hybridization with the god Ba'al in Ú-ga-ri-it. With this iconographic embodiment of Yhwh, the divine factor of male fertilization, which had already annexed the factor of fertilization of soil, cattle, and women, has become a traditional support. The inextricable royal patronage of the gift of protection is now strongly valued: Yhwh gains one mountain and becomes a warrior, one of Haddu.

**Keywords:** Ancient Israel, Aram, Aleppo, Yahweh, Ancient religion, Cultural memory.

## RESUMEN

Esta investigación tiene por objetivo reconstruir, por medio de las fuentes inscritas y artefactuales, los acontecimientos que están en el fondo de la formación del campo religioso del Yiśrā'ēl Norte. El complejo religioso y las funciones de la religión forman parte de los procesos de interacción cultural en el antiguo Oriente Próximo, que influyen decisivamente en los modos de ser de los israelitas en la primera mitad del siglo IX. La época formativa de las identidades del Yiśrā'ēl Norte (c. 1020–722/721) puede ser fechada en ese siglo, específicamente en el período de la dinastía omrida ('Omrî, 884–873), que inaugura en el sur del Levante las grandes construcciones de ciudades y palacios. En esa región, los conflictos se vuelven más graves cuando Šulmānu-ašaridu ocupa, con sus guarniciones, territorios siro-eufratenios. Interiormente, Yēhû' opera un golpe de Estado (841), luego se somete al rey asirio renunciando al protagonismo israelí que, cerca de cuatro años después con el regreso de las guarniciones asirias, será ocupado por el aramita Hāzāh'ēl. El golpe es una acción político-militar contra las interacciones culturales y las conexiones materiales iniciadas por el rey 'Omrî; con la toma de poder por Yēhû', venció el proyecto divinadorio de sumisión al imperio y la Ša-imērīšu. Regionalmente, Hāzāh'ēl en Ša-imērīšu y Meša' en Mō'āb demostraron que en su programa constaba la apropiación de ciudades israelitas, porque las guerras contra el antiguo aliado. Las pérdidas del Yiśrā'ēl Norte coincidieron con su aislamiento político, pero las ganancias con las interacciones culturales del período omrida permanecieron y materializan con testimonios históricos el campo religioso y la divinidad. Es en ese período que el dios Yhwh, conocido en el norte del Levante y en Anatolia desde el segundo milenio, pasa por mutación entre los israelitas para naturalizarse con las armas y las guerras del dios halabino Haddu, fuente de la hibridación con el dios Ba'al en Ú-ga-ri-it. Con esta corporación iconográfica de Yhwh, el factor divino de la fertilización de género masculino, que ya había anexado el factor de la fertilización del suelo, del ganado y de las mujeres, se transformó en un soporte traditivo. Pasa a valer fuertemente el patronato real inextricable del don de la protección: Yhwh gana una montaña y pasa a ser guerrero, otro de Haddu.

**Palabras clave:** Antiguo Israel, Aram, Aleppo, Yahweh, Religión antigua, Memoria cultural.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO I	
O ANTIGO YISRĀ'ĒL E OS CONFLITOS REGIONAIS: O PREDOMÍNIO DE	
ŠA-IMĒRĪŠU.....	23
A. Introdução ao capítulo .....	24
1. Análise de memórias sociais: metodologia historiográfica .....	24
2. Teoria e metodologia .....	27
3. Objetivação.....	38
B. ABORDAGEM DOCUMENTÁRIA DOS EVENTOS HISTÓRICOS .....	40
1. Identidade de Estado aramita .....	45
2. Documento de Tēl Dān (Tall al-Qāḏī).....	51
3. A natureza do documento de Tēl Dān (Tall al-Qāḏī).....	60
a. Translação do <i>Fragmento A</i> .....	60
b. Translação do <i>Fragmento B</i> .....	63
c. Explicação da linguagem.....	63
4. Documento do rei Meša' de Mō'āb (Mū'aba).....	68
5. Documento do rei Šulmānu-aš a r i d u : “Obelisco Negro” .....	80
C. CONTEXTUALIZANDO AS FONTES: AŠŠŪR, ŠA-IMĒRĪŠU, MŌ'ĀB (MŪ'ABA),	
YISRĀ'ĒL NORTE E ŠŪR-ŠI-DU-NA .....	90
D. À guisa de consideração final.....	94
CAPÍTULO II	
TRANSLAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO COMO PROBLEMA POLÍTICO:	
EXEGESE TEXTUAL DE 2REIS 9–10 .....	95
A. Introdução ao capítulo .....	96
1. À guisa de método.....	96
2. Objetivação.....	98
B. REGISTRO EPIGRÁFICO E ANÁLISE DAS CAMADAS LITERÁRIAS .....	102
1. A epigrafia de 2Reis 9–10.....	104

2. Estrutura de 2Reis 9–10: as camadas redacionais.....	111
3. Análise das camadas literárias por método contextual.....	113
4. Abordagem crítica da edição deuteronomística de 2Reis 9.....	117
a. Primeira camada literária, identificada em 9.1-6: a vocação.....	117
b. Segunda camada literária, em 9.10b-28: a <i>mnēmē</i> do golpe de Estado.....	121
c. Terceira camada literária, em 9.30-35: a morte da <i>gābîrāh</i> , rainha-mãe....	131
5. A grande edição de 2Reis 10.1-28: o extermínio operado por Yēhû’.....	136
a. Compreensão histórico-teológica de conjunto.....	148
C. À guisa de consideração final.....	153

### CAPÍTULO III

#### HISTÓRIA E CONTEXTOS VIVENCIADOS POR CONEXÕES NO YÍSRĀ’ĒL

NORTE.....	156
A. Introdução ao capítulo.....	157
B. REPRESENTAÇÕES LEVANTINAS NAS TRANSFORMAÇÕES DO YÍSRĀ’ĒL	
NORTE.....	161
1. Elementos das culturas de mobilidade.....	168
a. Sobre o envolvimento profético na política.....	179
2. Contextos históricos nos conflitos ’Ārām <i>versus</i> Yísrā’ēl Norte.....	181
a. Marcas fronteiriças nos entornos do Yísrā’ēl Norte.....	183
b. Características e dimensões dos conflitos ’Ārām <i>versus</i> Yísrā’ēl Norte....	192
c. Emergência e poderio de Ša-imērīšu no sul do Levante pós-omrida: o novo centro político.....	197
d. Yísrā’ēl Norte governado por Yēhû’: o processo de vassalagem sob Hāzāh’ēl.....	205
3. Tēl Reḥōv: exemplo de poderio familiar contra o rei?.....	212
C. CONSOLIDAÇÃO DOCUMENTÁRIA OU O ESTABELECIMENTO DOS	
FATOS.....	223
1. Aspectos teológicos dos fatos: notas de registros epigráficos.....	232
D. À guisa de consideração final.....	237

## CAPÍTULO IV

### DA MATERIALIDADE DA CULTURA À FORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO

DO YISRĀ'ĒL NORTE .....	239
A. Introdução ao capítulo .....	240
B. A MOBILIDADE RELIGIOSA: YISRĀ'ĒL NORTE NO CONTEXTO DO ANTIGO ORIENTE-PRÓXIMO .....	243
1. Identidade dos agentes sociais: o <i>Eu</i> israelita e o <i>Outro</i> .....	243
2. A cultura como problema político no YISRĀ'Ēl Norte.....	251
3. Da purificação social ao presente para a divindade: política e translação .....	257
4. Cruzando os ambientes da religiosidade.....	263
a. As relações sociais em torno das divindades .....	266
b. No princípio eram os deuses dos pais .....	276
c. A consagração do espaço templar .....	279
5. O presentismo do complexo religioso .....	283
a. A consagração da presença objetificada: estética divina no Levante .....	294
C. A FORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO DO YISRĀ'ĒL NORTE .....	302
1. Ḥa-la-ab e a difusão da religião .....	302
2. As religiões e o Deus compósito: do Haddu de Ḥa-la-ab ao Yhwh do YISRĀ'Ēl Norte .....	313
D. À guisa de consideração final.....	325
CONCLUSÃO.....	327
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	333

## INTRODUÇÃO

e Kamāš me disse:

“Desça, lute contra Horonaim!”

Eu desci [...]

[e] Kamāš [restau]rou nos meus dias.

(*Documento monumental do rei Meša'*)

Os conflitos, produtos de uma multiplicidade de racionalidades,<sup>1</sup> permeiam os sentidos da vida no Levante do século IX, e sem eles não teriam lugar as articulações das culturas. Desses acontecimentos – inscritos ou objetificados muitas vezes como justificadores –, desencravamos a religião e a divindade. Os problemas de definição dos espaços sagrados e especificidade das fontes não são problemas limitados ao Mediterrâneo, em todo o Levante deparamo-nos com as demarcações de domínios religiosos – as questões de noção de território, a percepção do divino por tatilidade e as relações dos agentes dizem respeito fundamentalmente à dimensão social. Com efeito, a metodologia comparativa obtém com isto a sua justificativa; combinada a abordagem com as orientações e resultados obtidos pela arqueologia, etnologia, epigrafia e história, utilizaremos das condições apresentadas para definir o momento histórico na análise de um artefato e dos pontos de vista retóricos. A religião não é um valor absoluto, depende do espaço sagrado, que está associado a ações e afecções dos agentes (ícones, utensílios, fieis, ambiente, estado mental etc.) e à divindade, todos com valor simbólico. Ao alcançarem o estado de *mnēmē* tornam-se fonte da identidade coletiva. Enfatizamos: disso se faz a religião. Mais, como as nossas fontes demonstrarão, o estabelecimento da divindade e do lugar modifica a paisagem social como estratégia para a sacralização do controle político sobre a cidade ou região.

A Tese **Dos conflitos com 'Ārām ao deus de Ḥa-la-ab: a formação do campo religioso e a elaboração do Yhwh no Yiśrā'el Norte na Idade do Ferro II**, em cujo título abordaremos o tema **A formação traditiva da estrutura religiosa do Yiśrā'el Norte e a elaboração do patronato divino nos contextos que antecederam e fizeram parte dos**

---

<sup>2.</sup> Por uma definição de Arlette Farge (2015, p. 46) sobre a guerra.

**motivos que deram origem ao golpe de Estado perpetrado pelo militar Yēhû’**. Ela tem por finalidade remontar aos acontecimentos da agenda real, com o intuito de apreender os *movimentos vitais* que trazem consigo as memórias destinadas a estruturar uma religião na qual se reconheça uma divindade própria no exercício do patronato. Os acontecimentos serão situados nos contextos dos intensos conflitos políticos do século IX, durante a dinastia omrída, com relação à religião, e como programa do reinado de Yēhû’, com relação à elevação de Yhwh. As camadas literárias ou anais de Yēhû’ colocam a política apenas como plano de fundo, projetando a motivação da tomada de poder para a intriga envolvendo as divindades.

Objetivamente, limitar-nos-emos aos contextos da queda da dinastia de ‘Omrî, mas aprofundar-nos-emos nos acontecimentos entre os anos 853–840, a saber, da guerra de Ẕarḳar ao golpe de Estado no Yiśrā’ēl Norte. Os contextos são amplos pela natureza das relações – políticas reais e culturas autóctones – e pela intensidade dos conflitos envolvendo Yiśrā’ēl Norte, Ša-imērīšu, Mō’āb e Aššūr.

A hipótese norteadora da pesquisa é que **o campo religioso israelita foi formado diretamente pelas culturas das cidades siro-eufratênicas, com as quais manteve contatos, influências e trocas**. Qual é a matriz da cultura religiosa e qual divindade tem preeminência? Com relação à arquitetura, há indícios literários que ligam-na a Ša-imērīšu e a Ú-ga-ri-it. No entanto, as evidências materiais são razoavelmente suficientes para mantermos na nossa hipótese a influência direta de Ḥa-la-ab na formação do campo religioso do Yiśrā’ēl Norte.

As interações culturais, assim como as trocas materiais, são siro-eufratênicas, ou seja, a formação do campo é plurirreligioso e multicultural, não obstante as oposições do cacicado rural, do profetismo javista e de militares. Mas com base nas evidências que testemunham a elaboração identitária da divindade Yhwh com as características de poder, estética e lugar de entronização do deus Haddu, defendemos a tese de que a cultura religiosa predominante foi assimilada da cidade-Estado de Ḥa-la-ab. Essa influência já havia ocorrido na cidade-Estado de Ú-ga-ri-it, com a hibridização e mutação de Haddu, para Haddu-Ba’lu e finalmente Ba’l ou Ba’al, mas desconhecemos um estudo das interações de Ḥa-la-ab num processo de mutação com Yhwh na estrutura da religião do Yiśrā’ēl Norte.

A nossa finalidade em pesquisar a formação do campo religioso do Yiśrā'ēl Norte no período final da dinastia omrida, ou seja, na Idade do Ferro IIA, traz consigo a proposta de remontarmos aos contextos do início das últimas grandes guerras no Levante empreendidas pelo rei assírio Šulmānu-ašaridu. A pesquisa tem periodização arqueológica inicial, portanto, no ano de 853 com a guerra de Ẕarḳar e propõe seu final com a queda da dinastia omrida, no ano de 841. Nesse ano, temos os acontecimentos mais importantes para as referências ao campo religioso: o conflito envolvendo os reinos de 'Ārām e Yiśrā'ēl Norte no disputado território de Rāmōt Gilē'ād, no qual o rei Ḥāzāh'ēl derrota as guarnições israelitas e, segundo os anais do documento monumental de Tēl Dān, mata os reis Yəhōrām, filho e sucessor de 'Aḥ'āb na monarquia israelita, e o rei judaíta 'Āḥazəyāhū, e retoma o território. O conflito recebe também historiografia hebraica, mas, ao invés de Ḥāzāh'ēl, o herói é Yēhū' e o meio ambiente não mais se restringe a Rāmōt Gilē'ād: além de inexistir guerra mas extermínios, eles têm lugar no vale de Yizrə'e'l e na cidade da Sāmīrīna.

Dessa geografia social, abordaremos a conjuntura em que ocorrem as disputas internacionais por territórios e os conflitos internos, para remontarmos aos acontecimentos nos contextos da formação do campo religioso e da elaboração identitária da divindade Yhwh. Em Ša-imērīšu, um golpe de Estado que tem por projeto o impedimento de uma dinastia por parte do chefe militar; no Yiśrā'ēl Norte, um golpe de Estado que tem como plano de fundo a transformação religiosa com a imposição do patronato de Yhwh – um maioral –, também por um chefe militar. Os conflitos saltam a periodização, mas sabemos que seus desdobramentos alcançaram algumas sucessões reais em 'Ārām, Aššūr e Yiśrā'ēl Norte, com rápidas perdas para esse reino entre os anos 841–830 (Idade do Ferro IIA) e determinando as mudanças mapográficas do sul do Levante até a Idade do Ferro IIB–C (730/700).

A conjunção *teoria e método* a ser empregada constará na introdução a cada capítulo – invariavelmente o método comparativo e a historiografia –, seja como componente mesmo da pesquisa, seja como informação metodológica *a priori*. Nenhuma fonte das que pesquisaremos constitui-se como linguagem artefactual isolada do panorama do antigo Oriente-Próximo; por outro lado, todas apresentam características culturais peculiares ao seu ambiente. Dos movimentos de tradições campesinas israelitas, empenhados por tratos de sucessão palacial, destacam-se as imagens do Yēhū'. Em todo caso, novas perspectivas políticas sobressaem de um plano de fundo marcadamente religioso.

\* \* \*

No Capítulo I, com a “Abordagem documentária dos eventos históricos” pesquisaremos três documentos monumentais que materializam os ambientes e as relações conflituosas envolvendo o império neoassírio, os aramitas, moabitas e israelitas. As variações topográficas estão no contexto das fortificações de proteção territorial, motivo que leva aos conflitos dos reinos em incursões visando à expansão. Inicialmente, procuraremos apreender dos aramitas a identidade estatal, mas escavaremos antes a identidade social na documentação de Tiglat-pileser I (c. 1114–1076), onde a terminologia usada tanto para o indivíduo quanto para o grupo socioétnico é *aḥ-la-mi-i* ou *aḥlamû* e o território ou a terra é *ar-ma-ia*. MEŠ ou *aram*. Os assentamentos mais antigos são registrados na Idade do Bronze Tardio: em fontes de Amenhotep III (c. 1391–1353), a terra está localizada no centro-norte da Sūriyā e em fontes assírias, localiza-se nas margens do rio Eufrates. Assim como as cidades-Estado do norte do Levante, a cultura aramita contém muitos elementos mesopotâmios.

Das três fontes, o documento de Tēl Dān, uma obra escrital e de artesanaria, consiste em seis estratos, sendo que o mais antigo corresponde à fase em que o sítio pertencia ao reino aramita de 'Abel Bēt Mā'akāh (Tell Abil el Qameḥ) e o mais recente corresponde ao período de disputas por cerca de quarenta anos, a conquista do sítio pelo rei israelita 'Omrî e sua reconquista por Ḥāzāh'ēl. Realizaremos um estudo dos contextos com os postulados acerca da inscrição e seus usos, das circunstâncias da escavação e das inscrições paralelas que dizem respeito ao mesmo acontecimento narrado. A translação e transliteração dos fragmentos, numa apresentação bilíngue, possibilita a verificação das escolhas linguísticas, que é explanado desde a forma da escrituração até às suas referências de controle territorial.

O documento do rei Meša' é a mais importante fonte da mobilidade israelita na Transjordânia e também é, pelo sentido teológico da interpretação dos acontecimentos, a inscrição que mais fortemente se aproxima da historiografia bíblica. Na abordagem ficará destacado o quadro político das relações envolvendo os povos do vale do Jordão com populações do entorno, porque após as retomadas de terras os moabitas expandem-se para a região do mar Morto, na assim chamada terra de Kna'n (hurrita e acádio: Kinahḥu, Ki-na-aḥ-

hi, Ki-na-aḥ-na, Ki-na-aḥ-ni; noroeste semita e fenício: Kna‘n; heb.: Kəna‘an).<sup>2</sup> Da importante conexão de expansões geográficas, o documento colocará em sua devida realidade a extensão do antigo Yisrā’ēl ao informar que a cidade de Gād era moabita e no processo de translação religiosa envolvia a parafernália cültica, evento constatado pelo processional de transferência de objetos do culto a Yhwh para o templo de Kamāš (heb.: Kəmōš).

A contextualização das fontes terá a finalidade de elucidar os contextos dos conflitos envolvendo Aššūr, Ša-imērišu, Mō’āb, Yisrā’ēl e Šūr–Ši-du-na; as análises reconstrutivas seguirão os testemunhos artefactuais. Buscas complexas, pois se a conjuntura política apresentou pouca variação, o trabalho escribal obedeceu o ponto de vista ideológico. Isso explica, pelo menos em parte, o motivo das várias fontes simultâneas dos avanços assírios no Levante e o motivo pelo qual pesquisamos três registros diferentes do encontro de Yēhû’ com Šulmānu-aš a r i d u .

No Capítulo II, continuando a pesquisa das fontes, o mesmo terá por artefato as camadas literárias de 2Reis 9–10,<sup>3</sup> com redação na Bíblia hebraica. Esse artefato requereu maior minúcia porque sua redação é consideravelmente maior e contém três camadas literárias, cada uma com redação própria, além de um complemento anexado à redação final. Diferente, portanto, do documento monumental de Tēl Dān – um artefato encontrado em três fragmentos resultantes de reutilizações, não porque possui inscrições de épocas e escribas diferentes.

Exercitaremos a pesquisa exegética textual com procedimentos epigráficos, com transliteração e tradução do documento, que é composição da historiografia da implantação do javismo como fato social. A estrutura do documento obedecerá as camadas redacionais, intitulado cada divisão conforme o evento importante narrado. A metodologia textual possibilitará situar o texto no plano histórico e arqueológico, pois o fato de as novas informações terem sido inscritas com novas interpretações leva-nos às buscas pela historicidade, mesmo que a reconstrução do “fato puro” seja impossível. Outro motivo da contextualização histórica diz respeito à descoberta de que nas camadas literárias foram

---

<sup>B</sup>Para questões filológicas acerca da origem do termo “Kna‘n”, “Canaan”, sugerimos a pesquisa de Michael C. Astour (1965).

<sup>C</sup>A obra adotada para esta referência, mas também para todas as citações bíblicas deste ensaio é a *Bíblia Hebraica Stuttgartsia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997). Além disso, a tradução e a transliteração das citações bíblicas, assim como a tradução de todas as citações de obras em outro vernáculo, são do próprio autor.

inseridas antigas memórias do período omrida em meio a lendas proféticas e criações retóricas da época Persa Aquemênida, como o assassinato do campesino Nābôt, peça forense anexada para condenar a *Bêt 'Omri*.

A exegese contará com quatro divisões: “o militar Yēhû’ é ungido rei de Yiśrā’ēl” (9.1-6), “início do golpe de Estado, Yizr‘e’l como cenário: os reis Yəhōrām de Yiśrā’ēl e ’Āḥazəyāhû de Yəhūdāh são assassinados” (9.10b-28), “acesso ao palácio da *gəbîrāh*, rainha-mãe: ’Īzebel é assassinada” (9.30-35), e “Šōmərôn como cenário: extermínio dos descendentes de ’Aḥ’āb e de adoradores do Ba’al” (10.1-28). Sempre que tivermos um documento auxiliar ou comparativo apresentaremos na perspectiva da narrativa, faremos isso com o *Ciclo canônico de Ba’al*, com fontes mesopotâmias e da arqueologia histórica do Levante. Desta forma, poderemos apreender os sentidos retóricos do documento e obter conhecimento tanto da geografia do golpe de Estado perpetrado por Yēhû’ quanto da política dos profetas. Enquanto esse tipo de política toma para si a responsabilidade por transformar as interações culturais em problema político, o editor realiza a tarefa de abonar o golpe como reforma religiosa.

O Capítulo III será o ponto de análises dos quatro documentos monumentais, pesquisados nos dois capítulos anteriores, e abordagens indicativas dos ambientes produtores da religiosidade como *dom* coletivo. Lançaremos luz sobre o mapa histórico das sociedades, portanto os conteúdos fornecerão as sociabilidades para a contextualização das fontes. Com “História e contextos vivenciados por conexões no Yiśrā’ēl Norte” temos por objetivo levantar dados e explicar as representações levantinas que fizeram parte da cristalização das identidades israelitas; essas representações estão na origem dos conflitos porque a mobilidade das culturas revela-se como geradora da mobilidade das marcas fronteiriças. Será nesta seção que apresentaremos o Tēl Reḥōv, o mais perfeito mural da vitalidade econômica israelita no século IX, um dos primeiros sítios queimados por Ḥāzāh’ēl. Em seguida, na consolidação documentária aclararemos os fatos, como eles se estabelecem, levando em conta que em muitos aspectos as inscrições dos mesmos são de caráter teológico.

Na seção destinada às representações, pesquisaremos a forte presença política e cultural mesopotâmia no Levante principalmente desde a Idade do Bronze Médio, com alguma irregularidade periódica. Naquela concepção do poder estavam os meios de controle das culturas; ao processá-los, cada palácio o fazia com diferentes ideologias. Apesar dos

intensos contatos, cada reino levantino tinha autonomia e poderia afixar sua tradição ou memória fundante. Notamos nas fontes que, para os pequenos reinos, são as fundações que motivam as mobilizações para sobrepujar o reino vizinho; com relação ao Yisrā'ēl Norte, as novas sociabilidades e a internacionalização palacial do período da dinastia omrida foram responsabilizadas, na camada mais antiga do documento da Bíblia hebraica, pelos conflitos internos. Ou seja, as representações de diversas culturas, num território de populações – grupos sociais autóctones por vezes raptados e escravizados pelos impérios – ainda em construção étnica, foram o alvo da elite rural que intentava nacionalizar o seu modelo de vida religiosa dedicada a Yhwh.

Essas ações opõem-se à própria natureza biológica, posto que a cultura não lhe é estranha. Por isso, abordaremos formas elementares das culturas de mobilidade. Dessa cultura, o sistema religioso é antropomórfico; as obras de arte extrapolam o motivo ilustrativo do espaço templar ou lugar sagrado, elas influenciam o ideário político. Nesse caso, fica fortalecida a intersecção entre estruturas sociais e interações culturais, nas quais destacamos os artefatos utilizados e trocados, as divindades e os rituais religiosos. Por que isso acontece? Porque desde o seu registro na estela do faraó Merenptah (Mr(y)-n-ptḥ, *c.* 1207) o antigo Yisrā'ēl é apresentado como uma grandeza social, onde pressupõe a presença de muitas etnias e culturas. Aqui temos motivos para abordar “sobre o envolvimento profético na política” – política revestida de religiosidade.

A partir dos domínios da cultura, nossas buscas serão no sentido de remontar aos conflitos entre 'Ārām e Yisrā'ēl Norte. Serão buscados e analisados os seus contextos, os itinerários geográficos dos aramitas e sua vinculação com o desenvolvimento social de Ša-imērīšu, as características dos conflitos, as fronteiras nos entornos do Yisrā'ēl Norte, assim como o processo inicial da condição de israelita vassalo de 'Ārām-Dammešeq, reino unido por Ḥāzāh'ēl. Portanto, pesquisaremos as evidências histórico-documentárias siro-hititas, para a anterioridade social de Ša-imērīšu; para a postulação das características dos conflitos, apreenderemos as suas dimensões inicialmente analisando as fontes assírias. Essas fontes também serão a chave para a pesquisa sobre as fronteiras, buscando compreender os ataques tanto do império neoassírio quanto dos aramitas sobre o território israelita; mas não apenas, posto que na mesma época Meša', rei de Mō'āb, entra em cena na Transjordânia apropriando-se de cidades israelitas ou, segundo o documento moabita, antes controladas por 'Omrī.

Essas perdas israelitas facilitarão o avanço de Ḥāzāh’ēl. Emblemático desse contexto é o Tēl Rehōv, sítio exemplar da economia do Yīsrā’ēl Norte desde a sua descoberta. O mais importante sítio israelita com atestação da cultura material da Idade do Bronze Tardio terá a sua importância econômica por nós pesquisada. Ligado a ele, dois testemunhos arqueológicos chamam-nos a atenção para a abordagem: a relação material com o militar Yēhû’, por meio do seu parente Niməšî, e a enorme produção local de mel. Por fim, na seção seguinte realizaremos, sob o subtítulo “Consolidação documentária ou o estabelecimento dos fatos”, o debate com as fontes comparativamente, sendo que a intencionalidade histórica das suas epígrafias passará por análise teológica em face do emprego de linguagens religiosas.

O tema e a solução da hipótese central serão apresentados e explanados, com afortunada materialidade, neste Capítulo IV. Na verdade, a comprovação prossegue, serve-se dos artefatos e da linha metodológica transdisciplinar que lhe antecede. Como desde sempre, nada será fortuito! “Da materialidade da cultura à formação do campo religioso do Yīsrā’ēl Norte” cobrirá um grande volume de fontes auxiliares – períodos, mapografia da circulação de ideias e objetos, interações culturais, eventos, relações sociais e fenômenos religiosos – que possibilitar-nos-ão em cada subtítulo do capítulo apresentar as necessárias evidências.

Na seção sobre a mobilidade religiosa do Yīsrā’ēl Norte no contexto do antigo Oriente-Próximo, em que o povo e os sítios israelitas serão os agentes, abordaremos a identidade social, entendendo a dificuldade de apreensão de uma única cultura. A estrutura de parentesco, ao contrário do que poderia evidenciar, quando tomada no conjunto da socioetnia fortalece a convivência, o estabelecimento de um reino multicultural. A identificação social e separação de seus agentes na cultura não denota proibição de trocas porque, como demonstraremos, o ciclo das reciprocidades eletivas entre a população em torno de um santuário e a divindade é tão vasto que acaba por incluir, no caso específico da religião, algumas funções de santuários vizinhos e até características de atividades estatais.

Ainda que haja conflitos internos e externos, os grupos étnicos aproximam-se por similaridades e – isto é muito espantoso! – diferenças articuladas. Dos elementos que compõem esse quadro dependeu a construção das identidades israelitas. Mas houve grupos separatistas internos que emergiram da cultura religiosa, então a cultura tornou-se um problema político. É disto que trataremos no ponto seguinte à questão da identidade. O conflito suscitado em torno da cultura ocorre quando as instituições política e religiosa, não

desagregadas entre si mas sempre com certa autonomia, são tornadas entidades opositoras pela interferência da profecia. Os profetas, então, são contrários à independência política de comunidades e cidades locais, ou seja, aquilo que proporciona àquelas populações propriedades religiosas.

Com a questão da purificação social, parte do programa de eliminação do Ba'al no Yisrá'el Norte, destacaremos o culto sacrificial como eliminação do Outro em oposição ao Eu de quem se quer representante da divindade. No entanto, demonstraremos que a purificação materializada por meio dos extermínios, como dádiva para Yhwh, é desprovida das funções cúlticas. Isso leva-nos para o estudo dos ambientes da religiosidade. Neles, os cruzamentos da cultura são acontecimentos de antigas tradições levantinas, onde são operadas as hibridizações, translações e mutações de divindades. Por isso, abordaremos as relações sociais em torno das divindades, isto é importante porque as divindades são singulares e raramente estão ligadas a duas cidades diferentes, não obstante o reino de uma divindade tutelar sobrepor-se às fronteiras geográficas. Expliquemos: caso houvesse fronteira para as divindades não teríamos a operação dos fenômenos religiosos nem as adaptações de práticas cúlticas fora do parentesco ou do ambiente doméstico. Essas postulações de pertença serão exemplificadas nas caracterizações dos “deuses dos pais”. Com relação à consagração do espaço templar, a nossa abordagem explanará um processo que tem início com as populações siro-eufratênias no IV milênio; aqui também pesquisaremos as matrizes templares.

Concluindo a pesquisa acerca da mobilidade religiosa, com a qual a pesquisa tem por intuito situar o Yisrá'el Norte no contexto do antigo Oriente-Próximo, abordaremos o presentismo do complexo religioso e a estética dessa presença, ou seja, ao mesmo tempo em que remontaremos ao lugar do artefato buscaremos compreender como o mesmo torna-se agente – numa circunstância e cena, decora o espaço sagrado; noutra estética, é a própria presença da divindade. A presença divina é objetificada, no lugar sagrado ela é o dispositivo pragmático de atenção que destaca-se no ambiente de alto teor simbólico: estatuária em marfim, utensílio de cerâmica, imagem em madeira, disco de rocha, bezerro de metal.

A seção final da nossa Tese, “A formação do campo religioso do Yisrá'el Norte” tirará proveito de todo o arcabouço artefactual e dos conteúdos para apresentar o campo religioso israelita e a divindade Yhwh. Nosso ponto de partida é a descoberta de que na composição fundante do campo estão os elementos das populações amurritas, hurritas e hititas do segundo

milênio, sendo que as conexões literárias com a Alta Mesopotâmia são do Bronze Antigo e as iconográficas, chegam em Kna'an no Bronze Tardio. Na medida em que as evidências demonstrem as transformações dos modos e objetos cúlticos, escavaremos os antigos lugares de culto em busca da divindade patrona; após, então, procederemos a uma historiografia dos sítios. No ponto intitulado “Ḥa-la-ab e a difusão religiosa”, as escavações terão o intuito de alcançar a religião do Yiśrā'el Norte, que a nosso ver será formada no século IX; no ponto “As religiões e o Deus compósito: do Haddu de Ḥa-la-ab ao Yhwh do Yiśrā'el Norte”, a mutação onomástica e o processo de objetificação que elaborou o Yhwh israelita serão remontados.

Dois fundamentos históricos dos acontecimentos que levam à formação do campo religioso, a não restrição das divindades às fronteiras e a preservação dos cultos em ambientes domésticos, serão retomados e um fundamento cultural, a mutação de divindades e de lugar vivencial, será pesquisado por cidade ou sítio e etapas no processo de mutação. Notaremos, inclusive, que as interações culturais geradas naqueles ambientes, ou seja, em torno da religião, contribuíram para a mudança do estado social das cidades e da estrutura administrativa do Yiśrā'el Norte. Essa estrutura administrativa nos reinados de 'Omrî e 'Aḥ'āb controla o movimento anticanaanita com tão grande eficiência que cada cidade pôde construir seu próprio santuário, adaptar formas de cultos, fabricar os utensílios e esculpir sua divindade. Mais tarde, a agenda palacial concilia os eventos religiosos comunitários. Finalmente, a pesquisa dos acontecimentos e seus contextos fornecerão os materiais necessários para reconhecermos o campo religioso e para traçarmos os caminhos e os instrumentos que transformaram Haddu em Yhwh.

## **CAPÍTULO I**

### **O ANTIGO YISRĀ'ĒL E OS CONFLITOS REGIONAIS: O PREDOMÍNIO DE ŠA-IMĒRĪŠU**

## A. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

### 1. Análise de memórias sociais: metodologia historiográfica

Os monumentos e anais raramente expõem a visão de mundo dos protagonistas de acontecimentos, ela é quase sempre presumida, sem a qual nada teríamos acerca da mentalidade do ser humano em uma determinada época. Por outras palavras, nos defrontamos com o pensamento que desgarrar-se dos objetos (inscrições e ícones imagéticos), mas que nem sempre faz parte do conteúdo da arqueologia da história e da reconstrução dos modos de ser. Portanto, a nossa pesquisa busca a possível perspectiva na afixação de História,<sup>4</sup> ou da memória material<sup>5</sup> e traditiva, no Yiśrā’ēl Norte<sup>6</sup> – remontar e explanar o acontecimento.<sup>7</sup> Está ausente dessa perspectiva a sacralização *por si* das linguagens, mas não excluiremos essa possibilidade *post eventum* num grupo social ou *a posteriori* da própria artesanaria da imaginação iconográfica. No plano de fundo está o saber como capacidade inspirada e o motivo do escriba, ou seja, sincronizar por meio da narração o leitor e o fato histórico, visando preencher os espaços narrativos com as minúncias identitárias coletivas.

---

À Para uma significância, ao mesmo tempo definição que norteará a nossa pesquisa: “História, com efeito, é a ciência da diferença. Não basta calibrar a oposição de um ‘*agora*’ contra um ‘*antigamente*’; é preciso identificar a substância passada do passado (aquilo que em inglês se diz ‘*pastness*’), sem prejuízo dos interesses e direitos do presente” (MENESES, 1992, p. 12). Para nós, isto é programático.

À “A memória, nesse sentido particular, é caracterizada inicialmente como afecção (*pathos*), o que a distingue precisamente da recordação” (RICCEUR, 2014, p. 35). E aqui ficará diferenciada de *souvenir*, para falarmos da memória em si mesma, pois “como construção social, é formação de imagem necessária para os processos de constituição e reforço da identidade individual, coletiva e nacional. Não se confunde com a História, que é forma intelectual de conhecimento, operação cognitiva. A memória, ao invés, é operação ideológica, processo psicossocial de representação de si próprio, que reorganiza simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, imagens e relações, pelas legitimações que produz” (MENESES, 1992, p. 22).

À Inexiste unanimidade quando se trata de transliterar palavras hebraicas, especialistas utilizam várias formas para transpor ao latim os fonemas e as grafias. Talvez a maior discordância ocorra no que diz respeito às vogais; em relação a isso, quando se referir à vogal longa invariável *gameš-hē*’ nossa transliteração não será *â*, e sim *āh*, esse procedimento será adotado também para qualquer outra vogal antes do *hē*’. Outra escolha é quanto ao *šəwā*’: quando composto ou como a assim chamada “vogal reduzida”, transliteraremos como *ã*, *ẽ* e *õ*, o mesmo tem validade quando envolver guturais; como *šəwā*’ simples audível, ou seja, em começo de sílaba ou palavra, será *ə*. Enfim, não faremos distinção em relação às consoantes que têm forma final.

À À guisa de elucidação: “O fato não é o acontecimento, ele próprio devolvido à vida de uma consciência testemunha, mas o conteúdo de um enunciado que visa a representa-lo” (RICCEUR, 2014, p. 190).

O trabalho transdisciplinar pontuado na literatura, história, etnologia e arqueologia fundamentará a escavação da política israelita na segunda metade do século IX.<sup>8</sup> Neste sentido, o golpe de Estado no Yisrā'el Norte (assírio: *māt sir-'i-la-a-a*;<sup>9</sup> lê-se em egípcio “grupo social”: *I.si.ri.ar*; ou “território”: *ysry-r/l*), no quadro das transformações sociais do Levante, será o nosso objeto. A explanação baseada nas respostas das fontes poderá elucidar o acontecimento mantido encoberto por matérias religiosas e envolvia ditos e versões contrastantes. Mas privilegiar o factual é uma tarefa retomada recentemente pelos historiadores. Referimo-nos à desvalorização dos documentos literários em favor dos monumentos (moedas, medalhas, relevos, vasilhas, ícones) a partir do final do século XVIII da nossa era, desconsiderada, portanto, uma das convicções do *fazer da história* pelos gregos.

Jacques Revel (2009) traz o tema ao debate e empenha-se por provar o apoio da segunda geração dos *Annales* em “desembaraçar-se do acontecimento” pela impossibilidade de qualquer conhecimento científico do “fato puro”, envolvendo o individual, o político e o cronológico. À parte o sociólogo durkheimiano François Simiand, foi Fernand Braudel com suas ênfases nas mentalidades que, na avaliação de Revel (2009, p. 76), “mais intensamente tematizou a recusa do acontecimento. Fez isso reivindicando a preeminência da longa duração, ou seja, de um tempo histórico subtraído aos acidentes”. Como saldo, defendeu-se a metodologia quantitativa e prescritiva na qual os *movimentos vitais*<sup>10</sup> de curto prazo, suas estruturas e realidade social são ignorados. Tentativas tantas de retomada houve desde Emmanuel Le Roy Ladurie em 1966 (*Les paysans de Languedoc*) e o projeto da chamada micro-história, no qual Le Roy Ladurie também participou com a sua obra de 1979 (*Le carnaval de Romans*).

O acontecimento é uma sucessão de fatos, na perspectiva diacrônica; a narrativa é sincrônica, evidenciando os fatos e a mudança na ordem do tempo. Ou seja: recolocar a ênfase no acontecimento é pensar o tempo social para além das durações mais pesadas e “considerar a experiência temporal dos atores (‘vívida ao ritmo de sua vida, breve como a nossa’ e por

---

<sup>f</sup> Todos os registros cronológicos nesta pesquisa referem-se a anos, séculos e períodos anteriores à nossa era, isto é, “Antes da Era Comum” (A.E.C.) ou “antes de Cristo” (a.C.), exceção feita quando houver referência específica, “depois da Era Comum” (d.E.C.) ou “Era Comum” (E.C.). Quando nos referirmos à Idade do Ferro Ferro IIA–B esta periodização arqueológica pode ser comparada com a adotada por Benjamin Sass (2016): IIA, IIA1, IIA2.

<sup>g</sup> Quando houver o registro, para grafias assírias da Idade do Ferro será consultado o dicionário editado por Simo Parpola (2007).

<sup>h</sup> Sempre que mencionarmos “movimentos vitais” teremos em mente o liame dos fatos, tanto como significação quanto como relação, na forma enunciada por Marc Bloch (2009, p. 134).

isso invalidada por Braudel, lembramos), é reabrir à análise uma dimensão que os historiadores geralmente abandonam porque eles trabalham sobre processos que são vencidos, a incerteza com a qual todo ator social se vê confrontado” (2009, p. 94-95). Portanto, caracteriza-se pela pesquisa dos contextos mirando o descobrimento das formas e dos motivos da ação que desencadeiam o fato histórico.

De fato, “a escrita da história responde à necessidade de explicar as mudanças sociais e de estabelecer bases para um novo significado, uma nova autoridade e legitimação daquelas formas tradicionais que deixaram de ser funcionais em situação de mudança social” (SETERS, 2008, p. 22). Isso pode ser aplicado às práticas cúlticas e suas representações, abandonadas como experiências sociais na medida em que as estruturas e as funções do Estado substituem as reciprocidades familiares. A impossibilidade de impedir o esquecimento de fatos de importância individual e a translação de cultura autóctone devem-se à força da legitimação jurídica, quando, por exemplo, transforma a narração biográfica (ficcional ou não) dos feitos de um rei em parte central da história do povo e, em seguida, em tradição<sup>11</sup> e regra. Esta última afixação coletiva não prevaleceu em face à desqualificação pública a que os reis israelitas sofreram por parte dos últimos historiógrafos e editores da assim chamada *História Deuteronomística*.<sup>12</sup>

Por outro lado, a supervalorização dos procedimentos escritos sugere esquecimento dos usos de fórmulas extraídas de anais e crônicas fenícias e mesopotâmias, além de listas locais independentes, na estruturação básica das composições documentárias israelitas. Acrescente-se à falta de verificação arquivística o fato de acontecimentos políticos fundantes serem frequentemente atribuídos pelos redatores deuteronomísticos a consequências religiosas, como a edição hebraica do golpe de Estado perpetrado pelo militar israelita Yēhū.<sup>13</sup> Justifica-se, portanto, a necessidade de uma metodologia socialmente norteadora da pesquisa.

---

D. A tradição fortalece a crença, atribui significâncias e noção de identidade, legitima ou controla os modos de ser, comunica conhecimento e poder. Sobre isto, sugerimos SETERS, 2008, p. 21.

E. Sobre a assim chamada *Historiografia Deuteronomística*, Christoph Uehlinger (2015, p. 6) chama de “an important historiographical strand in the Hebrew Bible (which is too narrowly and imprecisely designated ‘deuteronomistic’)” [“uma importante vertente historiográfica na Bíblia hebraica (que é demasiado restritamente e imprecisamente designada como ‘deuteronomística’)”]. Na falta de melhor designação expressa, inclusive por Uehlinger, manteremos a identificação consagrada.

F. O acontecimento tem sido caracterizado como “golpe de Estado” (“Jehu’s coup”, “coup d’état”) por muitos pesquisadores e pesquisadoras (cf., dentre outros, BIRAN; NAVEH, 1993; 1995; HAFÞÓRSSON, 2006;

## 2. Teoria e metodologia

A evidência historiográfica é variada e multiforme, assim como a explanação historiográfica ou exegética pode ser realizada por muitos métodos explanatórios. Examinaremos a literatura hebraica e três monumentos, as atividades políticas e religiosas contingentes e exibidas nessas fontes; nos conteúdos delas, buscaremos remontar aos acontecimentos preservados como *mnēmēs* (memórias) em inscrições e relevos. Mark Day e Gregory Radick (2011, p. 88) esclarecem que “uma compreensão epistemológica externa da evidência não é formulada em termos de crenças e suas relações, mas em termos do mundo dos efeitos e causas sobre as quais essas crenças são formadas”. Teoricamente elucidativo, Marcelo Rede (2012, p. 147) entende que “conviria insistir sobre o fato de não haver uma relação de causa e efeito unívoca que situe as relações sociais na origem de um processo concebido abstratamente”. Salientemos que sobretudo no antigo Oriente-Próximo as proposições das causas e dos efeitos são historicamente materializadas nos objetos. No entanto, as evidências são mais ou menos prováveis por hipóteses mais ou menos prováveis, excluindo a dedução como guia para inferência.

No centro da abordagem teórica a dedução não consta para evitar alguma explanação dicotômica das fontes (aceitar ou rejeitar); por isso, na argumentação proporemos explicações para as evidências materiais. Como as camadas literárias de 2Reis 9–10<sup>14</sup> e os demais documentos monumentais – relevos pictográficos – demonstrarão, as encenações e inscrições dos acontecimentos são ocasionais, nos quais a indeterminação dos fatos históricos possibilita diferentes tipos de novas interpretações. O estado das fontes indica que os acontecimentos são do tipo de evento macro-histórico, sendo a literatura hebraica uma composição de longa duração. De cada fato, resta a indefinição, pelas distintas representações e linguagens.

---

LEMAIRE, 2007; NA'AMAN, 2007); isto considerado, a tomada do poder não ocorreu por meio de sucessão, mas de ações militares violentas por parte de membros subordinados da *bēi/bīt* historicamente estabelecida.

Quando citados, os textos da Bíblia hebraica terão como referência ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

A explicação historiográfica de eventos particulares às vezes foi categorizada como explicação narrativa. Tais explicações são ditas para definir eventos em um contexto e colocá-los dentro de uma série de eventos que podem ser vistos como tendo um fio de conexão. É o fio de conexão que fornece a iluminação explicativa: é por causa da relevância das conexões que se vê o evento explicado como o resultado plausível (ou mesmo inevitável) do que foi antes. O evento teve sentido e, portanto, não é surpreendente, quando essa conta narrativa é fornecida (MACDONALD; MACDONALD, 2007, p. 136).<sup>15</sup>

O acontecimento central é o modo como ocorre a sucessão do trono no Yīsrā'ēl Norte, ele tem conexões no Levante e na Mesopotâmia, reconhecido na Aššūr (KUR<sup>d</sup> *a-šur*, Assíria “Alta Mesopotâmia”), Ša-imērišu e indiciariamente em Mō'āb (assírio: Mū'aba). A natureza cultural das ações nessas sociedades revela a experiência do âmbito das políticas de Estado específica,<sup>16</sup> objetivada por meio das fontes. Essa cultura material é interpretada como produto social;<sup>17</sup> não obstante, é fato social gerado no centro dos processos civilizatórios e das construções identitárias.

Como teoria metodológica, praticaremos a abordagem comparativa de fontes documentárias – sem tentar reconstruir o “ser *br*” (yrb[]), o ser humano do antigo Yīsrā'ēl<sup>18</sup> – e a análise historiográfica o mais contextual a que essas mesmas fontes nos possibilitarem. A comparação não reduzirá a pesquisa a mostras de diferenças entre os objetos analisados, procedimento impeditivo da compreensão da sociedade.<sup>19</sup> As narrações da Bíblia hebraica serão submetidas ao critério da equivalência literária ou oposição para o estabelecimento de debate na reconstrução dos fatos, relativamente pertinente aos objetivos e hipóteses. Sendo assim, as fontes de análise serão de natureza qualitativamente diversa – às vezes se

---

“Historiographic explanation of particular events has sometimes been categorized as narrative explanation. Such explanations are said to set events in a context and to place them within a series of events which can be seen to have a connecting thread. It is the connecting thread that supplies the explanatory illumination: it is because of the relevance of the connections that one sees the explained event as being the plausible (or even inevitable) outcome of what has gone before. The event has been made sense of, and so rendered unsurprising, when such a narrative account is provided” (MACDONALD; MACDONALD, 2011, p. 136).

Como produtos sociais, a literatura e os monumentos prestam serviço institucional; sobre a legitimação do poder, cf. VILLARD, 2014b.

Algumas pesquisas têm seguido uma abordagem em perspectiva metodológica sobre a inscrição literária e relevos pictóricos como cultura material (MENÉSES, 1992; REDE, 2012; SANTOS, 2018a; 2018b; 2018c).

Ao “antigo Yīsrā'ēl” referimo-nos ao conjunto das populações do norte e do sul, seja no “período tribal”, seja no “período monárquico” sem, necessariamente subentender um “reino unido”. Ao assim chamado período “pós-exílico” designamos como “Persa Aquemênida”, “judaísmo antigo” ou “Segundo Templo”, sempre de acordo com a abordagem e fontes pesquisadas.

“Sociedade” refere-se a um grupo de pessoas que vivem juntas de alguma forma organizada, embora algumas delas possam ser oriundas de culturas diferentes; com relação às instituições sociais, elas são específicas ou agrupamentos que organizam a sociedade, não apenas no nível macro, mas também no nível das práticas e decisões cotidianas, sendo que o parentesco é um aspecto da estrutura social (LEMOS, 2016, p. 381).

contradizem ou não se sobrepõem. É válida a premissa de que o principal dever do historiador é a crítica do documento,<sup>20</sup> não a sua afirmação pura e simplesmente, e estabelecer os fatos.<sup>21</sup> Mas o documento está morto; quando analisado, estará em processo.

Em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira. Essa nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar esses objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Esse gesto consiste em “isolar” um corpo, como se faz em física, e em “desfigurar” as coisas para constituí-las como peças que preenchem lacunas de um conjunto proposto *a priori* (CERTEAU, 2011, p. 69).

O problema que persiste desde os historiadores gregos e latinos consiste em que “a raridade das fontes literárias primárias é uma maldição para a história antiga por completo” (FINLEY, 2001a, p. 46), não obstante as evidências arqueológicas dominarem as discussões acadêmicas. O nosso trabalho mostrará a relação entre o *lugar* de pertinência, onde ocorrem os fatos históricos, e as unidades de *sentido*, os fatos. Como premissa, escavaremos a história como uma operação, para usar a expressão de Michel de Certeau (2011, p. 46), buscando compreender a relação entre o lugar social, Yisrā’el Norte, a literatura hebraica e os demais artefatos (aramita, moabita e assírio) transmissores dos acontecimentos; ou seja, a história como parte da realidade e esta “enquanto atividade humana”. Implica a relação dessas representações e linguagens à maneira de artefato (passado, produto, fato!), sobre os quais historicizaremos, com a sociedade como plano de fundo. Das relações (históricas, interpretativas, mentais) partem as nossas análises.

O questionamento do passado nesta pesquisa é a que existe na consciência social histórica, perspectivamente a metodologia permite ultrapassarmos as *mnēmēs* coletivas mesmo considerando-as indispensáveis. Uma premissa de Ferdinand de Saussure (LE GOFF, 2012, p. 206; SANTOS, 2018c) é que “o hebreu nem sequer conhece o que existe entre passado, presente e futuro”, considerando que o pensamento do ser humano da Antiguidade é

---

Eis o ponto-chave para a operação historiográfica, segundo Jacques Le Goff (2012, p. 519). François Hartog afirma que Michel de Certeau lhe “ensinou a questionar a evidência ou as evidências da história” (2013, p. 253; cf. CERTEAU, 2011).

“Estabelecer os fatos” é o principal dever do historiador, segundo Moses I. Finley (2001c, p. 99).

atemporal e apreende o mundo em sua totalidade, pois o real é sempre desdobrado.<sup>22</sup> Essa realidade mental parece ganhar forma com os escritores israelitas e deve ser lembrada nas citações e avaliações de textos bíblicos, mas parece não determinar a escrituração na Idade do Ferro IIA1 (c. 900/880–840),<sup>23</sup> no qual se tem proposto os começos da escrituração israelita e período de maior orientação lógica.<sup>24</sup> De certo modo, o passado é na verdade o mecanismo textual que precede a inscrição ou relevo comemorativo em retrospectão,<sup>25</sup> mas interpretativo dos acontecimentos.

Fundamentalmente, coexistem cronologias mentais e historicamente mensuráveis, numa característica agregação de passado e presente, observada por François Châtelet (1962, p. 12) como pertencente à esfera do *mesmo* e da alteridade social. Podemos assinalar que o caráter histórico apresenta-se nos contextos na medida em que é avaliada a sua proximidade com o *lugar vivencial*.<sup>26</sup> Aliás, esta ênfase geográfica é vinculada ao objeto com o intuito de conferir-lhe sentido para a distinção científica da análise. A saber, mesmo que os mapas mentais sejam considerados subjetivos e elaborados a partir da percepção do espaço, com imagens elaboradas apenas pela concepção desse espaçamento mental no qual a distância mapográfica não sofre variação (LENCIONI, 2009, p. 152), as referências de local e lugar apontam-nos para algum fenômeno existencial com representações e imaginário, apesar de desterritorializações regulares.

Como parte da representação das relações que um *corpus* social mantém com as suas *linguagens*, “o lugar transcende sua realidade objetiva e é interpretado como um conjunto de significados. Nesse sentido, os monumentos, as obras de arte, assim como cidades são lugares porque são um conjunto de significados” (LENCIONI, 2009, p. 154). E são representações. Todavia, as representações mantêm relações cumulativas, ideológicas e estéticas, o que conduz à seguinte proposição: “qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem” (LE GOFF, 2012, p. 522). Em

---

<sup>22</sup> Ao final, há aqui um primado metodológico de Claude Levi-Strauss (2013) adotado por inúmeros historiadores e antropólogos (LE GOFF, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2013b; 2015; SANTOS, 2018c).

Aqui seguimos a cronologia de Benjamin Sass (2016), diferente do arqueólogo Ilan Sharon (2014, p. 62).

Sobre isto, SCHNIEDEWIND, 2011; SCHMID, 2013. Sobre a datação, SASS, 2016, p. 199.

Uma chave interpretativa da apresentação “retrospectiva” e em “retroprojeção” é entender a “antiguidade” (*antiquitas*) como sinônimo de “autoridade” (*auctoritas*), “arqueologia” (*archaiologīa*) e de “valor” (*gravitas*). Sobre isto, cf. MOMIGLIANO, 1983, p. 249-250; LE GOFF, 2012, p. 215; PRATO, 2010, p. 13-26; e especialmente os termos latinos apresentados na pesquisa historiográfica de Norma Musco Mendes (2009).

O espaço vivido, que não deve ser confundido com a região (LENCIONI, 2009; MARANDOLA JR., 2014).

adição, o mapa e o artefato são representações dos moradores. É, a nosso ver, neste sentido que Certeau (2011, p. 48) procura deixar-nos precavidos que “os ‘fatos históricos’ já são constituídos pela introdução de um sentido na ‘objetividade’. Eles enunciam, na linguagem da análise, ‘escolhas’ que lhes são anteriores, que não resultam, pois, da observação – e que não são nem mesmo ‘verificáveis’, mas apenas ‘falsificáveis’ graças a um exame crítico”. Nota-se que sem a intervenção do historiador inexitem fontes artefactuais e documentos literários.

Assim, cabe sublinhar a objetividade conceitual da *mnēmē* coletiva: como propriedade da história ela é reveladora da vida social (mas há o ponto de vista de quem vê!) e fornece as informações necessárias sobre os diversos eventos (depende das perguntas que lhe são dirigidas!) irreconstruíveis em função dos escassos fragmentos de estruturas, da impossibilidade de completa apreensão do pensamento individual e da organização mental à época e, não por último, da lonjura histórica – sendo que esta última pode ser contornada minimizando a importância dos “fatos puros” para o conhecimento.<sup>27</sup> Ao estudar pequenas inscrições das camadas literárias da Bíblia hebraica chega-se à conclusão de que no período monárquico, pelo fato de a religião ainda não possuir um *canōn*, a linguagem escrita não é nem a principal expressão de armazenamento da *mnēmē* nem a forma comunicativa das sociabilidades.

Associada aos tempos pessoais e das coisas – quase nunca o tempo calendárico –, espaços e vivências mentais e materiais, a *mnēmē* é impressão cuja função ultrapassa os temas do tempo presente e na Antiguidade dirige-se a promover a coesão de grandezas sociais.<sup>28</sup> O conceito, a função e o significado, portanto, dependem do contexto, do símbolo e da tradição teórica. Mantêm-se atuais as sínteses *lieux de mémoire* (Pierre Nora), *travail de mémoire* (Paul Ricœur) e *cadres de la mémoire* (Maurice Halbwachs).<sup>29</sup> Segundo Marie-Claire Lavabre (2011, p. 362), ultimamente a noção de *mnēmē* “tem sido associada à questão das identidades individuais e compartilhadas”, o que parece-nos fazer maior sentido no período que aqui nos

---

Assim pensa Mark Bevir (2015). Casualmente, sugerimos o colóquio entre o texto de Bevir e o de Weitzman (2016) quando tratar-se teoricamente de crítica literária, New Historicism, New Criticism etc.

De forma conceptual, a grandeza social seria: “Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma. Empiricamente, um grupo pode se constituir por meio do comando ou do consenso, do contrato ou da propaganda, da necessidade ou do parentesco, de alguma outra coisa ou de uma outra maneira qualquer. Mas não podem estar ausentes os conceitos pelos quais o grupo possa se reconhecer e se autodeterminar, caso deseje apresentar-se como uma unidade de ação” (KOSELLECK, 2011c, p. 192). Veremos no avançar da pesquisa que estes meios de constituição estrutural (comando/política, contrato/coalisão, propaganda/religião, parentesco/estamento) e conceptualizações (conflito, arte, divinação/profecia) ficarão evidentes.

Cf., por exemplo, LE GOFF, 2012; RICŒUR, 2014; ASSMANN, 2011; LAVABRE, 2011.

interessa, posto que mesmo as atividades escríbal e artesanal como um painel social ou conscientemente “autobiográfico” mantêm implícito o seu gênero e explícita a sua referência. Ao sumarizar as lembranças e suas funções sociais, os historiadores e teólogos correm sempre o risco da ambiguidade!

A “memória coletiva” não é necessariamente expressa em usos mais institucionais ou políticos do passado. No entanto, a questão do impacto das condições sociais na produção de representações compartilhadas do passado, ou narrativas historiográficas públicas ou autorizadas, que muitas vezes dão sentido às memórias individuais, permanece pertinente. Além disso, pode-se argumentar que é precisamente a questão de experiências lembradas – e sua transmissão – que, ao final do dia, é posta quando a questão da memória é levantada, seja para exigir justiça ou para expressar preocupação com a reconciliação (LAVABRE, 2011, p. 368).<sup>30</sup>

E a história é lembrada sempre ao final do dia no antigo Yisrā’ēl, enquanto lembrança subsiste em lembranças que por vezes se opõem à realidade mesmo quando afixadas. Diferente do que pensa Márcia Maria Menendes Motta (2012, p. 24-26), neste caso os contatos das recordações sociais e culturais com o passado confrontam com suas fontes. A escrita existe, mas a *mnēmē* coletiva – elemento essencial identitário que não deve ser submetido a uma analogia com o texto – ainda transita entre a história e os mitos locais, ou “palavra por palavra”, respeitando o portador da *mnēmē* do lugar (ou *mnemōn* do lugar) sem, no entanto, revelar a posse de procedimentos mnemotécnicos específicos. Por outro lado, o documento monumental, o artefato, é encenação de fato e registro escritural, *post eventum* “palavra por palavra”. Essa diversidade de evidências e aquisições materiais não se compreende coerentemente, de forma indutiva, por isso o método a ser por nós utilizado em nada diz respeito à quantificação.

Para reafirmar na escrita historiográfica o artefato hebraico no conjunto das fontes primárias, nomeadamente um texto, cuja edição não conseguiu obliterar as três camadas literárias, buscaremos nele a política cultural israelita e as relações entre pequenos reinos

---

“‘Collective memory’ is not necessarily expressed in more institutional or political uses of the past. However, the question of the impact of social conditions on the production of shared representations of the past, or public or authorized historiographic narratives, which often give meaning to individual memories, remains pertinent. Moreover, one could argue that it is precisely the question of remembered experiences – and their transmission – which at the end of the day is posed when the question of memory is raised whether this be to demand justice or to express concern for reconciliation” (LAVABRE, 2011, p. 368).

levantinos.<sup>31</sup> Porque “‘falas tiveram lugar’: elas produzem acontecimento”,<sup>32</sup> na medida em que, contra as abstrações, o artefato que reproduz o acontecimento é o que nos aproxima da História.<sup>33</sup> A este propósito, conceituamos a escrita historiográfica como escrita literária, um meio de transmitir o resultado de pesquisas linguísticas e técnicas. Em que consiste a diferença entre literatura e historiografia?<sup>34</sup> Ora, historiografia é um gênero literário, mas a distinção não é dada por apenas pactuar com o leitor e reportar-se aos eventos e ao povo, como se isto diferenciasse as “obrigações”, como presume Menachem Brinker com o assentimento de Yairah Amit (AMIT, 2006, p. 2). Esta constatação é insuficiente na medida em que precisamos compreender as inscrições nos contextos do antigo Oriente-Próximo. Os escritos da Bíblia hebraica representam o *corpus* literário mais extenso do Levante anterior ao período helenístico e, provavelmente, as suas compilações e edições foram iniciadas na Idade do Ferro II com edições principalmente nos anos 586–165. Tawny L. Holm (2007, p. 272-

lembra que os nomes dos autores de textos do antigo Oriente-Próximo não eram indicados subsequentemente; nos seus vários gêneros e formas, o crédito autoral não era particularmente relevante e uma atenção às inscrições mesopotâmias, por exemplo, permitirá perceber as dificuldades do entendimento do conceito de autoria.

Na verdade, todo método da pesquisa histórica está fundado na distinção, entre as fontes,<sup>35</sup> *conceptualmente*. Com relação à escrita historiográfica, como ciência ela é um processo operatório em forma de relato com fronteiras (o objeto passado e a atividade presente) que, segundo Certeau (2011, p. 27), “quer restaurar um esquecimento e encontrar os homens através dos traços que eles deixaram”, mas que vai além do trabalho científico. Na operação, a produção de sentido ocorre pela difícil tarefa de remontar ao acontecimento, que

---

<sup>31</sup> Tem-se adotado nas definições para os pequenos reinos levantinos, mesmo quando analisados individualmente, as postulações de Trevor Bryce (2012, p. 195-207; cf. SERGI; HULSTER, 2016) baseadas em comprovações do final do Bronze Tardio e início do Ferro I, como sendo entidades políticas independentes baseadas em linhagem de parentesco, governadas por uma dinastia local, também chamada de “governo de elite”, cuja capital servia como centro administrativo de todo o reino, e à qual outros centros urbanos menores e periferias de camponeses e pastoralistas eram subjugados.

Expressão formulada por Arlette Farge (2015, p. 77) no capítulo “Do acontecimento”, em sua importante obra. Temos em mente a expressão, emblemática para o historiador, de Michel de Certeau (2011, p. 81), “o fato é a diferença”.

Esta é a questão formulada por Yairah Amit (2006, p. 2); cf. Certeau (2011, p. 27), para quem a historiografia é “um gênero literário próprio”.

Famoso postulado de Arnaldo Momigliano (1983a, p. 246; cf. FINLEY, 2001a, p. 42). Para Finley (2001c, p. 105), “la méthode historique n’est pas enseignable, et de toute façon on en fait trop grand cas” [“o método histórico não é ensinável, e em todo caso nós o fazemos muito”].

nunca é dado nem postulado,<sup>36</sup> partindo ou não de fonte definida porque a escrita da história se aplica também aos silêncios, às lacunas. Cabe, então, aclarar que *īstorīa/īstoreīn* não era o *movimento vital* até os gregos (Heródoto de Halicarnasso; Tucídides, que não usa a palavra “história”; Aristóteles, que a desvalorizaria em favor da poesia); em Políbio *historie* recebe o significado de “História”, no sentido de acontecimento, que em Roma era diferente de *Annales*<sup>37</sup> – o trabalho dos escribas por nós referido. Caracteristicamente, a história narrativa é uma das formas mais antigas de interação; por isso Reinhart Koselleck (2016, p. 165) afirmou ser “possível considerar ‘História’ como um conceito fundamental permanente da sociedade, em especial da sociabilidade”, ao mesmo tempo em que possibilita a existência explanatória da própria sociedade cujos membros ainda pertencem a estamentos,<sup>38</sup> por força das hierarquias estabelecidas pelo Estado e da não identificável cidadania de todos os seus indivíduos (formalmente igualitária).

Dentre as distinções, há documentos privados e públicos. Dos documentos públicos, há os produzidos pelo Estado, de uma subdivisão do Estado ou num templo; destes, temos aqueles restritos à circulação privada e aqueles que são destinados ao conhecimento do público. Mas sabemos com Finley (2001b, p. 96) que “os próprios documentos não fazem perguntas, embora às vezes eles forneçam respostas”.<sup>39</sup> À par do acontecimento, limitado no discurso da documentação, buscamos o fato histórico, o sentido.

Uma das teses para os estudos bíblicos de texto e contexto propõe abarcar o significado e a função originais do desenvolvimento literário, percebendo os aspectos do mundo além do texto (os contextos marginais apresentados globalmente no antigo Oriente-Próximo);<sup>40</sup> ou seja, nesse projeto do *novo historicismo* propõe-se interconectar textos e história ou contexto, sem precisar uma relação causal. Ora, esta teoria amplia o conceito de contexto, mas é impraticável por causa do grande complexo textual de longuíssima duração que são os cenários da Bíblia hebraica, para além da significativa complexidade do espaço-

---

Aludimos a uma pedagogia de Marc Bloch, seguida por Carlo Ginzburg e Jacques Le Goff.

Assim a pesquisa dos conceitos desenvolvida por Christian Meier (2016, p. 42-48).

Finley (2003) pesquisou a abordagem arqueológica e dos estamentos e Koselleck (2011a), sobre a abordagem conceitual.

Para Certeau (2011, p. 104), “o acontecimento é aquele que *recorta*, para que haja inteligibilidade; o fato histórico é aquele que *preenche* para que haja enunciados de sentido. O primeiro condiciona a organização do discurso; o segundo fornece os significantes, destinados a formar, de maneira narrativa, uma série de elementos significativos”.

Referimo-nos ao artigo de Steven Weitzman (2016).

tempo múltiplo. Porquanto, tomemos a reflexão social de sentido<sup>41</sup> na Mesopotâmia e na Grécia.

Na Mesopotâmia, o sentido da história reflete a percepção acerca do próprio mundo, depreende-se daí que essa visão “se insere num universo descrito pelas cosmogonias da literatura mitológica segundo as quais o disco terrestre, rodeado de um oceano circular, separa em duas metades a esfera do universo”. Assim Cécile Michel (2014a, p. 242) compreende que a visão de mundo se confunde com a visão política e na descrição, não raro, “mistura topônimos atestados em épocas diferentes ou que designam duas realidades geograficamente diferentes no curso do tempo”. O desenvolvimento da comunicação de um governante, por exemplo, depende da extensão do seu poder e, portanto, da inclusão de culturas. Numa aproximação às *poleis*, Yisrā’el insere-se no contexto das sociedades de comunicação oral e escrita, particularmente poética, mas acrescentaríamos a linguagem comunicativa iconográfica, seja como resultado do efeito das imagens mentais como ilusão criativa, seja como personificação de *mnēmē* cultural.

É importante salientar que “a escritura das leis e as novas práticas do processo jurídico priorizaram a testemunha, aquele que viu o fato, mais do que aquele que jurava dizer a verdade” (THEML, 2002, p. 12); mas não apenas, posto que o historiógrafo não se ressentia, por vezes, em reescrever lendas e mitos. A interferência no escriba não acontece diretamente pelo público, como no poeta grego, mas indiretamente pelo patrono e pelas tradições em vigência. A exposição do saber em forma de objeto, atendia, portanto, à necessidade do público de ouvir e ver. Segundo Neyde Theml (2002, p. 14), os gregos atenderam a isso com o teatro; podemos dizer que povos do antigo Oriente-Próximo encenaram os acontecimentos por meio da arte, em miniatura e monumentos. Além disso, conceptualmente a política e a natureza são a mesma coisa no antigo Oriente-Próximo, exatamente o contrário para o mundo da *polis*.

A priorização pelo ver ocorre a partir do século VI, valorizando a partir daí o *autoptes* (aquele que viu com seus próprios olhos) e o *superstes* (aquele que ainda subsiste) e validando as inscrições, ainda que as mesmas sejam na maioria das vezes interpretativas.<sup>42</sup> No

---

Os hermeneutas designam por “reserva de sentido”.

O que de certa forma é um ganho para o testemunho, considerando que os gregos costumavam adulterar textos antigos dando-lhe autoria própria (SETERS, 2008).

período greco-romano do século V ao I inventa-se “o ‘discurso histórico’, o conceito de testemunho, a lógica da história, e funda a história na verdade” (LE GOFF, 2012, p. 113). Afora o impacto da conceitualização de *vērī simīlis* (“verdadeiro”), evento intelectual ainda não experimentado até a Idade do Ferro, as linguagens artefactuais demonstram desde antes dos jônicos a permanência de grandezas socioétnicas de comunicação oral do ouvir e do ver que elaboram suas informações. Em forma de inscrição ou em forma de escultura, “a imagem anuncia, ela produz uma ausência e, ao mesmo tempo, torna presente a coisa ausente” (THEML, 2002, p. 18). De fato, observa-se uma grande mudança do ponto de vista do procedimento, pois antes do século VI “nunca ocorria o questionamento sobre a história enquanto tal. Sua evidência não era questionada” (HARTOG, 2013, p. 20).

Privilegiando os monumentos assírios, aramita e moabita num horizonte de análise com documentos (camadas editoriais) hebraicos, escavaremos o tempo do questionamento, o tempo relevante que surge “por ocasião de momentos de encontro ou de choque entre duas culturas e duas formas de história: como se pode verificar em relação ao mundo mesopotâmico e ao antigo Israel” (HARTOG, 2013, p. 21). Essas histórias ainda não são uma *história do olhar e da visão*, e convém não deixar de reconhecer que a historiografia régia e monumental é frequentemente legitimadora. Como quem reconhece ter uma grande empreitada pela frente, agrada-nos saber que “a historiografia dos livros dos Reis dá pouca margem à dúvida. A sua estrutura é clara e o texto como um todo parece ser obra de um historiador” (SETERS, 2008, p. 261). Os documentos monumentais que farão parte da pesquisa ganham em importância nas explanações dos contextos ao sabermos que o historiógrafo israelita combinou fontes “oficiais” com memórias populares.

Tal posição implica a vinculação dos testemunhos arqueológicos ao método da pesquisa. “A reconstrução de sequências de eventos e as personalidades por trás deles permanecem preservadas do historiador, enquanto questões de definição cultural e mudança, dentro de um contexto específico e em uma paisagem mais ampla, concernem ao arqueólogo” (GATES, 2007, p. 65); ambos, na reconstrução da mentalidade e os modos de ser de indivíduos e estamentos sociais, buscam as ambientações. Atualmente o pesquisador dispõe de dados sobre meio ambiente, materiais orgânicos de subsistência e instrumentos de defesa, três tópicos de relevância imediata para as políticas e economias antigas, impondo uma interdependência de disciplinas acadêmicas. Mesmo com esta compreensão, Marie-Henriette

Gates (2007, p. 76-77) lembra que na pesquisa do antigo Oriente-Próximo, paradoxalmente, a redefinição dos parâmetros e títulos institucionais de abordagens (“culturas”, “civilizações”, “artes”, “literaturas”) tem impedido o trabalho coletivo transdisciplinar. Para ela, não deve existir relutância em admitir que as limitações de um tipo de documentação podem ser compensadas por outros documentos e as perspectivas independentes podem ser conectadas. Eis o espírito metodológico de toda a nossa pesquisa, não apenas deste Capítulo I!

Por fim, convém expor o diálogo de Yairah Amit com o ponto de vista de Nadav Na’aman: quando particulariza a apresentação editorial da *Tôrāh* e dos “Primeiros Profetas”, afirma-se que os “processos de edição e expansão deram origem a textos únicos que combinam qualidade literária rara com mensagens religiosas e ideológicas claras e estratificadas” (AMIT, 2006, p. 8). Quando trata da *historiografía deuteronomística*, avalia-se “que esta qualidade literária, produto de um longo e intrincado processo literário, combinada com a antiguidade e a grande santidade dessas obras, contribuiu em grande medida para o fim da historiografía em Israel” (*apud* AMIT, 2006, p. 12). É claro que tais postulados partem de uma concessão historiográfica comum no antigo Oriente-Próximo (fig. 1), ancorados em argumento teológico.<sup>43</sup> Destarte, o contexto bíblico pode ser redutor caso fixe-se na descrição da história ambientada na relação entre a divindade e seu povo;<sup>44</sup> decerto, apesar de formalizar certa sistematização retórica, o historiógrafo israelita conseguiu fazer crível a sua narrativa.<sup>45</sup>

Ao fim e ao cabo, o equilíbrio consiste em reconhecer as várias formas de escrever a História e os acessos possíveis para remontar e apresentar os fatos históricos em uma forma

---

Sobre isto, cf. especialmente Gian Luigi Prato (2010, p. 14-15).

Conceptualmente o *Deus* ou *Divindade* seria: “Según su fantasía y su escala de valores, según sus preferencias y repulsiones, en función de su imaginario y sus fantasmas, cada cultura en la que nace y se enraíza una religión dada ha tratado de imaginarse lo Divino, lo Sagrado, que es su alma, bien como una, o más de una, realidade material, bien como un ‘orden de cosas’, o una ‘fuerza’ imprecisa pero de efectos constatables, bien como una o varias personalidades cuya imagen nos sería más o menos familiar: se habla entonces, según el caso, de ‘fetichismo’, ‘panteísmo’, antropomorfismo’, ‘politeísmo’ o ‘monoteísmo’”. Mas a concepção teológica é elaborada levando-se em conta as ambientações vivenciais: “Sin duda inspirados por la observación de los vegetales, que nacen y crecen como por sí mismos, sin la menor intervención exterior, algunos autores de mitos atribuyeron a los dioses la capacidad de haber debido su nacimiento sólo a sí mismos: ‘¡Oh Fruto creado por ti mismo!’ se decía, interpelando a *Sîn*, cuyo dominio e imagen, la luna, así nacía y crecía de sí misma”. Portanto, “siempre semejantes a los hombres, los dioses venían normalmente al mundo como ellos, salidos de sus padres, o producidos, en estatuas e imágenes, por los artesanos” (BOTTÉRO, 2001, p. 23, 102).

Entendemos que reconhecer isto não requer necessariamente posicionar-se entre “aqueles que veem as Escrituras como verdade histórica inquestionável” e aqueles que consideram “a presença de dispositivos retóricos” como uma das qualidades do texto sacro e duvida tanto da historicidade da narrativa quanto da veracidade das fontes usadas pelos autores (AMIT, 2006, p. 3). Menos, nem um extremo nem outro!

narrativa! A nossa hipótese de que Ša-imērīšu no período do reino unido 'Ārām-Dammešeq sobrepuja o Yiśrā'ēl Norte, restringindo as suas políticas e circunstancialmente deixando-lhe sem opção a não ser submeter-se a Aššūr, além de retomar territórios, não resulta necessariamente em predomínio ou influência sobre a cultura,<sup>46</sup> nem determina por característica a formação do campo religioso israelita. O artefato é político! Exclamaria Finley (2001c, p. 124) a propósito da pesquisa sobre os fatos históricos, “mas sem hipótese, não há explicação; só há reportagem e taxonomia bruta, erudição no sentido mais estrito”.

### 3. Objetivação

A abordagem metodológica além de ser a forma de apresentar teoricamente a pesquisa tem, por um lado, o propósito de afirmar fortemente que não priorizaremos a Teologia e que a ambientação é política. Por outro lado, diz respeito à linha de pesquisa na qual pretendemos apresentar os documentos monumentais nos contextos do Levante – nos contextos onde houver a presença do Yiśrā'ēl Norte no liame dos fatos –, não apenas, mas principalmente, entre os anos 853–840. Esse período ficou marcado localmente, ainda que tenham ocorrido conflitos suprarregionais, por dois golpes militares sequencialmente nos dois dos três importantes pequenos reinos levantinos, em Ša-imērīšu e na Sāmirīna. Buscaremos identificar o Estado aramita para, em seguida, analisar as fontes dos acontecimentos – as assim chamadas estela de Tēl<sup>47</sup> Dān e estela do rei Meša', com os anais imperiais do assim chamado Obelisco Negro.

A natureza da sociedade e seu tempo afixam-se nas linguagens das fontes correspondentes, por isso situamos o discurso político, algo poliglota e, como a maioria das fontes, apresentando em cada fragmento sublinguagens em correspondência com os acontecimentos. Mas as fontes não são necessariamente a história a cujo conhecimento

---

Uma hipótese a ser testada nos dois últimos capítulos.

“*Tell* é um termo arábico e pode ser rastreado até *tilu*, a palavra acadiana para montículo. Ele é usado para descrever montes estratificados de depósitos arqueológicos. *Tell* é sítio que cresce verticalmente como resultado de uma longa continuação de atividades de assentamento e um acúmulo de sedimentos devido a demolição repetida e renivelamento de casas de tijolos de barro” (KNITTER *et alii*, 2014, p. 111, n. 30). Consideramos importante anotar que muitos pesquisadores usam o termo “*Tel*” para inscrições de todas as línguas semitas; mantemos a grafia com exceção para a língua hebraica, para esta grafamos *Tēl*, com o “e” longo de som fechado *šērēl/šērēy*.

queremos chegar. Referimo-nos aos contextos primários, oferecidos pelo modo de discurso institucionalizado que torna possível a enunciação, apresentados por várias histórias.<sup>48</sup> No conjunto das diferenças entre elas estão a apropriação e a expropriação do político nas ambientações das linguagens religiosas. Como a investigação das fontes consistirá na tarefa em escavar os acontecimentos enunciados, a historiografia de fatos políticos será explanada contextualmente como *événementielle*, ou seja, na linguagem deve haver um acontecimento.

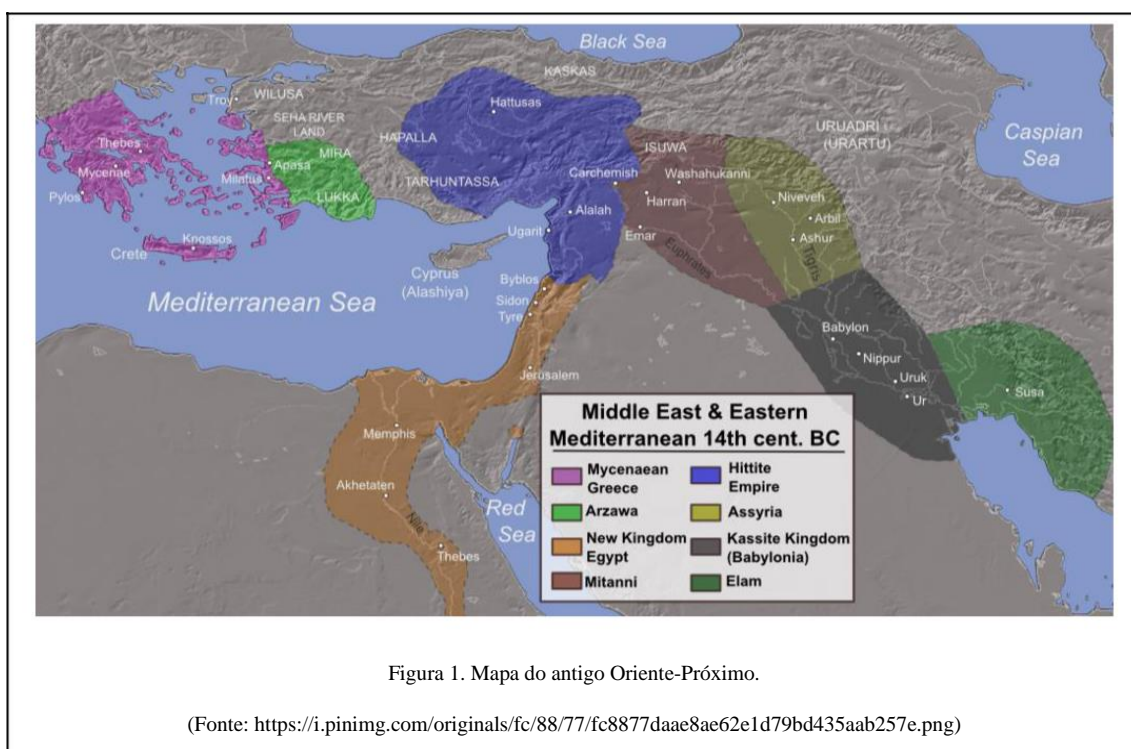
Especialmente quanto ao que se refere à política, “a história nunca se identifica com seu registro linguístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito, mas também não é independente dessas articulações linguísticas” (KOSELLECK, 2011c, p. 196). Perceberemos que as linguagens das inscrições monumentais enquadram-se dentre aquelas geradas pelas atividades, práticas e contextos da sociedade, com certa ambivalência (POCOCK, 2003, p. 66, 74-75), haja vista os casos assírios e israelitas em que um mesmo acontecimento é registrado várias vezes com descrições, conjeturas, pontos de vista partidários e em suportes diferentes. Especificamente aqui, a vantagem do método comparativo na pesquisa da história é que as linguagens políticas são diversificadas e intencionais. Assim, colocaremos em paralelo essas fontes para a verificação tanto das inscrições quanto da sua historiografia, visando cruzar comparativamente os contextos do período e das populações envolvidas. Em adição, com a reconstrução teremos por objetivo apresentar os conflitos políticos e aspectos da função social dos reis.

---

<sup>48</sup> Sobre isto, no ensaio fundamental de John G.A. Pocock (2003, p. 64). Na leitura do ensaio de Pocock sugerimos ter em mente, ao menos em alguns pontos, o ensaio de Jacques Revel (2009).

## B. ABORDAGEM DOCUMENTÁRIA DOS EVENTOS HISTÓRICOS

A época formativa das identidades do Yisrā'ēl Norte (c. 1020–722/721) pode ser datada no século IX, especificamente no período da dinastia omrida, ainda que consideremos o reinado de Yārābā'ām II (787–747)<sup>49</sup> como amplamente decisivo para a consolidação da estrutura de sociedade monárquica iniciada há exato um século. Contudo, a emergência da dinastia inaugurada pelo rei 'Omrī (884–873) no plano de fundo da política levantina tem como chave a construção da capital do reino no monte da Sāmīrīna, bem como as construções de palácios, entrepostos e fortalezas, com Hāsōr e o Tēl Yizrā'e'l (Hirbet Zer'in). As fontes arqueológicas



levam-nos a reler a documentação da Bíblia hebraica em relação à sequência palacial 'Omrī–'Aḥ'āb–Yāhōrām, mas também em relação a Yārābā'ām II e a sua reconstrução da emblemática cidade de Yērīhōh. Claro, as avaliações historiográfica e jurídica negativas da *Bêt 'Omrī* são compilações *a posteriori*, refletidas em lendas, *mnēmēs* e agenda ideológica.

A nossa datação baseia-se nas obras de K. Lawson Younger, Jr. (2016) e de Mario Liverani (2016), e em autores de pesquisas reunidas na obra editada por André Lemaire e Baruch Halpern (2010) e na obra editada por Margreet L. Steiner e Ann E. Killebrew (2014).

Nos conjuntos compósitos dos anais em torno das lendas proféticas, as guerras aramitas<sup>50</sup> e o ciclo de 'Ēliyyāhû e, posteriormente, 'Ēlîšā',<sup>51</sup> como eventos, segundo Philippe Abadie (2009, p. 179), são de longa duração. Com isso, a religião ganha ênfase no combate ao Ba'al (sumério: <sup>d</sup>IŠKUR) e fornece os indícios de um campo religioso em formação com vocação conjuntural de divindades.<sup>52</sup> Porém, “o gênero literário da ‘profecia’ nada mais é que o ‘código’ (fortemente teologizado) de mensagens ligadas à esfera política (muito mais que à ética ou à religião)” (LIVERANI, 2016, p. 562). Face a todo o contexto, assentimos com a análise literária de Abadie (2009, p. 183): conjunturalmente, 'Aḥ'āb (873–852 [869–850])<sup>53</sup> eleva o Yiśrā'el Norte a um “*verdadeiro reino próximo-oriental*”, capaz de contrapor-se aos interesses do império neoassírio.<sup>54</sup>

Desde o primeiro momento, a política externa da dinastia omrida apresenta-se como tributária. Essa mentalidade do esteriótipo imperial, equivocada para o caso de acomodação das relações sociais mas calculadamente precisa do ponto de vista comercial, gerou o descontentamento dos latifundistas liderados por Yəhônādāb, filho de Rēkāb. Daquele ponto de vista, visava-se enfrentar o império que avançava dos grandes rios Tigre (sumério: *ÍD igla/ÍD igna, Idi-ig-la-at*) e Eufrates (acádio: *Pu-rat-tu*) para avassalar os pequenos reinos levantinos a partir da Sūriyā Setentrional e Central. Nas vias de turbulências internas e externas, sobressaiu-se vitoriosa, ao menos temporariamente, a capacidade de aglutinar doze pequenos reis em uma causa regional. A saber, retomar os territórios tributados por Aššūr-nāšir-apli (Aššurnaširpal II), que reinou entre 883–859 e chegou apenas uma vez até o Mediterrâneo, antes que o seu filho e sucessor Šulmānu-aš a r i d u (Shalmaneser III, *c.* 858–rompesse as até então intransponíveis fronteiras. Acerca disto, cabe acentuar que a fronteira é demarcada pela ocupação territorial operada por um determinado governante, seja

---

Cf. 1Reis 20; 22.

Cf. 1Reis 17–18; 19; 21.

A questão colocada é objetiva, pois a apreensão de uma presença da divindade não acontece por meios abstracionistas. A divindade “residia” nos céus, na terra, sob a terra, nos seus santuários e templos, em suas estátuas, como lembrou Jean Bottéro (2001, p. 63), “porém jamais no coração ou no espírito do ser humano, coisa lógica, caso contrário, então, sendo totalmente antropomórficos, não eram e não podiam ser verdadeiramente ‘imateriais’”.

A datação utilizada aqui é baseada nas pesquisas de Israel Finkelstein (2015, p. 103) e Mario Liverani (2016, p. 546).

A palavra “império” deriva do *imperium* romano com seu sentido que denota ordem e comando; portanto, situa-se na esfera da autoridade governamental do *Imperium romanum*. Com o passar do tempo, a mudança semântica e as contigências históricas dificultaram a categorização, mas o que não mudou foi a sua significância ligada à extensão geográfica. Para os romanos, o termo descreve a autoridade executiva com o aval dos magistrados; com acentuação moderna, descreve uma expansão política que incorporou vários Estados. Sobre isto, cf. CHAVALAS, 2007, p. 34; MORRISON, 2009, p. 2-3; MENDES, 2009.

por anexação de guerra ou expansão demográfica que tem por causa o crescimento populacional, seja por protetorado. Em qualquer dos casos é imposta uma uniformização administrativa baseada no reino e suas instituições centrais, dentre elas as linguagens utilizadas.<sup>55</sup> Podemos conceituar uma ideia de “fronteira”, mas não defini-la como objeto do mundo antigo. Eram os Estados que definiam seus centros, cujas periferias eram permeáveis e indistintas, assim como a população;<sup>56</sup> ainda mais complexa que a fronteira mapográfica, a distintividade identitária da cultura nem sempre coincidia com os limites da unidade política do Estado nem, muito menos, com uma característica reguladora do povo. Para Susana B. Murphy (2004, p. 75),

o conceito de fronteira reforça a ideia de que as sociedades não são unitárias, não são totalidades, o que nos leva a rejeitar sua análise como sistemas. As fronteiras são permeáveis, avançam e recuam, mudam de um período para o outro sob a influência do clima e das condições econômicas, políticas e sociais. Desta forma, o conceito de fronteira nos fornece uma base para o estudo comparativo e é uma poderosa ferramenta analítica. Devemos observar que a noção de “limite” não pressupõe necessariamente a noção de fronteira, mas a de um cinturão mais ou menos amplo, com setores indeterminados ou sobrepostos, que é útil definir. Uma fronteira política geralmente é acompanhada por um cinturão geográfico de “fronteira”, no qual são exercidas as influências diretas da fronteira, que podem ser passivas ou ativas, negativas ou férteis.<sup>57</sup>

---

Essa é a estratégia utilizada, por exemplo, pelo rei babilônio Rîm-Sîn de Larsa, que reinou durante os anos 1822–1763. Sobre essa construção social, cf. POZZER, 2005.

“Periferia” ou “borda”, na acepção em que utilizamos, é resultado de procedimentos políticos, assim como a unificação tanto política quanto cultural; as marcas distintivas de cultura e sociedade são próprias de cada grandeza socioétnica e dos modos de ser. Territorialmente, situamo-nos ao norte do Levante com alguma precisão: Bêt Reḥov, Gi-šur-ra-a (Gešur) e ’Abel Bêt Mā’akâh. Para uma definição extensa: “Fronteiras no Levante da Idade do Ferro não eram uma linha traçada na areia que criava uma clara distinção geográfica entre diversas entidades políticas, culturais, étnicas ou mesmo administrativas. Além disso, as fronteiras não eram uma barreira física que impedisse a interação social e cultural entre grupos que habitavam diferentes sistemas políticos. Portanto, parece ser mais útil falar sobre afiliação política vis-à-vis a estrutura social e cultural no nível local. Fronteiras, a este respeito, são úteis como meios para conceituar a extensão da autoridade política, e mesmo assim a natureza da autoridade política nos reinos territoriais da Idade do Ferro deve ser considerada, a saber: que não eram igualmente distribuídas dentro de uma territorialidade contínua” [“Borders in the Iron Age Levant were not a line drawn in the sand that created a clear geographical distinction between diverse political, cultural, ethnic or even administrative entities. Moreover, borders were not a physical barrier preventing the social and cultural interaction between groups inhabiting different polities. Therefore, it seems to be more useful to talk about political affiliation vis-à-vis the social and cultural structure on the local level. Borders, in this respect, are useful as a means to conceptualize the extent of political authority, and even then the nature of political authority in the Iron Age territorial kingdoms should be considered, namely: that it was not equally distributed within a continuous territoriality.”] (SERGI; HULSTER, 2016, p. 10).

“The frontier concept reinforces the idea that societies are not unitary, are no totalities, which leads us to reject their analysis as systems. Frontiers are permeable, they advance and retreat, they change from one period to the next under the influence of climate and of economic, political and social conditions. In this way the concept of the frontier gives us a basis for comparative study and is a powerful analytical tool. We should note that the notion of ‘limit’ does not necessarily presuppose that of frontier, but rather that of a more or less wide belt, with

As variações de inclusão e exclusão, principalmente na Mesopotâmia (fig. 2), estão no contexto das fortificações de proteção de domínios que duram como marcos geográficos mutáveis, pois ficam à mercê da força dos processos de assentamento e tomadas territoriais. Em todos esses fatos sociais não fica excluída a geografia mental, primeira instância de delimitação dos espaços. Norman Yoffee (2013, p. 109) observou que “no sentido político

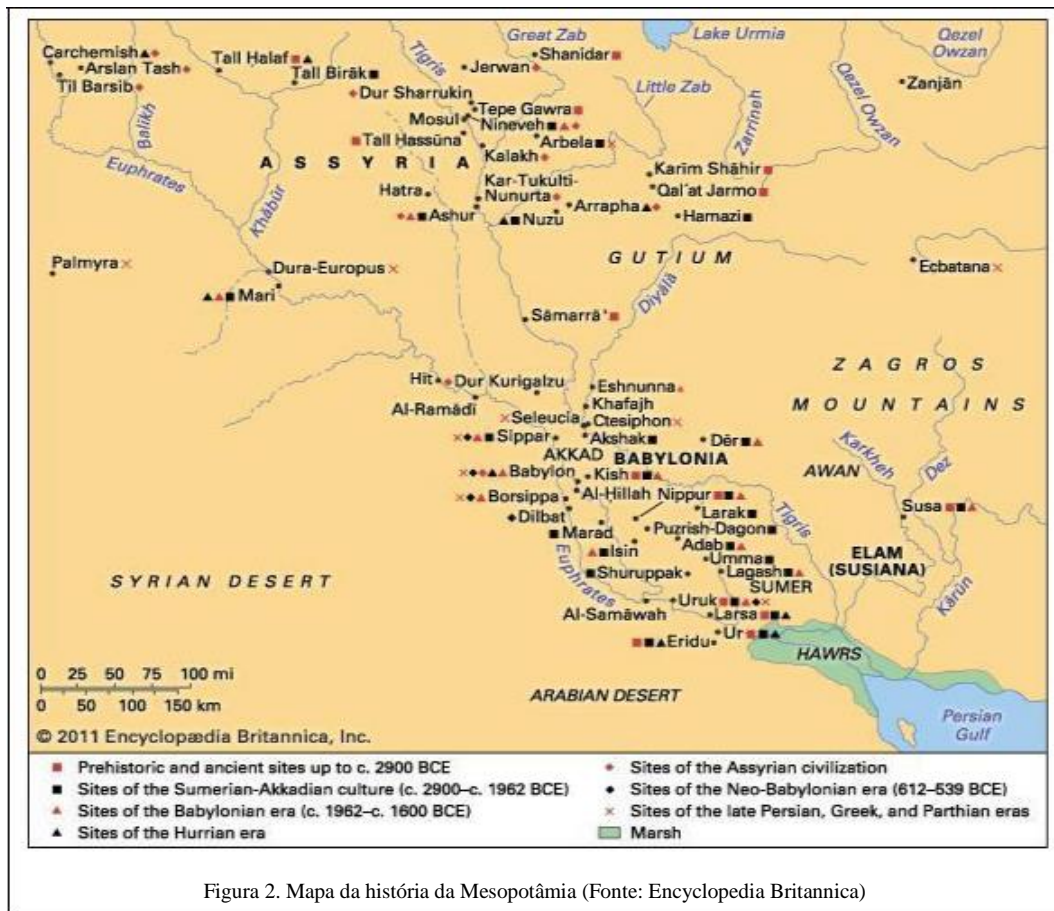


Figura 2. Mapa da história da Mesopotâmia (Fonte: Encyclopædia Britannica)

desse termo, a Mesopotâmia tem a desconcertante capacidade de se desmaterializar inteiramente, já que ‘Mesopotâmia’ existia predominantemente como um padrão de cidades-Estado que raramente agiam de comum acordo no plano político – se é que agiam”.

---

inderminate or superimposed sectors, which it is useful to define. A political frontier generally is accompanied by a geographic ‘frontier’ belt in which the direct influence of the frontier are exerted, which can be passive or active, as well as negative or fertile.”

Programaticamente, não tarda e o enfrentamento ocorre em Ẓarḳar (Qarḳar) no ano de 853, com mais três respectivos confrontos em 849, 848 e 845 nos quais Yiśrā'el não mais aparece inscrito. Šulmānu-aš a r i d u ordenou os anais da guerra em vários documentos monumentais (DONNER, 1997, p. 304), notáveis pela capacidade de interpretação ideológica, possibilitada por causa dos diferentes escribas. Com o golpe de Estado em Ša-imērīšu perpetrado por Ḥāzāh'el (c. 844/843–803/802), rompeu-se a coalisão firmada para defender-se do inimigo comum e, segundo Herbert Donner (1997, p. 305), ao reino unificado de 'Ārām-Dammešeq coube em seguida enfrentar sozinho a Aššūr. Nos contextos da *crisis* interna na Sāmīrīna, a cultura é um problema político: documentos e objetos indiciários de submissão e fontes evidentes de interações territoriais serão apresentados. Nas realidades históricas, no dizer de Mario Liverani (2016, p. 541), as contribuições arqueológicas e epigráficas trouxeram esclarecimentos complementares, posto que seriam insuficientes para uma reconstrução histórica sem as camadas literárias veterotestamentárias, e bastante modestas “se as compararmos com os dados relativos aos assírios, hititas, egípcios ou sumérios”. Lembrando que assim como as camadas literárias hebraicas precisam ser inseridas nos seus contextos coetâneos, muitas fontes extrabíblicas podem conter apenas a agenda ideológica trivial com dados etiológicos comuns.

No mosaico político da Idade do Ferro IIA1 no sul do Levante temos os Estados de Yiśrā'el Norte, Ammōn (talvez do acádio KUR *A-ma-na-a-a*, “terra do ammonita”), Mō'āb, 'Ēdōm, Yəhūdāh e a pentápole filistita (ou filisteia), na costa sulista do Mediterrâneo. Como definição para a pesquisa das grandezas socioétnicas, os limites gerais do Levante

começam na planície de 'Amuq no norte e se estendem para o sul até o Wādī al-Arish, ao longo da costa norte do Sinai. O 'Amuq é o mais setentrional de uma série de falhas e fendas, denominado aqui fenda siro-africana, que coletivamente forma um grande vale geográfico compreendendo o Médio e Alto Orontes, a Beqa' e os vales da Jordânia, e o Arabah, e abrangendo o Golfo de Aqaba e o mar Vermelho, antes de estender do lado sul ao leste da África. O Eufrates e a área ao redor de Jebel el-Bishrī marcam a fronteira oriental do norte do Levante, assim como o deserto da Síria, além do interior oriental da cordilheira anti-Líbano e do monte Hermon. O limite continua para o sul na forma de altiplanos e regiões desérticas orientais da Transjordânia. Embora as fronteiras geográficas descritas aqui não sejam absolutas, o rio Litani marcará a divisão do norte do Levante ao sul do Levante (SURIANO, 2014, p. 9-10).<sup>58</sup>

---

“The general limits of the Levant, as defined here, begin at the Plain of 'Amuq in the north and extend south until the Wādī al-Arish, along the northern coast of Sinai. The 'Amuq is the northernmost of a series of faults

Os territórios siro-mesopotâmios eram designados pelos assírios de “terra de Ḫatti” (séculos XVII–XII).<sup>59</sup> Caso seja preciso destacar a representação nos contextos da afirmação regional e dos conflitos internacionais, Yiśrā’ēl Norte é o único reino com liderança possível na região do Jordão. Teremos que excluir a pentápole, em processo de descaracterização pela cultura egípcia, a região multiétnica do mar Morto, Yəhūdāh, pela insignificância demográfica e política, e A-la-ši-ia (Chipre), pela independência de suas fundações; ao norte, Ša-imērīšu e Ḫamāt. Este quadro inicialmente sumarizado deve-se à marginalidade “em todo sentido (ecológico e político)” da região; Liverani (2016, p. 560-561) justifica nesses termos a dificuldade em reconstruir a história de Yiśrā’ēl, mas estendemos a sua validade para o sul do Levante como parte do antigo Oriente-Próximo.

## 1. Identidade de Estado aramita

As *pontas de lança* da nossa pesquisa estão no livro dos Reis, especificamente nos capítulos 9–10,<sup>60</sup> uma das fontes. Esta indicação referencial de imediato permite-nos estabelecer o vínculo entre a literatura israelita de natureza historiográfica e os monumentos do antigo Oriente-Próximo, ou seja, na longa duração dos séculos X–VIII mas com acontecimentos de curta duração envolvendo as populações. A relação é proposta levando-se em consideração a configuração entre os acontecimentos no Levante naquele período, envolvendo pequenos reinos locais e a Aššūr, mas também pela natureza similar das escrituras ou anais. Ou seja,

---

and rifts, termed here the Syro-African Rifth, the collectively form a great geographical trough comprising the Middle and Upper Orontes, the Beqa’ and Jordan Valleys, and the Arabah, and encompassing the Gulf of Aqaba and the Red Sea, before extending south ward into the East African Rift. The Euphrates and the area around Jebel el-Bishrī mark the eastern boundary of the northern Levant, as does the Syrian Desert beyond the Anti-Lebanon range’s eastern hinterland and Mount Hermon. The boundary continues south in the form of the highlands and eastern desert regions of Transjordan. Although the geographical boundaries described here are not absolute, the Litani River will mark the division of the northern Levant from the southern Levant” (SURIANO, 2014, p. 9-10).

Assim em inscrição do Obelisco Negro (HAFBÓRSSON, 2006b).

No capítulo II elaboraremos a pesquisa sobre estes capítulos do livro dos Reis.

as características básicas de documentar os eventos são similares e as desigualdades, identificadas na variação cultural própria de cada região.<sup>61</sup>

Mario Liverani (2010, p. 165), apresenta um postulado altamente importante para a leitura do livro dos Reis, ainda não devidamente processado nos estudos de teologia bíblica. Para ele, “o conhecimento da tipologia e do desenvolvimento cronológico da antiga escrita da história do Oriente Próximo pode fornecer o quadro geral para uma melhor compreensão do livro dos Reis”. A assimilação de linguagens teria ocorrido no exílio babilônio (598/597–539), período formativo das identidades israelitas – senão ainda étnica,<sup>62</sup> pelo menos literária e religiosa –, ressaltando especificidades culturais. Precisamente no século IX “as inscrições reais neoassírias em forma análica passam por um notável desenvolvimento em tamanho e detalhe” (LIVERANI, 2010, p. 169), ao que incluímos as inscrições do rei assírio Šulmānu-ašaridu e, mais tarde, os reis da dinastia sargônica, período no qual são desenvolvidas as camadas pré-deuteronomísticas por historiógrafos israelitas. Eis uma formalidade exemplar do conteúdo literário,<sup>63</sup> característica das inscrições reais mesopotâmias proposta como modelo ou influência direta para muitas inscrições reais israelitas: a tomada de poder, a encenação local ou a fuga, a “reforma” do culto. No caso do antigo Yiśrā’ēl, a afixação escriturária com seus inícios na primeira metade do século VIII.<sup>64</sup>

Com efeito, na relação das conexões entre as populações que se mantêm por períodos em locais e até regiões previamente estabelecidos por políticas, culturas e meios econômicos – revezamento, desgaste da natureza local, encontros promovidos pelas lutas de sobrevivência frente a ameaças comuns – sequer pospõe as antigas transumâncias no quadro das ameaças comuns. Constituída como a melhor alternativa para a sobrevivência no verão pelos pastoralistas da planície, esses proprietários sedentarizados nas melhores glebas ou terras partem para os altiplanos em busca de mantimento. Entretanto, nos altiplanos estão assentados os agricultores, pastoralistas e migrantes sem terra nos baixios ou grandezas não adaptadas à normalização de governos centrais. Essa transumância designada por Fernand Braudel

---

<sup>61</sup> Para uma análise com pormenor sugerimos a pesquisa de Mario Liverani (2010), de onde balisamo-nos inicialmente.

Donner (1997, p. 306-307) supõe que no século IX o desenvolvimento das relações permite “não ser mais possível distinguir etnicamente entre israelitas e cananeus”.

Para uma aproximação, sugerimos o quadro apresentado por Liverani (2010, p. 179) com as correlações literárias paralelas entre a inscrição de Idrimi (século XV), rei de A-la-la-ḥ, e a narração sobre Yô’āš (835–796), rei de Yəhūdāh.

É possível verificar este modelo com longas camadas literárias em 2Reis 9–10.

(2016a, p. 147-148; 2016b, p. 137) como “normal” relega o mantanhês a arrendatário obrigado a providenciar espaço na montanha para o “proprietário”. No inverno ocorre o contrário, a transumância “inversa” na qual os montanhese descem para as planícies por serem menos frias. Além disso, ocorrem os revezamentos circunstanciados pelas condições inelutáveis que vão além do periódico “deslocamento *no sentido vertical* das pastagens”. Apesar de aparentes rupturas,<sup>65</sup> ao relevo e à estação condicionam-se os cruzamentos culturais no “jogo” das condições físicas, humanas e históricas nos consequentes conflitos.

Para pertinências identitárias, os desenvolvimentos de designações étnicas sobre os aramitas, conforme aparecem nas fontes, possibilitam-nos conhecer as composições de política regional dos reis de 'Ārām. A palavra “'ārām” apresenta-se em contextos de culturas de mobilidade com representações linguísticas locais, portanto ocorrenciais. Segundo K. Lawson Younger Jr. (2016, p. 35-36), “'ārām” como linguagem identitária possivelmente ligada aos aramitas ocorre em fontes do terceiro e início do segundo milênio. Younger apresenta numa lista egípcia de nomes de lugares do reino de Amenhotep III (c. 1391–1353) uma figura onde aparece a gravura *p3-zrm(w)* “aquele de 'Ārām”, na qual 'Ārām está localizada no centro-norte da Sūriyā, como se fora a terra de A-mur-ru (acádio: KUR *a-mur-ri*; sumério: MART.TU, “amorita”). Em outra fonte, no Papiro Anastasi III, da época de Merenptah (c. 1213–1203), há uma referência a um oficial da fronteira oriental do Delta do Nilo datada de cerca de 1210, em que esse oficial conversa com um colega que chega de uma cidade “no distrito de 'Ārām”. Tanto um quanto outro documento são referências para aramitas em documentação egípcia, desde o século XIV. “A lista de Amenhotep parece ser uma referência genuína; no entanto, na minha avaliação, o papiro é incerto” (YOUNGER, 2016, p. 36). No entanto, as menções de termos com alguma assonância em Ú-ga-ri-it carecem de confirmação, posto que nas inscrições cuneiformes naquele alfabeto aludem a nomes de pessoas individuais, não a um território. Em síntese, em documentos de Ú-ga-ri-it 'Ārām não é atestado como território.

A primeira ocorrência da palavra “'Ārām” no que se pode designar como documentação siro-mesopotâmia consta em inscrições de Tiglat-pileser I (acádio: Tukultī-apil-Ešarra, c. 1114–1076), nas quais é usada a terminologia “Aramita *Aḫlamū*” (*aḫ-la-mi-i*

---

<sup>65</sup> Braudel afirma: “o Mediterrâneo, região de cidades, essa verdade banal mil vezes repetida, não é uma novidade, mas é necessário fazer a relação do fato com suas consequências. A ordem humana do Mediterrâneo é a ordem das rotas e a ordem urbana. Ela comanda tudo”. Não o era no segundo milênio antes da nossa Era?

KUR *ar-ma-ia*.MEŠ). Naquelas inscrições, “aramita” aparece como um gentílico étnico no genitivo (*aḥlamû/aḥlamê armāya*) de povos cujas terras estendiam-se no norte do Levante até Anat e Rapiqu a oeste do rio Eufrates (Pu-rat-tu). Essas populações tribais ficavam mais concentradas nas áreas rurais até a fronteira babilônio-elamita, ao longo das margens do rio Tigre (Idi-ig-la-at) e nos arredores de Uruk e Nippur (MURPHY, 2004, p. 78; YOUNGER, 2016, p. 36-37; BUNNENS, 2016, p. 254-256; SERGI; HULSTER, 2016, p. 5). Nesse caso, *Aḥlamû* representa um registro em leitura tipicamente espacial, ou seja, uma espécie de mapa mental no qual se lê “terra dos aramitas”. Com pertinência, Hélène Sader (2010, p. 275-276) acrescenta que *Aḥlamû* é sinónimo de “grupos nómádicos” no período médio assírio; ela faz alusão ao fato de “as inscrições de Tiglat-pileser I (1114–1076 AEC) e Aššur bêl-Kala (1073–1056 AEC) mencionarem *Aḥlamû* <sup>kur</sup>*Armaya*, *Aḥlamû* da terra de Aram ou *Aḥlamû* aramitas”, referindo-se à região entre os rios Ḥābūr e Eufrates.

Em inscrições assírias da Idade do Bronze Tardio, os aramitas aparecem no singular *arumu*, genitivo para KUR.*a-re-me*, enquanto que *aḥlamû* é distintivo para identificação de grandeza socioétnica. Nos contextos neoassírios, tem localização na região ocidental do rio Eufrates entre Balīḥ e os rios da região do Ḥābūr. Durante e depois do reinado de Ḥāzāḥ’ēl (*Ḥa-za-a-DINGIR šá* KUR.ANŠE-šú, lê-se *ḥaza-il ša māt imērišu* / Hazael da terra de Damasco, c. 844/843–803/802) a cidade-Estado passou a ser referida como Ša-imērišu (ŠA-KUR-ANŠE-ŠU ou KUR (šá)-ANŠE-šú / *i-me-ri-šú*, lit. “de seus jumentos”).<sup>66</sup> Porquanto,

termo *aḥlamû* desaparece, exceto em uso arcaico, após o reinado de Adad-nērārī II (c. 911–891 A.E.C.). Mais tarde, a partir de meados do oitavo século, encontra-se a intrigante designação LÚ É *a-ram* “o povo de Bīt-Aram” em uma carta do arquivo do governador de Nippur. Nas inscrições reais neoassírias e documentação “cotidiana” do império, o *nisbe* é *Ar(a)māyū/Ar(a)māyū*, que normalmente é escrito *Ar-ma-a-a*, mas raramente *Ar-ma-a-ia*, fem. *Armī/etu* (expressões próximas). Nessas fontes a “terra de Aram” pode ser usada, juntamente com “a terra de Ḥatti”, para designar a área ocidental do rio Eufrates, mas também é usada em textos assírios posteriores para uma localização no sul da Mesopotâmia. As fontes assírias nunca usam “Aram” para designar Damasco. Em vez disso, este reino é designado Ša-imērišu (lit. “de seus jumentos”), Damasco ou Bīt-Ḥazā’ili (“Casa de Hazael”) (YOUNGER, 2016, p. 37).<sup>67</sup>

K. Lawson Younger, Jr. (2016, p. 43-48) apresenta minúcias literárias dos usos históricos de termos aplicados a grupos sociais aramitas; cf. também: POZZER, 2007; MICHEL, 2007.

“The term *Aḥlamû* dies out, except in archaic usage, after the reign of Adad-nērārī II (r. 911–891 BCE; see further below). Later from the mid-eighth century, one encounters the intriguing designation LÚ É *a-ram* ‘the people of Bīt-Aram’ in a letter from the governor’s archive from Nippur. In the Neo-Assyrian royal inscriptions and the ‘everyday’ documentation of the empire, the *nisbe* is *Ar(a)māyū/Ar(a)māyū*, which is normally written

Por outro lado, nos documentos aramitas e nas fontes assírias “’Ārām” significa exatamente “reino de Ša-imērišu”, ou seja, os domínios políticos aramitas. Assim temos a conexão para as aproximações etimológicas e conflitos políticos com o Yiśrā’ēl Norte – literalmente “luta com Deus”.<sup>68</sup> A raiz *rwm* pode significar “exaltado”, mapograficamente significa “terra alta”; entretanto, inexistente consenso se “’ārām” é um nome geográfico, um nome divino ou um nome pessoal. Younger (2016, p. 38) debate o postulado de Lipiński colocando em dúvida a explanação de fontes aramitas antigas das quais se quer *’ārām* como plural de *ri’m*, “touro selvagem”; sendo “touro selvagem” usado como totem ou uma das numerosas imagens do deus do trovão siro-hitita Haddu. Realmente, parece-nos estranha a associação do grupo socioétnico com grupo de animais de mesma nomenclatura zoológica, constituindo o totem nacional.

’Ārām compõe a mapografia da região ao norte do Mediterrâneo, sendo Ša-imērišu uma importante cidade-Estado daquela região. A reconstrução linguística leva-nos às referências dos aramitas de Ša-imērišu em narrações da Bíblia hebraica; por exemplo, num local chamado Qîr (ryq).<sup>69</sup> São colocados em evidência migrações aramitas em paralelo com o êxodo israelita do Mi-iṣ-ri (Egito; em acádio: KUR *mu-uṣ-ra-a-a*, terra dos egípcios) e migrações de filistitas em Kaptôr. Tais narrações colocam nos contextos a cidade-Estado de Ša-imērišu capturada por Tiglat-pileser III (744–727) em 732 e a deportação da sua população para Qîr. A localização de Qîr continua incerta, alguns a colocam nas vizinhanças do Elam, enquanto outros a associam com Yebel Bišri; o tablete de Īmār/Emar (Tell Mukiš) nomeia o local como *ki-ri*, proposto por tantos pesquisadores como topônimo de Ḫurri (*Hur-ri*, ao invés de *ki-ri* ou *qî-ri*) numa leitura do documento de Īmār (YOUNGER, 2016, p. 41). Diga-se que “’Ārām-Dammešeq” como nome composto designando a cidade-Estado aparece em narrações da Bíblia hebraica, sempre referida como ’Ārām ou como Dammešeq. Localizada

---

*Ar-ma-a-a*, more rarely *Ar-ma-a-ia*, fem. *Armi/etu* (Fales forthcoming). In these sources the ‘land of Aram’ can be used, along with ‘the land of Ḫatti,’ to designate the area west of the Euphrates River, but it is also used in later Assyrian texts for a location in southern Mesopotamia. The Assyrian sources never use ‘Aram’ to designate Damascus. Instead, this kingdom is designated Ša-imērišu (lit. ‘of his asses’), Damascus, or Bīt-Ḫazā’ili (‘House of Hazael’)” (YOUNGER, 2016, p. 37).

Conforme aceção empregada por Ann E. Killebrew (2014, p. 730). A pesquisadora postula que o Yiśrā’ēl unificado é uma idealização de escribas e sacerdotes do período após o exílio em Bāb-ilī. Para Philip R. Davies, Yiśrā’ēl é uma invenção do final da Idade do Ferro, referindo-se ao reino de Yəhūdāh (KILLEBREW, 2014, p. 730).

Cf. Amós 1.5 e 9.7; 2Reis 16.9.

no sul da Sūriyā, a cidade-Estado subsistiu entre 1050 e 732 e “floresceu especialmente entre os séculos nove e oito e foi a maior oponente levantina aos assírios durante esse período” (YOUNGER, 2016, p. 549). Em ambientações hebraicas de conflitos políticos, a entidade era simplesmente *'rm*, *'ārām*. Na inscrição Panamuwa, narra-se a campanha de Tiglat-pileser III entre 734–732 contra *dmšq* (Dammešeq, Damasco ou Ša-imērīšu).

Baseado nisso, Younger (2016, p. 549-553) postula que “tanto Aram-Šobah no décimo século (antes de Damasco tornar-se um Estado dominante) quanto Arpad (Bīt-Agūsi) em meados do oitavo século (após Damasco ter declinado em poder) foram referidos durante seus períodos de força simplesmente como ‘Aram’”. Portanto, nos seus períodos de potência na geopolítica do Levante, territorialmente na Sūriyā, *'Ārām-Dammešeq* era chamado de “*'Ārām*”, com muitas qualificações modificadoras como *'Ārām-bēt Reḥob*. Mas também, como já enunciado, em documentos neoassírios, entre 853–732, era denominado KUR.Ša-imērīšu ou *māt Ša-imērīšu*, “terra de seus jumentos”, ou *Bīt-Ḥazā-il*, “casa de *Ḥazāh'ēl*”, usado particularmente pelos assírios. No reinado de Tiglat-pileser III, os escribas evitavam a ambiguidade do exônimo escrevendo KUR šá-ANŠE.NÍTA.MEŠ-šú-a-a, isto é,

“o homem da terra de seus jumentos” – em siríaco *Darmsûq*. Na sua obra monumental, Braudel (2016a, p. 376, 378) analisa as rotas mediterrâneas de terra e mar nas quais caravanas rumam a Ḥa-la-ab, “longas filas de cavalos, de mulas, de camelos”, numa instigante comprovação direta da preservação da tradição social. Evidência arqueológica lança luz sobre uma duplicidade identitária dos aramitas de Ša-imērīšu, numa inscrição monumental “Zakkur, rei de Hamat e Luat, que tem um nome semita, se não aramita, e que foi considerado no passado como um usurpador aramita de uma dinastia luwiana de Hamat, usou o termo ‘Aram’

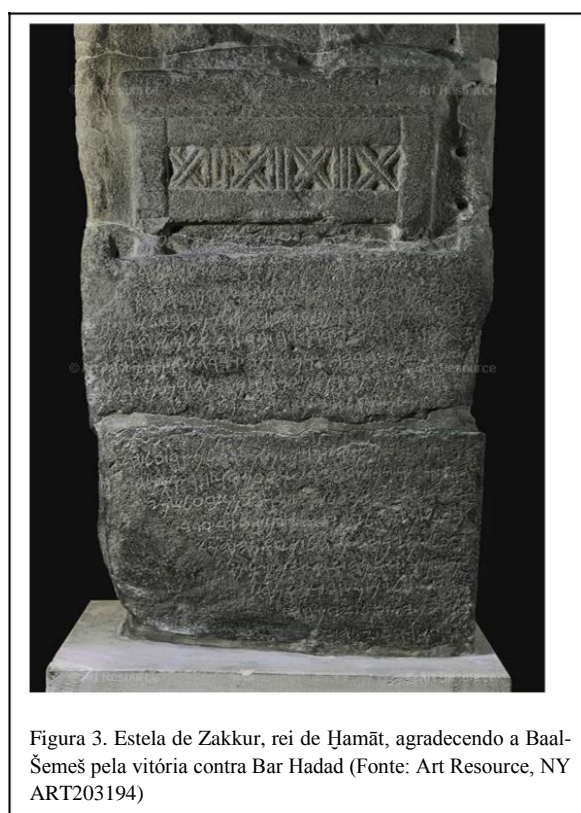


Figura 3. Estela de Zakkur, rei de Ḥamāt, agradecendo a Baal-Šemeš pela vitória contra Bar Hadad (Fonte: Art Resource, NY ART203194)

para identificar seu inimigo, o rei de Damasco” (SERGI; HULSTER, 2016, p. 5). No monumento de Zakkur (fig. 3), do século VIII, cerca de 796, lemos “Bar-Hadad, filho de Ḥazā’ili, rei de Aram”.

## 2. Documento de Tēl Dān (Tall al-Qādī)

O documento monumental de Tēl Dān consiste em seis importantes estratos: VI–IV correspondem à fase na qual Dān pertencia ao reino aramita de ’Abel Bēt Mā’akāh e depois ao reino aramita de Bēt Reḥob (Bēt Ruḥūbu) que, segundo Shuichi Hasegawa (2012, p. 73), era um território nas cercanias do vale de Bēt-Šā’ān e localizado cerca de seis quilômetros a oeste do rio Jordão. Para Hadi Ghantous (2013, p. 37), essa fase encerra-se com a conquista da cidade de Dān por ‘Omrī na primeira metade do século IX e com a reconquista de Ḥazāh’ēl no início da segunda metade do mesmo século. O estrato III representa o período da ocupação de Dān por Ḥazāh’ēl (figs. 4, 5 e 6), agregando grande área citadina durante a segunda metade do século IX. Em relação ao estrato II, a referência histórica é a ocupação israelita da cidade após a conquista de Yō’āš e Yārābē’ām II relativamente após 732.<sup>70</sup>

Os três fragmentos do documento monumental foram encontrados no estrato II, do período da ocupação israelita de Dān, conquistada por Yārābē’ām II. Desta ocupação, seguramente a inscrição foi realizada antes da conquista, com sua forma de inscrição assemelhada, segundo Ghantous (2013, p. 39), com outras inscrições do noroeste semítico do mesmo período.<sup>71</sup> A inscrição foi redigida no estrato Dān III e reutilizada fragmentariamente durante Dān II (GHANTOUS, 2013, p. 43). Sigurður Hafþórsson (2006d, p. 223) resume o quadro arqueológico: o sítio mede 18 hectares de largura, quase retangular, com suas extremidades medindo 18 metros acima da planície do seu entorno; “um complexo cúltilco, um recinto medindo cerca de 60 x 45 metros de pedras de cantaria, pithoi com decorações de

---

Baseamo-nos na tabela apresentada por Hadi Ghantous (2013, p. 29).

Sobre os semitas: “Sea cual fuere la historia más antigua de esas gentes, fuera de nuestro alcance, pero que parece haber girado alrededor de Arabia antes de su desertización, todo nos lleva a pensar que, a partir del cuarto milenio como muy tarde, una notable concentración de población se reunía en el territorio hoy sirio, en las franjas septentrionales del gran desierto sirio-árabe, o más bien de ganaderos con ganado menor, que vivían como seminómadas en función de los pastos. Más tarde, en plena época histórica, desde finales del tercer milenio, podemos imaginar a pequeños grupos, tentados por la existencia menos tosca y más gratificante de los mesopotamios, uniéndose a éstos tras seguir, en grupos más o menos grandes, el curso del Éufrates, para hacerse finalmente sedentarios entre ellos, más o menos vencidos y absorbidos, antes o después, por esta opulenta civilización” (BOTTÉRO, 2001, p. 29-30).

cobra, um lugar para incenso, entre outras coisas, foram escavados no estrato IV. Uma coleção de cerâmica fenícia foi encontrada em um depósito ao norte do local de culto”. Como nota, o estrato IV A–B tem periodização entre os séculos XI–X. Nesse mesmo Dān citado na Bíblia hebraica, o assentamento israelita ocorreu na Idade do Ferro I.

O documento monumental ou estela de Tēl Dān consiste em três fragmentos de antigas letras aramitas inscritas com um cinzel na superfície de uma pedra plana de basalto;<sup>72</sup> todos os fragmentos foram encontrados no lado sul do sítio. “Os estudiosos concluíram que Hazael, rei de Aram-Damasco compôs o texto na estela na segunda metade do século IX A.E.C., no qual descreveu o assassinato de dois reis, Joram de Israel e

Ahaziah de Judah” (HASEGAWA, 2012, p. 35). No artefato há uma reconstrução histórica dos conflitos entre 'Ārām-Dammešeq e Yīsrā'ēl à época. Uma das causas da dificuldade para a datação da fonte consiste na inexistência do nome de seu autor, restando para análise a perspectiva contextual. Numa informação comparativa, o golpe de Estado perpetrado por Yēhû' o mais antigo estágio do longo processo de produção literária do ciclo 'Ēliyyāhû–'Ēlīšā' e sua redação é de cerca de 780–750, sendo que a redação do combate

contra o “Ba'al da Sāmīrīna” é de 450–400, na qual estão presentes as ações antissamaritanas e a imposição de Yērūšālam como único lugar cúlctico.<sup>73</sup> Destarte, a camada literária sobre Nābôt, que servirá como argumentação historiográfica da crítica política a 'Aḥ'āb e propaganda do antibaalismo, é uma das questões levantadas pela colônia persa de Yəhūd.<sup>74</sup>



Figura 4. Hāzāh'ēl de Ša-imērišu (Musée du Louvre \_ ART49197 Art Resource, NY)

Relevo de rocha ígnea eruptiva.

Sobre a periodização da redação: na redação do combate contra o “Ba'al de Sāmīrīna”, segundo Ghantous (2013, p. 127-129), foram incluídas muitas camadas literárias, tais como 1Reis 16.30-33; 18; 2Reis 10.18-27; mas ainda não conta a redação da “História de Nabot” (1Reis 21), acrescentada em 370–350. Para estudo sistemático da história da literatura, cf. Konrad Schmid (2013).

Sobre a redação, cf. GHANTOUS, 2013, p. 141-142. Para Mario Liverani, a estrutura básica do livro dos Reis pode ser datada entre os séculos VII–V (2010, p. 163).

Avraham Biran e Joseph Naveh (1993, p. 85; 1995, p. 2) afirmam que o chamado “Fragmento A”, descoberto em 1993 E.C., estava no nível de base de um largo pavimento no canto sudeste da praça da cidade e deve ter sido usado antes da invasão de Aššūr. Evidências arqueológicas recolhidas do complexo de portões, das câmaras e pavimento, atestam a destruição do local em 733/732, época da conquista do norte levantino por Tiglat-pileser III. Assim, a utilização do artefato como material de construção pode ser datada dessa mesma época. Hafþórsson (2006a, p. 51-52) e George Athas (2006, p. 248, 253) entendem que o artefato foi erigido antes do ano 800, talvez 796. O chamado “Fragmento B1” foi encontrado em 20 de junho de 1994 E.C., um artefato medindo de cerca de 20 centímetros de altura e 1.4 centímetro de largura com seis linhas de inscrições num espaço de 15 x 11 centímetros. Esse fragmento estava numa área de fortificações israelitas em que existia a construção de uma *bāmāh* no topo do nível das destruições operadas pela invasão assíria no Yisrā’ēl Norte entre 733/732 (BIRAN; NAVEH, 1995, p. 1-2). “Nos detritos a 0,80 metro acima do nível do pavimento. O detrito é atribuído à campanha militar de Tiglat-pileser III ao norte de Israel” (HASEGAWA, 2012, p. 36); ou seja, “o Fragmento B1 foi encontrado cerca de 13 metros ao sudoeste do Fragmento A” (GHANTOUS, 2013, p. 37).

Dez dias depois do achamento do “Fragmento B1” encontrou-se o “Fragmento B2”, distante 40 metros do portão, tendo cinco *maššēbôt* ao fundo, artefato que teria sido reutilizado como pavimento. Notável é o fato de que essa pavimentação é do final do século IX e início do VIII, mas o documento é contemporâneo do “Fragmento B1”. “Infelizmente, as letras do Fragmento B não constituem uma continuação direta do texto do Fragmento A em qualquer linha, e nenhuma linha no Fragmento B está completa em seu final. No entanto, na maioria das linhas, após a restauração de algumas letras entre os fragmentos e nas extremidades da linha, um texto mais ou menos significativo foi obtido” (BIRAN; NAVEH, 1995, p. 11). Ainda que a reconstrução linguística, realizada primeiramente por Joseph Naveh, seja confiável, o debate em torno do monumento justifica aqui outros pesquisadores.

Quase que consensualmente,<sup>75</sup> os relatórios arqueológicos concluem que os três fragmentos são do mesmo estrato e sua reutilização como material de construção deu-se tempo depois, nas reconstruções do período da guerra com o império neoassírio. Destarte, Hadi Ghantous (2013), entende que a relação entre os fragmentos ainda carece de melhor

---

MILLARD, 2000; HASEGAWA, 2012; GHANTOUS, 2013; contra GALIL, 2001.

comprovação. Por outras palavras, as possibilidades de encaixe dos fragmentos suscitam controvérsias. Há quem, baseando-se no alinhamento de letras do “Fragmento A”, inclinadas para baixo, enquanto as letras do “Fragmento B” são mais lineares, menores e em formato inteligível, supõe que “as locações de cada fragmento decidiram as formas, os tamanhos e os espaços entre as letras” (HASEGAWA, 2012, p. 37). Nesse caso, o posicionamento do escriba, fixando-se na margem inferior da inscrição ao escrever na pedra e necessitando esticar o braço para escrever as partes superiores do texto, resultou nas mudanças de marcas e na irregularidade de linhas. No entanto, não podemos deixar de observar os diferentes tamanhos dos artefatos, por influir diretamente no formato da escrituração.

Conjetura-se que tenha havido dois trabalhadores, um escriba e um artesão de gravuras, não tendo o artefato passado por correção mesmo com o posicionamento aparentemente desconfortável do escriba para escrever a parte superior. Por outro lado, o documento deve ter sido construído em fragmentos, sendo eles conectados durante ou após a exibição pública. Essa é uma argumentação razoável para o desalinhamento apresentado pela fonte.<sup>76</sup> No entanto, a dessemelhança formal não exclui a possibilidade de os três fragmentos formarem uma mesma inscrição.<sup>77</sup> Erhard Blum (2016, p. 37-38) posiciona-se contrário ao argumento de que a direção das linhas nos fragmentos A e B seja diferente, afirmando que é possível ler os fragmentos combinados cruzando as fraturas sobre sete instâncias: “linhas 3/4 [B–A]; 4 [A–B]; 4–5 [B–A]; 5 [A–B]; 5–6 [B–A]; 6–7 [B–A]; 7–8 [B–A]; 8 [A–B]; 8–9 [B–A]”. Como reconhecido por Blum, a combinação proposta é pura coincidência.

Um dado, porém, suscita dúvida quanto à quantidade de escribas e artesãos. Apenas como suposição, Ghantous (2013, p. 44) lembra que Peter Niels Lemche afirmou que “o fato de que os elementos-chave, as palavras ‘Rei de Israel’ e ‘Casa de David’, serem encontradas nas linhas 8–9, bem no centro do Fragmento A, promove a suspeita de que um falsificador os teria colocado propositadamente”. O nome dos escribas (e artesãos) que elaboraram o documento de Tēl Dān ou não foi registrado ou não resistiu aos manuseios e à utilização que o documento foi submetido. Diversos pesquisadores têm identificado o autor com Ḥāzāh’ēl de Ša-imērīšu, considerando a menção de dois reis e suas mortes: o rei de Yīsrā’ēl, cujo nome termina com “-ram” (𐤓𐤓), e o rei de Yəhūdāh, da *Bēt Dawîd*, cujo nome termina com “-iahu”

---

Shuichi Hasegawa (2012, p. 37-38) mapeia o artefato com o auxílio das conclusões de vários pesquisadores. Para Ghantous (2013, p. 39), talvez a variação no roteiro e na forma indique uma recentemente adquirida capacidade literária.

(why). Com o aporte da cronologia histórica, os reis seriam respectivamente Yəhōrām (852/51–[848–842]) de Yiśrā’ēl e ’Āḥazəyāhû (–842) de Yəhūdāh, ambos mencionados no livro dos Reis em beligerância com os aramitas.<sup>78</sup> Mas não apenas isso: não obstante outras instâncias de análise, vários relatórios do contexto arqueológico e a paleografia do documento têm levado a identificar o autor com Ḥāzāh’ēl.<sup>79</sup>

Inicialmente, Biran e Naveh (1993) entendiam que o autor do artefato teria sido um rei vassalo de ’Ārām-Dammešeq, Bēt Reḥob ou ’Abel Bēt Mā’akāh, e seu senhor era Adad-’idrī. Com a descoberta dos fragmentos B1 e B2, esses dois descobridores, em novo relatório analítico (1995), passaram a designar a autoria a Ḥāzāh’ēl, mas sugerindo tais fragmentos como partes de um conjunto. Galil (2001, p. 16-17) e Athas (2006, p. 249) atribuem o documento monumental a Bar-Hadad II, filho e sucessor de Ḥāzāh’ēl,<sup>80</sup> e Hafþórsson (2006a, p. 64) afirma que Ḥāzāh’ēl e Bar Hadad II são os possíveis autores, reconhecendo, no entanto, os muitos problemas de identificação. No resultado de suas pesquisas, Galil (2001) e Athas (2006) consideram extremamente difícil a junção dos fragmentos como um conjunto lógico. Com análise linguística baseada nas apresentações de Biran e do também linguista Naveh, Ingo Kottsieper (2007, p. 106-107) decide sem ressalvas desqualificar a pesquisa de Athas ao afirmar que “a reconstrução proposta por Athas, que argumenta com as diferentes inclinações das linhas – ignorando o fato de que elas estão se curvando – é baseada nas mais improváveis especulações”.<sup>81</sup> Antes, porém, neste mesmo campo de abordagem, Galil justificou a sua designação de autoria a Bar Hadad II destacando o fato de Ḥāzāh’ēl ter sido um usurpador, a menção ao pai e a aparentemente mencionada morte de Ḥāzāh’ēl no Fragmento A, linha 3. Além disso, os fragmentos B1 e B2 devem ser colocados antes do Fragmento A, desenhando uma nova configuração do artefato baseada em que

---

Cf. 2Reis 8.28.

Cf. FINKELSTEIN, 2007, p. 149; KOTTSTIEPER, 2007, p. 119; HASEGAWA, 2012, p. 42-43; YOUNGER, 2016, p. 592.

Ghantous (2013, p. 45, 47) argumenta considerando a ampla reconstrução do contexto histórico: “A atribuição da inscrição a Hazael ganha mais apoio a partir da insistência de que o deus Hadad tenha feito o autor da inscrição rei (B4 “YHMLK HDD”). Porque ambos os registros assírios e bíblicos apresentam Hazael como um usurpador no trono de Damasco, é mais provável que Hazael esteja por trás da escrita da inscrição de Dan do que Bar-Hadad”.

Apesar de ter publicado sua pesquisa em 2007, Kottsieper toma como alvo para os seus postulados uma antiga pesquisa de Athas (2003), não a mais recente na qual ele revisa os mais importantes pontos da sua interpretação do documento monumental de Tēl Dān (2006).

a parte principal da inscrição trata do período de Bar-Hadad, filho de Hazael. As palavras que tem sido preservadas não permitem uma reconstrução razoável dos eventos. É obviamente uma “inscrição sumária”. O rei de Aram se orgulhava de suas vitórias sobre muitos reis e seus grandes exércitos ([r]kb.w'lp̄y prš̄). A menção do rei de Israel e do rei de Judah (byt dwd) e “suas terras” ([ 'lyt. 'rk.hm) talvez indique a subjugação de Israel e Judah a Aram, que é mencionada na Bíblia (2Reis 12.19ss; 13.7) (GALIL, 2001, p. 18).<sup>82</sup>

Ora, a aceitação desse novo encaixe das peças traz consigo como razoável a menção nas últimas linhas da inscrição monumental à coroação de Yô'ās̄ como rei em Yiśrā'ēl, em cerca de 805. Nesse caso, a revolta israelita teria ocorrido como reação às anexações aramitas de terras a oeste do Jordão, inclusive Dān, na época do rei assírio Adad-nērārī III (810–783), que as “Crônicas Epônimas” datam em 805–803 e 796, sendo uma expedição em 802 (YOUNGER, 2016; GALIL, 2001). Mesmo a reconstrução das linhas 5–10, destacando a menção à *Bêt Dawid* nas linhas 7–9, na avaliação de Na'aman (2000, p. 99) não passa de especulação. A nosso ver, o debate reside nas textualizações do documento de Tēl Dān e da Bíblia hebraica. Tais fontes, no que se referem aos mencionados reis, mantêm-se conflituosas.



Em 2Reis 9.24, 27, Yēhû' é retratado como assassino de Yōhōrām e 'Āḥazəyāhû, diferente do artefato aramita, que exalta a Hāzāh'ēl por tal ato. Permanece, portanto, a dificuldade de completa elucidação. Avraham Biran e Joseph Naveh (1993; 1995), os primeiros editores do documento, têm sugerido Yēhû' como agente de Hāzāh'ēl para

---

“The main part of the inscription deals with the period of Bar-Hadad son of Hazael. The words that have survived do not permit a reasonable reconstruction of the events. It is obviously a ‘summary inscription’. The king of Aram took pride in his victories over many kings and their large armies ([r]kb.w'lp̄y prš̄). The mention of the king of Israel and the king of Judah (byt dwd) and ‘their lands’ ([ 'lyt. 'rk.hm) perhaps indicates the subjugation of Israel and Judah to Aram which is mentioned in the Bible (2 Kings 12:19ff, 13:7)” (GALIL, 2001, p. 18).

assassinar os dois reis, comparando o verbo *ljq* do documento com o verbo acádio *dāku* em documentos reais assírios – além de explicar a forma como “atacar, derrotar”, ao invés de “matar”. Shigeo Yamada (1995, p. 614, 619) talvez seja um raro pesquisador a notar a superioridade militar israelita sobre 'Ārām no documento monumental de Tēl Dān. Ele questiona o fato de Ḥāzāh'ēl ter matado os reis Yəhōrām e 'Āḥazəyāhū em Rāmōt Gilə'ād (Tell er-Ramit), na Transjordânia Setentrional, pelo exagero da fonte e pela informação da morte de dois reis numa mesma batalha, como se ambos estivessem desprotegidos. Além disso, *qtl* (acádio: *dāku*) comumente traduzido por “morte” é melhor entendido por “derrota”;

Ḥāzāh'ēl teria então derrotado os reis do sul do Levante. Na sequência, Yēhū' toma o poder. Sobre estes e outros postulados, Shuichi Hasegawa (2012, p. 44) comenta:

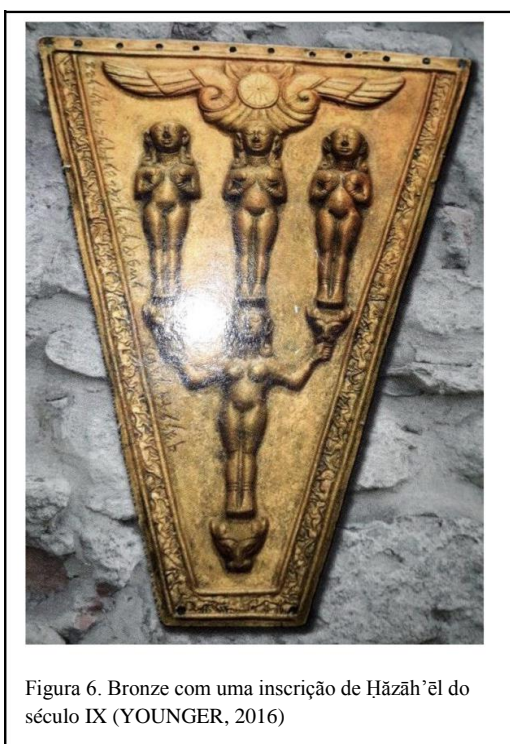


Figura 6. Bronze com uma inscrição de Ḥāzāh'ēl do século IX (YOUNGER, 2016)

inconcebível que Hazael, em sua inscrição, descrevesse um evento em que ele não tenha participado. As consequências do golpe de Jehu também não se encaixam na aliança hipotética entre Hazael e Jehu. No ano 841 AEC, Hazael lutou contra a Assíria, e apesar da grande devastação causada em sua terra, ele não se submeteu. Jehu, por outro lado, submeteu e pagou impostos à Assíria no mesmo ano. Assim, Damasco e Israel tiveram diferentes atitudes em relação à Assíria, e isso contradiz a suposição de que Hazael e Jehu eram aliados. Que a rivalidade prevaleceu entre os dois reinos é confirmada pela invasão de Hazael e pela conquista de uma grande parte do território israelita.<sup>83</sup>

De fato, a derrota do rei israelita para Ḥāzāh'ēl na guerra de Rāmōt Gilə'āde o assassinato dos reis por Yēhū', mesmo que seja tomada a fonte da Bíblia hebraica como referência, são insuficientes para afirmar que a sequência dos fatos pressupõe um pacto entre aqueles dois líderes militares. Busca-se, então, a identidade das fontes documentárias, tais

“It is inconceivable that Hazael in his inscription described an event in which he had not taken part. The aftermath of Jehu’s coup also does not fit the hypothetical alliance between Hazael and Jehu. In the year 841 BCE, Hazael fought against Assyria, and despite the great devastation caused in his land, he did not submit. Jehu, on the other hand, submitted and paid taxes to Assyria in the same year. Hence, Damascus and Israel had different attitudes toward Assyria, and this contradicts the assumption that Hazael and Jehu were allies. That the rivalry prevailed between the two kingdoms is confirmed by Hazael’s invasion and conquest of a large part of the Israelite territory” (HASEGAWA, 2012, p. 44).

como a época e o gênero. É inconsensual que a elaboração do documento tenha ocorrido durante o reinado de Ḥāzāh'ēl. Quanto à narração hebraica sobre Yēhū', é razoável datá-la durante o reinado dele, com tradição oral de longa duração e posteriormente escriturada na época em que Dān era controlada por 'Ārām-Dammešeq. Nessa época, o poder de Ḥāzāh'ēl estendia-se em grande parte do sul do Levante, “ou durante a primeira parte do reinado do seu filho Bar-Hadad II” (GHANTOUS, 2013, p. 45), que foi abandonando gradualmente os territórios além da Sūriyā. As verificáveis mudanças ocorridas na tradição oral foram incorporadas à edição documental.

A longa duração das tradições orais, o uso de lendas nos ciclos proféticos e o conflito com fontes coetâneas levam-nos a priorizar o documento de Tēl Dān por ser uma fonte dentro da margem temporal dos testemunhos. Nesta mesma linha de raciocínio, indicamos que a atribuição a Yēhū' pela morte dos reis está sugerida por tradições proféticas de oposição à *Bêt 'Omri*. Isso fortalece o entendimento de que tenha sido Ḥāzāh'ēl o responsável pela morte dos reis em Rāmōt Gilē'ād – até a informação de que *wayyakkū 'ārammîm 'et-Yôrām* a isso corrobora<sup>84</sup> –, permanecendo a possibilidade de Yēhū' ter exterminado a linhagem de parentesco de 'Aḥ'āb. Problemas com as retroprojeções ficam fortemente acentuados nas *mnēmēs* de locais mapográficos, acerca das quais ainda explanaremos. Há contradições históricas na narração da guerra de Yēhōrām e 'Āḥazēyāhū contra os aramitas;<sup>85</sup> nesse sentido,

a primeira contradição é entre 2Reis 8.28, onde Ramot-Gilead parece estar nas mãos dos aramitas e os israelitas na ofensiva, e 2Reis 9.14b, onde os israelitas parecem defender Ramot-Gilead contra o ataque de Hazael. Uma segunda contradição gira em torno de se Ahazias foi com Joram para lutar contra os aramitas em Ramot-Gilead (2Reis 8.28a) ou se Joram foi sozinho para lutar contra Hazael em Ramah e Ahazias visitou Joram ferido em Jezreel (2Reis 8.29b). Ramah é omitida em 2Reis 9.15a, o que de outra forma é idêntico a 2Reis 8.29a, como se alguém tentasse resolver a segunda contradição. A última contradição diz respeito à direção da fuga de Ahazias em 2Reis 9.27. Isto é identificado, ao mesmo tempo, como a estrada de Bet-Haggan, onde ele foi morto na subida de Gur perto de Ibleam, e como o caminho de Ibleam para Meggido (GHANTOUS, 2013, p. 144).<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup>“E feriram os aramitas a *Yôrām*” (2Reis 8.28).

Cf. 2Reis 8.25-29 ≠ 9.14-15a, 23-27.

<sup>85</sup>“The first contradiction is between 2 Kings 8:28, where Ramoth-gilead seems to be in the hands of the Aramaeans and the Israelites in the offensive, and 2 Kings 9:14b, where the Israelites seem to defend Ramoth-gilead against Hazael’s attack. A second contradiction revolves around whether Ahaziah went with Joram to fight the Aramaeans at Ramoth-gilead (2 Kings 8:28a) or whether Joram went alone to fight Hazael in Ramah

Estes e outros problemas implicam em colocar forçosamente a textualização do documento hebraico como fonte metodologicamente comparativa. 2Reis 9.15 (assim como 8.29) parece uma tentativa de ocultar que Yəhōrām jamais retornou a Yizrə‘e’l após a guerra contra Ḥāzāh’ēl em Rāmōt Gilō‘ād. Nesse caso, a narração hebraica caracteriza-se como ficcional. Aqui sobressai uma inquirição: Qual a intenção de se querer Yēhū’ como assassino dos reis de Yīsrā’ēl e Yəhūdāh? A carga profética contra a *Bēt ‘Aḥ’āb*, seria necessariamente a resposta. As denúncias estão em torno de lendas e nada se diz sobre o grande desenvolvimento político-econômico desde ‘Omrī, mas das relações internacionais, testemunhadas por fontes materiais externas. Destaquemos a economia palatina:

A menção a milhares de bigas no relato da batalha de Carcar, em 853 a.C., fornece bom testemunho para este desenvolvimento [produção de cobre em Khirbet en-Nahas]. Khirbet en-Nahas deve ter fornecido muito desse cobre; relações comerciais com o Chipre – a mais importante fonte de cobre do leste do Mediterrâneo – tinham quase cessado no final do século XII e foram aparentemente retomadas somente na segunda metade do século IX a.C. O cobre de Khirbet en-Nahas deve ter fluído para o norte, ao longo da Estrada dos Reis, na Transjordânia, e para o Egito e a planície costeira. A Estrada dos Reis foi dominada pelas fortalezas omridas, em Moab e em Galaad, e a planície costeira foi governada por Gezer e pelo porto de Dor. Isso significa que Israel deve ter sido o beneficiário mais significativo da indústria de cobre e do comércio no Levante (FINKELSTEIN, 2015, p. 140-141).

Não obstante esses fluxos de produção, os mecanismos de apropriação estatais motivaram a rápida adesão de parte da sociedade ao golpe. “Fortes tensões sociais marcam vistosamente um período que os dados arqueológicos mostram ter sido de grande desenvolvimento econômico e de assentamentos”, postula Liverani (2008, p. 167) acerca do reino de Yārābō‘ām II, mas cuja abertura do processo tem início no reinado de ‘Omrī.

Os conflitos militares entre israelitas e assírios durante o reinado de ‘Aḥ’āb e sua expansão para além das fronteiras da “terra que mana leite e mel” podem estar na origem da nacionalização da queda das casas reais. Para além disso, as glosas de 2Reis 10.32-33 e 13.3 apresentam Yīsrā’ēl como coadjuvante do sistema regional no qual ‘Ārām-Dammeśeq predomina e de combate ao Ba‘al fenício, momento adequado para a idealização de um herói.

---

and Ahaziah visited wounded Joram in Jezreel (2 Kgs 8:29b). Ramah is omitted in 2 Kings 9:15a which is otherwise identical to 2 Kings 8:29a, as though someone tried to solve the second contradiction. The last contradiction concerns the direction of Ahaziah’s flight in 2 Kings 9:27. It is identified, at the same time, as the road of Beth-haggan, where he was killed at the ascent of Gur near Ibleam, and as the way from Ibleam to Meggido” (GHANTOUS, 2013, p. 144).

“A informação histórica derivada das inscrições de Tel Dan traz à tona a relação entre as mortes de Joram e Ahaziah e a ascensão de Jehu ao poder. Depois que o exército de Hazael matou Joram e Ahaziah em Ramoth-Gilead, Jehu perpetrado um golpe de Estado e matou o resto da casa de Ahab em Jezreel” (HASEGAWA, 2012, p. 46).

### 3. A natureza do documento de Tēl Dān (Tall al-Qāḏī)

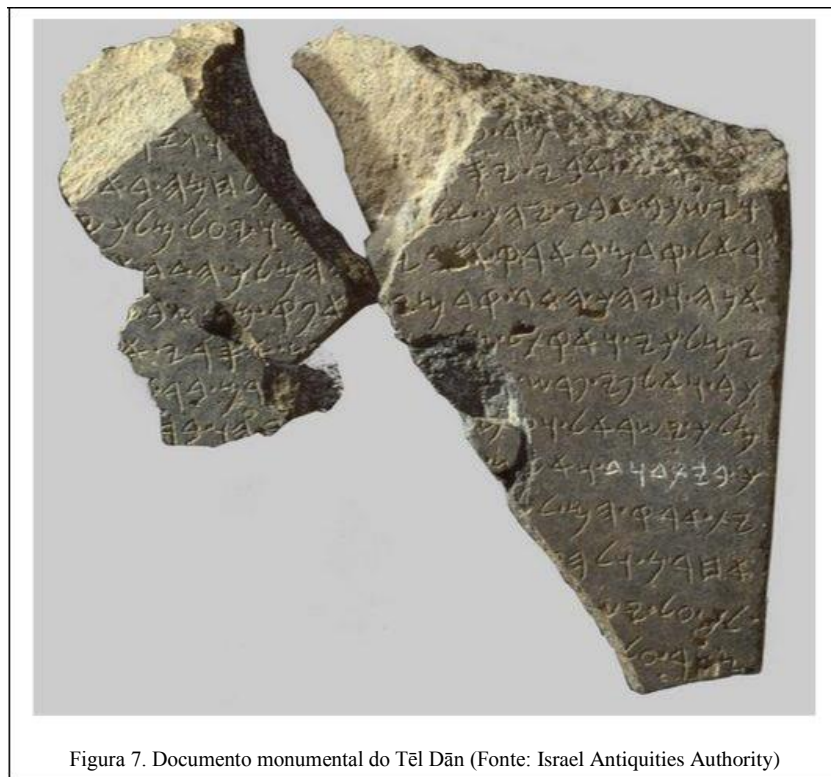


Figura 7. Documento monumental do Tēl Dān (Fonte: Israel Antiquities Authority)

#### a. Translação do *Fragmento A*

[ ]

<sup>(1)</sup>[ ' ]*mr* . [ ]

[ d ] *isse* [ ]

*wgz' r'* [ ]

e corte

(2) [ ʾ ] ʾl . ʾby .

meu pai

ys ʾq [ . ʾlwh . bh ] ʾt lhmh . b ʾ b [ ]

Ele subiu [contra ele quando] lutou em Aʾbʾel] (Bet-Maʾakah)

(3) wyšk . ʾby .

e meu pai se deitou

yhk . ʾl [ . ʾbhw ] h .

ele foi a seus [pai]s

wy ʾl . mlky [š] (4) r ʾl . qdm . b ʾrq . ʾby [ . ]

agora o rei de Yi [š] (4) rāʾēl invadiu a terra que antigamente pertenceu era de meu pai

[w]yhmlk . hdd . ʾ[ty] (5) ʾnh .

[mas] Hadad (5) me fez a mim (4) rei

wyhk . hdd . qdmy [ . ]

(5) e Hadad foi antes de mim

[w] ʾpq . mn . šb ʾ [ ] (6) y . mlky .

[e] eu participei de sete (6) do meu reino/dos meus reis

w ʾqt [ . ml [k] n [ . tq ] pn . ʾsry . ʾlpy . r (7) kb . w ʾlpy . prš .

e eu matei dois [poder]osos rei[s], que aproveitaram milh[ares de ca]r (7) os e milhares de

cavaleiros [qtl . ʾyt . yw] rm . br . [ ʾh ʾb ] (8) mlk . ysr ʾl .

e [eu matei Yəhō] rām filho de [ ʾAh ʾāb ] (8) rei de Yiśrāʾēl

w ʾqt [ ʾt . ʾhz ] yhw . br [ ywrm ]

[eu] matei [ ʾĀhazə ] yāhū filho de [ Yəhōrām ]

[w ʾhp] (9) k . bytdwd .

[e eu derrub] (9) ei bēt-Dāvid

w [š] ʾm ʾ [ ]

e eu estabeleci [ ]

[ ʾ ] (10) yt . ʾrq . hm . l [ ]

[ ʾ ] (10) sua terra

(11) ʾhrn . wlh [ ]

outro e [ ]

[wyhw' . br . nmšy . m]<sup>(12)</sup>lk . 'l . yś[r'l] [ ]

[e Yēhû' filho de Niməšī]<sup>(12)</sup>governador sobre Yís[rā'ēl]

[w'śm .]<sup>(13)</sup>m' š'r . 'l . [ ]

[e eu]<sup>(13)</sup>assediado [ ]<sup>87</sup>

Como muitas fontes nas quais há narrativas de conquista e submissão, o documento fragmentário de Tēl Dān (fig. 7) tem sido considerado uma peça propagandística: um rei publica sua vitória e afirma a sua supremacia sobre rivais e inimigos. Em relação a Hāzāh'ēl, ele ainda enumera suas edificações reais.<sup>88</sup> Medindo na extremidade de altura 32 centímetros e de largura máxima 22 centímetros, o documento monumental tem recebido transliteração e translação diversas, por isso citaremos outra versão de trecho pertinente.

[ di]sse x [ ] e cor[tou ]

[ ] x meu pai sub[iu contra ele quando] ele lutou em x[ ]

Então meu pai se deitou e foi a seus

[pais]. Subiu o rei de I[s]rael antes do tempo na terra de meu pai, [mas]

Hadad [me] fe[z] rei [ ]

x Hadad foi antes de mim [e] eu fui de x

[ ]

de meus rei[s] eu matei re[is] que aproveitaram x

[ca]rros e milhares de cavaleiros

[ ]m filho de [ ]

rei de Israel e mata[ram ]yahu filho de [eu derrub]ei a casa de Davi. Eu impus [tributo ] x

sua terra a [ ]

outro e ao [foi/se tornou re]i sobre Is[rael ] contra assédio [ ]<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Seguimos as transliterações e translação de Younger (2016, p. 593-597); as pesquisas de André Lemaire, quando acessíveis e necessárias, são por nós cotejadas.

<sup>88</sup> Em uma pesquisa, destacamos a natureza propagandística ao analisar a escrita e a ideologia reais em documentos antigos (SANTOS, 2018d).

<sup>89</sup> Traduzimos toda a inscrição da versão de Alan Millard (2000, p. 161-162): “[ sa]id x [ ] and cu[t ] // [ ] x my father went u[p against him when] he fought at x[ ] // Then my father lay down and went to his // [fathers].

## b. Translação do *Fragmento B*

[.....] e (?) corte [..... ]  
[.....em] sua [l]uta contra A[?..... ]  
[.....](?). Mas meu rei, [Hadad,] viria [..... ]  
[.....] Hadad m[e] fez rei [..... ]  
[.....m]ais valente que set[e] reis ..... ]  
[.....?] capturou hom[ens]..... ]  
[.....?]ram filho de [..... ]  
[.....]iah filho de [..... ]<sup>90</sup>

## c. Explicação da linguagem

O uso da escrita alfabética nas cortes reais no sul do Levante no final do século X, para a documentação administrativa, tem semelhança com as descobertas em Gu-ub-la (heb.: *Gabal*; gr.: *Býblos*); as inscrições formalmente dirigidas às divindades aparecem na região no final do século IX, no período de ausência da presença imperial assíria (NA'AMAN, 2000, p. 96). Com relação ao documento monumental, a inscrição não inicia informando sobre a guerra entre as duas mais importantes grandezas socioétnicas do sul do Levante, mas, pelo contrário, explanando sobre o antigo trato político envolvendo 'Ārām e Yīsrā'ēl Norte, nas linhas 1–2. Na interpretação da linguagem empregada na inscrição, Blum (2016, p. 41-42) entende que a guerra mencionada é entre Adad-‘idrī (Hadad-‘ezer) e Šulmānu-aš a r i d u , e que a questão da menção a Ḥāzāh’ēl nessa guerra diz respeito ao registro da morte do “pai” dele na batalha. Blum lê nas linhas 4–6 da inscrição “... meu pai ficou ferido quando lutou contra a Assíria”,

---

There came up the king of I[s]rael before time in the land of my father, [but] // Hadad [ma]de [me] king [ ] // x Hadad went before me [and] I went from x // [ ] // of my king[s] I killed kin[gs] who harnessed x // [ch]ariots and thousands of horsemen // [ ] *rm* son of [ ] // king of Israel and kill[ed] [yahu son of [I overthr]ew the house of David. I set/imposed [tribute] // x their land to [ ] // other and to [was/became kin]g over Is[rael] ] siege against [ ]”.

A translação da inscrição foi por nós realizada a partir de ATHAS, 2006, p. 254-255.

dizendo ser irrelevante o início da sentença com o substantivo *'by ysq[b ... b']tlḥmh b'sr* ou com o verbo *ysq[b 'by b']tlḥmh b'sr*.

Com relação a *'ab*, “pai”, este é usado no muito recomendado sentido mais amplo de “patrono”,<sup>91</sup> o que concorda com a pecha assíria de que Ḥāzāh'ēl é *mār lā ma-m-mā-na*, “filho de um ninguém” em inscrição da Estátua de Basalto de Aššūr, de cerca de 833, outro codinome para *šar hamma'i*, “o usurpador”. Na inscrição, “pai” segue a tradição real e não necessariamente indica uma referência biológica, mas um predecessor ou patrono, cujo objetivo é agregar para o novo rei honra ao mesmo tempo em que legitima a sua chegada ao poder – a quem pertencerá o local e a gente. Assim como a função literária da inscrição, o monumento é representativo do desenvolvimento linguístico da época, notadamente da assim chamada escrita cursiva,<sup>92</sup> e do quadro político do Levante.

No aspecto religioso, o documento apresenta dupla função de categorias diferentes, mas não separadas, por reunir os sujeitos humano (o rei) e divino (Hadad/Hadadu).<sup>93</sup> “A formação da coalizão sírio-palestinesa colocou o conflito entre os dois vizinhos em espera enquanto Šulmānu-aš a r i d u representasse uma ameaça comum. As hostilidades retornaram após a ascensão de Hazael ao trono de Ša-imērīšu com maior intensidade e com consequências desastrosas para o lado israelita” (GHANTOUS, 2013, p. 63). No entanto, o principal motivo da revolta violenta de Ḥāzāh'ēl contra Yīsrā'ēl, a apropriação de território aramita por 'Omri, não é atestada por descoberta arqueológica. Eis a avaliação de Israel Finkelstein (2015, p. 132):

Uma revisão da situação geográfica antes de Hazael revela que a expansão de um rei israelita dentro dos territórios de Damasco não poderia ter ocorrido quando Israel e Damasco se uniram contra a Assíria, ou seja, anterior à batalha de Carcar, em 853 a.C. Por isso, o momento mais lógico seria nos dias pós-Ahab, possivelmente durante o reinado de Jorão, pouco antes da ascensão de Hazael ao poder. Os territórios aos quais Hazael se refere poderiam ter sido o vale do Jordão, ao norte do mar da Galileia, em torno de Hasor, e ainda mais para o norte se reconstruam as linhas abertas da inscrição de Dā (linha 2), que evidenciam que o rei de Israel lutou com o predecessor de Hazael em Abel-Bet-Maaca. Outra possibilidade que não pode ser descartada é a de que

---

<sup>91</sup> Assim também Kottsieper (2007, p. 119), para quem o significado figurativo do termo “pai” usado por Ḥāzāh'ēl é “óbvio”.

Sobre isto, a importante pesquisa de Benjamin Sass (2016).

Aqui divergimos de Ghantous (2013, p. 63), quando ele afirma que são categorias separadas. Entendemos que nos domínios das políticas reais do antigo Oriente-Próximo a política, o sistema da cultura de escrita e a religião tantas vezes chegam à univocidade burocrática.

Hazael aponta para a expansão omrida dentro do que ele considerava territórios de Damasco, no nordeste de Galaad. Isso pode explicar a localização da batalha decisiva entre Aram e Israel em Ramot de Galaad, provavelmente nos dias de Jorão (842 a.C.).

Assim, localizamos o problema político em torno das fronteiras territoriais, nos altiplanos galilaicos. Aí localizam-se as fortalezas de Har Adir e Tel Harasim, com características arquitetônicas omridas, demonstrando o antigo domínio israelita. Finkelstein (2015, p. 134) afirma que a questão da fronteira deve ser resolvida com a identificação do construtor da fortaleza de casamata de En Gev (Hirbat al-‘Asiq), numa comparação com Betsaida, localizada no extremo norte da Galileia. “As fortificações de Betsaida são semelhantes às de Tel Dã”, ambas cercadas por muro e com elementos aramitas – o que pressupõe o domínio de Ša-imērīšu. Por outro lado, na fronteira, En Gev tem arquitetura semelhante a Ḥaṣṣōr (estrato X) e Har Adir – o que leva-nos a afiliarmos a região a Yiśrā’ēl.

Por esse plano de fundo, aparece Yēhū’, o usurpador do trono israelita, num cenário de legitimação do reinado de Ḥāzāh’ēl, usurpador do trono aramita ao assassinar o rei Adad-‘idrī (<sup>d</sup>IM-id-ri šá KUR.ANŠE-šú, lê-se *Adad-‘idrī ša māt imērišu* / Hadad-‘ezer de Ša-imērīšu, c. 880–843). Stefania Mazzoni (2014, p. 689; cf. também YOUNGER, 2016, p. 597, 602-603), após a análise de várias fontes, conclui que Ḥāzāh’ēl, um dos oficiais, assassina o rei Adad-‘idrī. A prática não se limita ao contexto das ações estritamente políticas das camadas dirigentes, um rei podia ter como usurpado até mesmo o próprio nome. Norman Yoffee (2013, p. 116) cita o caso do rei Sargon de Acádia (c. 2350): Sargon, “Verdadeiro Rei”, era “nome que foi usurpado, provinha da região em torno de Kish”, capital dos acádios.

Historicamente, os conflitos políticos no sul do Levante – as regiões siropalestinense e transjordânica – lançam luz para os pequenos reinos, povos antes periféricos, mesmo que ainda sob a influência política de Aššūr e do Mi-iš-ri (Egito). As regiões levantinas tornam-se palco das ações imperiais. “A guerra de Hazael contra Israel visava recuperar o território aramita tomado por Omri, a recusa de Joram (ou Jehu) em apoiar Hazael quando as tropas de Shalmaneser III se aproximavam poderia ter desempenhado um papel semelhante à guerra bíblica sírio-efraimita” (GHANTOUS, 2013, p. 64). Destarte, uma conclusão linguística de André Lemaire tem norteado a revisão acerca da *Bêt Dāwid*: “era a designação comum no Levante para o Estado tribal de Judah” (GHANTOUS, 2013, p. 65). Assim o documento

qualifica e quantifica o debate em torno da historicidade do *Dāwid* israelita – a nosso ver, a *Bêt Dāwid* representa o sistema tributário oriundo do cacicado.

Contra Nadav Na’aman (2000), a postulação da autoria de Ḥāzāh’ēl tem a seu favor os indícios narrativos, além de possibilitar a pesquisa comparativa com a *historiografia deuteronomística* vinculada aos *movimentos vitais* do antigo Oriente-Próximo, inscritos e encenados nas fontes assírias. O historiógrafo israelita indica a adesão profética à ascensão de Ḥāzāh’ēl ao trono de ’Ārām desde o reinado de ‘Omrī. Posteriormente, a intensidade dos conflitos resultou em uma sequência de desastres para o reino israelita. Por outras expressões: crise política generalizada, membros da aristocracia palacial assassinados, perdas territoriais na Transjordânia, regionalmente o rompimento da coalisão antiassíria, cujo último registro é de 845, e a submissão ao império neoassírio. Sem dúvida, o grande êxito de Ḥāzāh’ēl foi unificar ’Ārām e processar a paz agregando Ša-imērīšu, ’Abel Bēt Mā’akāh, Bēt Reḥob (Bēt Ruḥūbu) e a oriente do lago da Galileia a agregação da terra de Gi-šur-ra-a (Gešur).

Caso emblemático do problema identitário das entidades políticas das periferias ou bordas do Levante, a identificação da cidade de ’Abel Bēt Mā’akāh continua incerta não apenas pelas constantes disputas e fluidez das fronteiras; pesquisadores assumem-na como uma cidade israelita.<sup>94</sup> Israel Finkelstein, baseado na construção etimológica do nome, diz que ela é uma cidade aramita. Nava Panitz-Cohen e Robert A. Mullins (2016, p. 140) aludem à possibilidade de o nome da cidade aparecer na lista de cidades conquistadas por Thutmosis III e nos documentos de Tell el-‘Amarna, século XIV, como *Abel*. A designação como a conhecemos atualmente seria uma expansão de “Casa de Maakah”, ou na junção da cidade administrativa “Abil” e sua entidade tribal “Bet Ma’akayu” (FINKELSTEIN, 2015; YOUNGER, 2016; PANITZ-COHEN; MULLINS, 2016). A mapografia geográfica aproxima-nos da indicação de Finkelstein, pois a cidade situa-se num entrave de maior controle aramita, oeste-leste entre Qí-id-ša (heb.: *Qādēš*; canaanita: *Qidšu*) e Dān, e no âmbito de influência de Ša-imērīšu desde a Idade do Bronze – próximo a Kāmid el-Lōz (Ku-mi-di) e Ḥašōr. Os resultados das pesquisas apenas confirmam a herança traditiva da antiga presença egípcia na região e elementos do norte do Levante.

---

Na Bíblia hebraica, cf. 2Samuel 20.1-23; 1Reis 15.20; 2Reis 15.29.

O documento monumental aramita apresenta obscuridades quanto à forma da sociedade, ou seja, sem clareza a uma presumível violação do trato político envolvendo o pai do narrador.

[ ] x meu pai sub[uiu contra ele quando] ele lutou em x[ ]

Então meu pai se deitou e foi a seus

[pais]. Subiu o rei de I[s]rael antes do tempo na terra de meu pai

Mas não apenas por isso, o documento monumental tem sido objeto de debates sobre a emergência palacial de Ḥāzāh'ēl ([mas] // Hadad [me] fe[z] rei [ ]) e mesmo sobre o encaixe dos fragmentos A e B como parte do mesmo artefato.<sup>95</sup> Outro aspecto do debate é a irresolvida significância do lexema na linha 9 do Fragmento A, *bytdwd* (dwdyb \$[lm]). Há quem construa uma completude frasal com *[ml]k byt dwd* ou *[wyh]k byt dwd*, ou ainda *[ns]k byt dwd*. Galil (2001) prefere a primeira possibilidade e refuta a ideia de uma divindade chamada *dwd*, sendo que esta palavra sequer caracteriza-se como um topônimo no antigo Oriente-Próximo. Um paralelo com a expressão *Aral dwdh*, mencionado no documento monumental do rei *Meša'*, é tido como impraticável por tratar-se de um objeto cúltico.

Consideramos acertada tal argumentação, mas Athas (2006, p. 248-253) tem em riste literalmente Gershon Galil e as interpretações iniciais de Biran e Naveh quando contrapõe: *dwdyb* não é um “rótulo dinástico para Judah, mas sim um topônimo referindo a Jerusalém como uma cidade-Estado. É um paralelo aramita ao hebraico *dwd ry* (‘Cidade de Dawid’), o que não deixa de ser uma “entidade política” (\$[lm]). Portanto, a citação *dwdyb* não é um rótulo dinástico do pequeno reino de Yəhūdāh à semelhança de *Bīt-Ḥazā-il* (‘Ārām-Dammešeq), *Bīt-Agūsi* (Arpad), *Bīt-<sup>m</sup>ḥu-um-ri-i* (Yiśrā'ēl), *Bīt Rehov* e *Bīt-Adīni* (Til Barsip/Tell Aḥmar). Apesar da complexidade da fonte, há quem se comprometa com uma datação para o monumento: Nadav Na'aman (2000, p. 100) assume o final dos anos 830, com abandono da região por Šulmānu-aš a r i d u no ano 838. Cumpre, entretanto, lembrar que nas inscrições assírias a soletração de *sir-'a-la-a-a* é resultado da metátese ou transposição de

---

Sobre isso, Hafþórsson (2006a, p. 50-55) enuncia o debate em torno da reconstrução operada por Biran e Naveh.

fonemas das primeiras duas letras do nome de Israel/Yiśrā'ēl, *ysr'l* → *syr'l*. Assim, elucidamos evidências de que a assim chamada estela de Tēl Dān, apesar de não fornecer detalhes da organização política do novo rei aramita, permite-nos aproximar filológica e historicamente da mentalidade expansionista e dos ataques ao território israelita, como comprovação material do avanço de Ḥāzāh'ēl.

#### 4. Documento do rei Meša' de Mō'āb (Mū'aba)

A assim chamada estela de Meša' (fig. 8) é a mais importante fonte da mobilidade israelita em região levantina da Transjordânia,<sup>96</sup> onde estão documentados os assentamentos controlados por Yiśrā'ēl Norte em Mō'āb no período da dinastia omrida. O documento monumental foi descoberto em Dhiban (antigo Dibon) na Transjordânia em 1868 E.C., numa história envolvendo como protagonistas um missionário alsaciano (Frederick Klein), um diplomata parisiense (Charles Clermont-Ganneau), um cristão jerosolimita, além de uma tribo de beduínos transjordanianos (Ben Hameidah) e vários pesquisadores com fomento britânico que tiraram proveito de éditos de abertura aos europeus decretados em 1839 e 1856 E.C. A inscrição está em linguagem moabita (considera-se ainda que seja paleo-hebraico israelita), conta com pelo menos 34 linhas e tem recebido datação de cerca de 835.<sup>97</sup> Nele consta a celebrativa retomada moabita daqueles territórios no reinado de Yēhū', ou seja, são trinta e quatro linhas de “inscrição comemorativa, composta para a dedicação do santuário que o rei Meša' construiu em Qeriho”, lembra as conquistas do rei e dedica as vitórias ao deus Kamāš (heb.: Kāmōš) (HASEGAWA, 2012, p. 51).<sup>98</sup> “Com a estela de Mesha, pela primeira vez, a epigrafia forneceu uma história comparável a um capítulo da Bíblia. Um texto antigo ou mais do que as fontes usadas por alguns escritores bíblicos, escrito logo após os eventos e encontrado *in situ*” (RICHELLE, 2018a, p. 70). A favor da similaridade da escrita moabita

---

A série de informações à maneira de anais está num documento de trinta e quatro linhas gravadas na face da “Pedra Moabita”, um bloco de basalto de aproximadamente 1.15 metro de altura e 60-68 centímetros de largura (SMELIK, 2000, p. 137-138; MYKYTIUK, 2004, p. 95).

A datação, no entanto, continua motivo de pesquisas. Para Smelik (2000, p. 137), entre 840–820; para Lemaire (2007, p.141-142), cerca de 810.

Para uma localização atual do monumento, em 1873 as peças moabitas foram enviadas ao Musée du Louvre, em Paris.

com o paleo-hebraico, contam os sinais caracteristicamente atribuídos às inscrições fenícias, a capacidade escribal para redigir longos textos historiográficos<sup>99</sup> e a forma escritural cursiva.

Mas a inscrição não é algo peculiar, a sua forma é comum a outras inscrições do século IX no antigo Oriente-Próximo; relativamente raro se considerarmos o Levante e a escritura alfabética. Baseado no fato de que as cidades nomeadas na inscrição fazem parte do reino de Mō'āb, Lawrence Mykytiuk (2004, p. 104) mapeando a expressão “terra de Mehadabah”, nas linhas 7–8, localizou o território de Mō'āb num platô próximo do mar Morto.

*Introdução e identificação (linhas 1–3a)*

Eu sou Meša', o filho de Kamāš [-yat], o rei de Mō'āb, o d[ibonita].

Meu pai era rei sobre Mō'āb por trinta anos, e eu era rei depois do meu pai.

*Ocasão para a ereção da estela (linhas 3b–4)*

E eu construí este lugar alto para Kamāš em Qarḥoh,

[...]

porque ele me libertou de todos os reis,

e porque ele me fez olhar para todos os meus inimigos.

*Introdução à parte sobre conquistas militares (linhas 5–7a)*

'Omrî era o rei de Yiśrā'ēl,

e ele oprimiu Mō'āb por muitos dias,

pois Kamāš estava bravo com sua terra.



Figura 8. Documento monumental do rei Meša' (RICHELLE, 2018a)

“Os textos do segundo milênio são geralmente muito breves (algumas palavras) e o uso do alfabeto ainda não parece seguir regras padrão; nós podemos especialmente escrever as letras em qualquer sentido” (RICHELLE, 2018b, p. 73-74). Na verdade, a “padronização” escribal no Levante tem início em cerca de 1200 com o sistema escriturário dos palácios canaanitas, cuja escrita cuneiforme fora utilizada numa época em que a comunicação diplomática era elaborada na língua acádia.

E seu filho sucedeu e ele,  
e ele disse – ele também –  
“Eu vou oprimir Mô’āb!”  
Em meus dias, ele disse em[tão].  
Mas eu olhei para ele e em sua casa,  
e Yisrā’ēl foi para a ruína, sim, foi para a ruína para sempre!

*O retorno à terra de Madaba’ (linhas 7b–9)*

E ‘Omrî tomou posse de to[da a te]rra de Madaba’,  
e ele morou lá (nos) seus dias e metade dos dias de seu filho, quarenta  
anos, mas Kamāš [restau]rou nos meus dias. E eu construí Ba’al Meon,  
  
e eu fiz nela um reservatório de água,  
e eu construí Kiriathaim (Qiryaten).

*A conquista de Atarot (linhas 10–13)*

E os homens de Gad viveram na terra de Atarot desde os tempos  
antigos, e o rei de Yisrā’ēl construiu Atarot para si mesmo, e eu lutei  
contra a cidade,  
e eu a capturei,  
  
e eu matei todo o povo da cidade como um sacrifício para Kamāš e para Mô’āb, e trouxe de lá a lareira do altar  
(o Deus/rei) (hdwd lara), e eu o levantei diante do rosto de Kamāš em (minha) cidade (Keriot),  
  
e eu fiz [matei] os homens de Sharon que vivem lá, assim como os homens de Maharit.

*destruição de Nebo (linhas 14–18a)*

Agora Kamāš me disse:  
“Vá, tire Nebo de Yisrā’ēl!”  
E eu fui na noite,  
e eu lutei contra ele desde o início até o meio dia,  
e eu peguei isso,  
e eu matei toda [sua] população,  
sete mil homens e jovens,

e mulheres e garotas, escravas;  
pois eu consagrei a ‘Aštar- Kamāš (*‘štr kmš*).  
E de lá, eu peguei o[s uten]sílhos de Yhwh,  
e os levantei diante do rosto de Kamāš.

*A conquista de Yahaz (linhas 18b–21a)*

E o rei de Yisrā’ēl construiu Yahaz,  
e ele permaneceu lá durante suas campanhas contra mim,  
mas Kamāš o conduziu diante de meu rosto,  
e eu peguei duzentos homens de Moab, toda a sua divisão,  
e eu levei até Yahaz.  
E eu tomei isso para adicioná-lo ao Dhiban.

*Atividades de construção de Meša‘ em Qarḥoh (linhas 21b–25)*

Eu construí Qarḥoh,  
o muro dos bosques e o muro da cidadela,  
eu construí seus portões,  
eu construí suas torres,  
eu construí a casa do rei,  
eu fiz as paredes de retenção do reservatório [da fon]te dentro da cidade.  
Lá não havia cisterna dentro da cidade, em Qarḥoh,  
e eu disse a todo o povo:  
“Faça, cada um de vocês, uma cisterna em sua casa”.  
Eu cortei o fosso de Qarḥoh por meio de prisioneiros de Yisrā’ēl.

*Outras atividades de construção (linhas 26–27)*

Eu construí Aroer,  
e eu fiz a estrada militar no Arnon.  
Eu construí Bet Bamot,  
pois foi destruída.  
Eu construí Bezer,

pois [estava em] ruínas.

*Primeira conclusão* (linhas 28–29)

[E os home]ns de Dhiban estavam em ordem de batalha, para todos os Dhiban, estavam sujeitos.

E eu sou o re[i sobre as] centenas nas cidades que eu anexe[i] à terra (país).

*Outras atividades de construção* (linhas 30–31a)

Eu construí [o templo de Mada]ba

e o templo de Diblathaim

e o templo do Baal Meon,

e eu carreguei lá [seus] ob[jetos sagrados e os melhores] rebanhos da terra.

*Batalha de Horonaim* (linhas 31b–34)

Agora Horonaim, lá vivia [h]dw[d]/dw[d t]b.

e Kamāš me disse:

“Desça, lute contra Horonaim!”

Eu desci [...]

[e] Kamāš [restau]rou nos meus dias.

E [...] de lá [...]

[...]

*Segunda conclusão* (linha 34–)

E eu ...<sup>100</sup>

---

A tradução foi baseada nas reconstruções de Nadav Na'aman (2007, p. 146-149) e de Klaas A.D. Smelik (2000, p. 137-138), sobre as quais revisamos a partir de algumas transliterações que nos foram possível realizar. Consideramos a transliteração realizada por Na'aman como mais próxima dos caracteres do monumento, e contamos também a síntese, mas importante, pesquisa realizada por Lemaire (2007). Aqui segue a translação de Smelik: “*Introduction and identification* (linhas 1–3a) // I am Mesha, the son of Kermosh[-yatti], the king of Moab, the Dibonite. // My father was king over Moab for thirty years, and I was king after my father. // *Occasion for the erecting of the stela* (linhas 3b–4) // And I made this high-place for Kemosh in Karchoh, // [...] // because he has delivered me from all kings(?), // and because he has made me look down on all my enemies. // *Introduction to the part on military achievements* (linhas 5–7a) // Omri was the king of Israel, // and he oppressed Moab for many days, // for Kemosh was angry with his land. // And his son succeeded him, // and he said – he too – // “I will oppress Moab!” // In my days did he say [so], // but I looked down on him and on his house, // and Israel has gone to ruin, yes, it has gone to ruin for ever! // *The return of the land of Medeba* (linhas 7b–9) // And Omri had taken possession of the whole la[n]d of Medeba, // and he lived there (in) his days and half the days of his son, forty years, // but Kemosh [resto]red it in my days. // And I built Baal Meon, // and I



expansão territorial. Na primeira parte, à maneira de síntese, o rei depõe a legitimidade do seu governo e sua devoção a Kamāš e depois, na segunda parte, narra a história; típico dos reis do antigo Oriente-Próximo, ele apresenta-se maior do que os seus predecessores como guerreiro, conquistador e fundador de religião templar. Mesmo da perspectiva da memorabilia, o monumento cumpre função arquivística porque é “determinado por referências históricas explícitas, por afirmações teológicas, pelo elemento teofórico ‘Kemosh-’ no nome do pai de Mesha, e pela sua proveniência: moabita” (MYKYTIUK, 2004, p. 100).<sup>103</sup> Quanto ao que diz



Figura 9. Mapa de cidades do monumento de Meša' (Fonte: Bible History Online)

respeito à referencial expressão “a sua casa”, tem-se em vista a *Bêt 'Omri*, nomeadamente Yīsrā'ēl. Na inscrição inexistente referência à figura do rei israelita. Baseado na datação histórica do documento, trata-se da dinastia omrida, mais precisamente do período do reinado de Yāhōrām filho de 'Aḥ'āb – devendo ser colocado em paralelo textual com a narração das ações de Yēhū'.

---

O nome do pai de Meša' contém o elemento teofórico, *kmšyt*, Kamāš-yatti.

Como dados típicos, Niels Peter Lemche (1998, p. 44) destaca a similaridade entre as numerosas pessoas, divindades e localidades mencionadas na inscrição moabita em relação à Bíblia hebraica. Estão presentes as divindades supremas, Kamāš em Mō’āb e Yhwh (bab.: *Ia-a-ma* = *Yaw*, *Yahwe* = *yh*), em Yīsrā’ēl. Lemche é um dos poucos pesquisadores a lembrar o debate acerca da ainda controversa veracidade do documento do rei Meša’, amplificada pelas “muitas ambiguidades concernentes às circunstâncias da descoberta da inscrição”, sem negar o seu valor como uma fonte para Yīsrā’ēl na Idade do Ferro. Destarte, as mais sérias ambiguidades, se assim podemos enunciar, são de referenciais:

O fato de Mesha não fazer menção a Ahab, que de outra forma era uma figura bem conhecida do período (...), provavelmente revela que ele era bastante ignorante das condições no reino de Israel em seus dias. A menção do rei Omri pode, portanto, nessa inscrição não ser evidência sólida da existência de um rei deste nome, mas simplesmente uma referência ao fundador apical do reino de Israel. “Rei Omri” de Israel pode ser o único “rei” israelita conhecido por nome por Mesha, simplesmente porque Israel era naqueles dias frequentemente ou normalmente chamado de “Casa de Omri”. Isso pode ser de alguma importância para a data exata da inscrição de Mesha. “Omri” na inscrição de Mesha pode ser apenas uma referência ao nome dinástico do Estado de Israel. Não precisa se referir a um rei deste nome. Se assim for, a menção de “seu filho” pode envolver qualquer rei de Israel até a destruição de Samaria, já que este termo “Casa de Omri” parece ter sido um nome atual do reino também após a queda da dinastia omrida em si. Nessa conexão, não se deve esquecer que os assírios reconheceram Jehu como se fosse um filho de Omri (LEMCHE, 1988, p. 45).<sup>104</sup>

Por esta avaliação, nos limites da reconstrução, a temporalidade não permite uma explanação lendária dos acontecimentos, ainda que se reconheça a sequência de quarenta anos aos reinados de ‘Omrî e ‘Aḥ’āb como informação improvável.<sup>105</sup> Permanece em ordem a observação de que o documento de Meša’ mesmo que indiretamente também é concernente às relações entre Yīsrā’ēl e o reino unido de ‘Ārām-Dammešeq, no qual faz alusão à perda

---

“The fact that Mesah does not mention Ahab, who was otherwise a well-known figure from this period (see on the Assyrian evidence below), probably reveals that he was fairly ignorant of conditions in the kingdom of Israel in his days. The mentioning of King Omri may therefore in this inscription not be solid evidence of the existence of a king of this name but simply a reference to the apical founder of the kingdom of Israel. ‘King Omri’ of Israel may be the only Israelite ‘king’ known by name by Mesha, simply because Israel was in those days often or normally called ‘the House of Omri’. This may be of some importance for the exact date of the Mesha inscription. ‘Omri’ in the Mesha inscription may be only a reference to the dynastic name of the state of Israel. It need not refer to a king of this name. If so, the mentioning of ‘his son’ might involve any king of Israel right down to the destruction of Samaria, as this term ‘House of Omri’ seems to have been a current name of the kingdom also after the fall of the Omride dynasty itself. In this connection it should not be forgotten that the Assyrians reckoned Jehu to be a son of Omri” (LEMCHE, 1988, p. 45).

‘Omrî reinou vinte anos (1Reis 16.23) e ‘Aḥ’āb reinou vinte e dois anos (1Reis 16.29). Reconhecemos a dificuldade de periodizar eventos no mundo antigo, tema que dedicamo-nos recentemente (cf. SANTOS, 2018c).

territorial sofrida pelos israelitas nos reinados de Yəhōrām e Yēhū’, refletindo assim o declínio de Yīsrā’ēl no reinado jeuíta. A narração documental hebraica<sup>106</sup> contribui com o registro do estado de vassalagem de Yīsrā’ēl sob ’Ārām-Dammešeq; o documento moabita indica que a expansão desse reino ocorreu na segunda metade do século IX, com a consequente retomada de terras israelitas na Transjordânia.

Jehu subiu ao trono em 841 A.E.C. e possivelmente pagou tributo a Shalmaneser III em Ba’li-ra’si no mesmo ano. Após a retirada assíria da Síria, especialmente depois de 829 A.E.C., Hazael começou a invadir Israel. Como um resultado, o território israelita a leste do Jordão foi conquistado por Aram-Damasco, Moab e, possivelmente, também por Ammon. A situação de Israel não mudou quando Jehu foi sucedido por Joahaz em 814 AEC. Durante o reinado de Joahaz, Hazael e seu filho Ben-Hadad continuaram oprimindo Israel (HASEGAWA, 2012, p. 105).<sup>107</sup>

Mykytiuk cruza as fontes do século IX para concluir que a inscrição moabita enuncia realmente o rei ‘Omri e Yīsrā’ēl. Para ele, a inscrição

deixa claro que o reino de Omri era israelita. As inscrições do conquistador assírio Shalmaneser III (c. 858–824) referem-se a <sup>m</sup>a-ḥa-ab KUR sir-’a-la-a-a, “Ahab o israelita” e a <sup>m</sup>ia-ú-a DUMU <sup>m</sup>ḥu-um-ri-i, “Jehu, filho de Omri”. Uma inscrição de Adad-nirari III (c. 810–783) refere-se a KUR ḥu-um-ri-i, “terra de Omri”; outras inscrições reais assírias também se referem a esse território usando o nome de Omri. A inscrição Mesha fornece um link claro entre a terra de “Ahab o israelita” e “terra de Omri” em sua declaração de que “Omri era o rei de Israel” (linhas 4–5). Assim, a nível de um grupo político, esta inscrição fornece o link que certifica a existência de Israel no século nove (linhas 5, 7, 10–11, 14) *como o reino de Omri* e sua dinastia (MYKYTIUK, 2004, p. 102).<sup>108</sup>

---

<sup>3</sup>. Cf. 2Reis 10.32-33; 13.3-7, 22. Amélie Kuhrt (2014, p. 111) notou a aspecto propagandístico do documento de Meša’.

<sup>4</sup>. “Jehu ascended the throne in 841 BCE and possibly paid tribute to Shalmaneser III at Ba’li-ra’si in the same year. After the Assyrian retreat from Syria, especially after 829 BCE, Hazael started invading Israel. As a result, the Israelite territory east of the Jordan was conquered by Aram-Damascus, Moab, and possibly also Ammon. The situation of Israel had not changed when Jehu was succeeded by Joahaz in 814 BCE. During Joahaz’s reign, Hazael and his son Ben-Hadad continued oppressing Israel” (HASEGAWA, 2012, p. 105).

<sup>5</sup>. “It makes clear that Omri’s kingdom was Israelite. The inscriptions of the Assyrian conqueror Shalmaneser III (r. 858–824) refer to <sup>m</sup>a-ḥa-ab KUR sir-’a-la-a-a, ‘Ahab the Israelite’ and to <sup>m</sup>ia-ú-a DUMU <sup>m</sup>ḥu-um-ri-i, ‘Jehu, son of Omri’. An inscription of Adad-nirari III (r. 810-783) refer to KUR ḥu-um-ri-i, ‘Omri-land’; other Assyrian royal inscriptions also refer to that territory by using Omri’s name. The Mesha Inscription provides a clear link between the land of ‘Ahab the Israelite’ and ‘Omri-land’ in its statement that ‘Omri was the king of Israel’ (lines 4–5). Thus, at a political group level, this inscription provides the link that certifies the ninth-century existence of Israel (lines 5, 7, 10–11, 14) *as the kingdom of Omri* and his dynasty” (MYKYTIUK, 2004, p. 102).

Posteriormente, Lemaire (2007, p. 136) e Na'aman (2007, p. 149-150) compararam a inscrição monumental com outras inscrições do antigo Oriente-Próximo e, ao classificarem como um monumento real comemorativo, identificou-se a construção do templo por Meša' em Qarḥoh. O rei Meša' conquista a terra de Madaba', ao sul de Ammōn e ao norte de Dhiban (linhas 7–8); 'Aṭarot, identificada com Khirbet 'Atārūz, ao norte de Dhiban (linhas 10–11); Nəbō (Nībū), identificada com Khirbet al'Mukkhayat (linhas 14–18); Yahaz, um platô vizinho a Dhiban (linhas 18–20); e Horonaim, não seguramente ao sul do 'Arnōn (linhas 31–32). André Lemaire data o documento em cerca de 810 e Nadav Na'aman, com razoável intervalo para periodizações arqueológicas, entre 841–814. A dificuldade em relação à datação deve-se à contínua expansão territorial empreendida por Meša', mesmo após ter composto o registro documental das primeiras anexações. O documento registra o avanço de Mō'āb contra Yīsrā'ēl após a morte de 'Aḥ'āb, cujo poderio é atestado por anais neoassírios de Šulmānu-ašaridu, confirmada apenas implicitamente na inscrição de Meša'. “Logicamente, Ahab foi o terceiro homem em Qarqar. Nesse caso, um ataque israelita do território aramita deve ser colocado antes de Qarqar e atribuído a um dos dois reis mais fortes de Israel” (GHANTOUS, 2013, p. 53), isto é, 'Omri ou 'Aḥ'āb – o primeiro ainda conquistou *Bēt Reḥōv* e o segundo, foi um dos líderes da coalizão antiassíria. Perspectivamente

a inscrição de Mesha afirma que Dibon era seu local de nascimento, a cidade de seus ancestrais, e é óbvio que foi uma cidade moabita a partir do surgimento do novo conjunto de reinos no início do primeiro milênio AEC. Parece que Gad era uma grande tribo cujas famílias e clãs se estabeleceram nas cidades de Mishor, entre o Arnon e Wādi Nimrin, desde os tempos antigos. Após a ascensão do novo conjunto de reinos no primeiro milênio A.E.C., a tribo foi dividida em duas partes – sua parte setentrional foi incorporada no reino de Israel e sua parte meridional no reino de Moab. Exemplos de tribos que estão sendo divididos entre dois reinos ou Estados vizinhos são bem conhecidos em períodos anteriores e posteriores, e o quadro que emerge da inscrição de Mesha e da historiografia bíblica não é excepcional (NA'AMAN, 2007, p. 153).<sup>109</sup>

---

6. “Mesha’s inscription states that Dibon was his birthplace, the city of his ancestors, and it is obvious that it had been a Moabite city from the rise of the new array of kingdoms at the start of the first millennium BCE. It appears that Gad was a large tribe whose families and clans settled in the towns of the Mishor, between the Arnon and Wādi Nimrin, since ancient time. Following the rise of the new array of kingdoms in the early first millennium BCE, the tribe was split in two – its northern part became incorporated in the kingdom of Israel and its southern part in the kingdom of Moab. Examples of tribes being split between two neighbouring kingdoms or states are well known in earlier and later periods, and the picture emerging from the Mesha inscription and the biblical historiography is not exceptional” (NA'AMAN, 2007, p. 153).

A transformação mapográfica funciona como um elemento para destacar a atuação do rei Meša'. Ele age por iniciativa própria contra as bases israelitas na Transjordânia e consciente de que mais tarde se tornaria submetido a Ḥāzāh'ēl, já que este tem em mira a Transjordânia e o sul do Mediterrâneo? O trecho da inscrição que diz respeito diretamente ao Yīsrā'ēl Norte não permite-nos esta perspectiva:

Omri era rei de Yīsrā'ēl, e oprimiu (*y'nw*) Mō'āb por muitos dias, porque Kamāš estava irado com a sua terra. E seu filho o seguiu, e ele também disse: “Eu vou oprimir Mō'āb!”.

No meu dia, eu disse “[ ]”.

Mas eu vi sobre ele e sua casa, e Yīsrā'ēl perdeu para sempre.

Agora, 'Omri tinha possuído [ter]ra de Madaba', e tinha habitado nele o seu dia e a metade dos dias do seu filho, quarenta anos.

Mas Kamāš o restaurou (*yšbh*) no meu dia (fragmentos das linhas 5–9).<sup>110</sup>

A narração combina as linguagens retórica e figurativa (seguida pelo narrador de 2Reis 13.22-25 para descrever a restauração do Yīsrā'ēl Norte na época do reinado do sucessor de Ḥāzāh'ēl, Ben-Hādad). Hasegawa (2012, p. 105) data a morte do rei Meša' entre 820–810, ressaltando que a grande expansão de Mō'āb na região do mar Morto é melhor localizada no contexto da expansão aramita na região da Transjordânia durante o reinado de Ḥāzāh'ēl. É o que pensa também Na'aman (2007, p. 156), acrescentando a expansão ao norte. A fonte apresenta Meša' como um rei fortemente empenhado nas construções públicas – ele constrói as cidades de Qiryatēn, Ba'l-Maon, Qarḥoh e 'Ārō'ēr, reservatórios de água e

---

<sup>7</sup>. Traduzimos de YOUNGER, 2016, p. 636: “Omri was king of Israel, and he oppressed (*y'nw*) Moab for many days, because Kamoš was angry with his land. And his son followed him, and he also said: ‘I will oppress Moab!’.”

“No meu dia, eu disse ‘[...]’.”

“But I saw (my desire) over him and his house, and Israel has utterly perished forever.”

“Now Omri had possessed [all the la]nd of Madaba, and had dwelt in it his day (time) and half the days of his son (descendent's), forty years.”

“But Kamoš restored it (*yšbh*) in my day.”

paredes da acrópole inferior e da acrópole superior, a construção de portões, torres, palácios e rodovias.<sup>111</sup>

Embora as inscrições da campanha babilônica e assíria sejam semelhantes à estela de Mesha em seu uso da primeira pessoa, em hipérbole e tendenciosidade, as semelhanças com inscrições de campanha não se limitam a tais elementos da retórica. A estela de Mesha parece ainda mais especificamente ligada a narrativas dramáticas, destinadas a exibição monumental. Tais narrativas centram-se nas façanhas do rei e incluem o tema da guerra como um entre vários elementos temáticos. Ao narrar os feitos do rei, esses textos falam de dentro de um contexto intelectual que pode ser chamado de “ideologia real” (THOMPSON, 2007, p. 241).<sup>112</sup>

De modo geral, sempre fez parte da agenda ideológica das narrativas palaciais o aspecto religioso, no qual destaca-se, mesmo sem nenhuma conexão com a divinação, a piedade do rei. É nessa dinâmica relacional que a divindade Kamāš é alçada como sujeito das mudanças sociais em Mō’āb, mas isso ocorre considerando o piedoso Meša’ como filho e sucessor de alguém que reinou por trinta anos e tem como prenome a divindade local. Ficamos sabendo que a dinastia omrida controlou territórios moabitas, administrando Madaba’, durante os trinta anos e mais a metade do reinado de Meša’, ou seja, durante quarenta anos. Na publicação do documento, para a certeza dos moabitas, Kamāš no exercício do patronato dele possibilita a Meša’ exterminar sete mil israelitas e apropriar-se de mais de cem cidades (fig. 9). A perspectiva teológica do escriba não apenas confere legitimidade divinatória aos atos reais, mas também realça o cenário!

Em adição, o documento elucida mais evidências sobre a estrutura monárquica israelita, perspectivamente imperialista segundo o ponto de vista moabita de poder. Assim, até o período do reinado de ’Aḥ’āb o Yīsrā’ēl Norte é visto com características de “grande reino”. A partir do reinado de Yēhû’, como reflexo da fragilidade política dele, ocorre a desterritorialização. Outro aspecto da retomada territorial consiste na identificação de Meša’

---

8. Christopher A. Rollston (2016) ao pesquisar documentos monumentais do Levante destaca as obras públicas realizadas por vários reis.

9. “Although Babylonian and Assyrian campaign inscriptions are similar to the Mesha stele in their use of the first person, in hyperbole and tendentiousness, similarities with campaign inscriptions are not limited to such stock elements of rhetoric. The Mesha stele seems even more specifically tied to dramatic narratives, aimed at monumental display. Such narratives centre on the exploits of the king and include the theme of war as one among several thematic elements. In recounting the deeds of the king, these texts speak from within an intellectual context which might be referred to as ‘royal ideology’” (THOMPSON, 2007, p. 241).

como “homem de Gād” no monumento. A guarnição de Meša’ é formada por “homens de Gād”, o que nos remete à tribo de mesmo nome mencionada na Bíblia hebraica. Com isso, o documento moabita permite-nos um cenário histórico-mapográfico e sobrepõe-se à retroprojeção operada nas redações finais da Torah<sup>113</sup> ao informar que antes do reinado de ‘Omri o território gadita, a leste do rio Jordão fronteiro com Ammōn, pertencia a Mō’āb. No início do século IX, ‘Omri conquistou a região e construiu a cidade de ‘Aṭarot.

No monumento, entre as linhas 14–18:

pois eu consagrei a ‘Aštar-Kamāš.

E de lá, eu peguei o[s uten]sílios de Yhwh,

e os levantei diante do rosto de Kamāš.

Este breve registro da destruição do santuário de Yhwh erigido no território moabita de Nəbô (Nībū) marca um aspecto da ideologia da guerra; a vitória contra Yiśrā’ēl Norte é interpretada ao mesmo tempo como a vitória de Kamāš contra Yhwh – deuses patronos de seus respectivos reinos –, é o que faz-nos constatar a pilhagem do santuário e os objetos cúlticos levados em procissão para o novo templo de Kamāš em Madaba’. Narrativas do século VIII atestam procedimentos israelitas semelhantes aos moabitas, para o caso de *ḥērem*.<sup>114</sup>

## 10. Documento do rei Šulmānu-aš a r i d u : “Obelisco Negro”

O documento emblemático para o período que abrange o reinado de Yēhū’ é o Obelisco Negro (fig. 10), um artefato datado de 828/827, com quatro lados totalmente decorados em relevos e inscrições a eles associadas, que foi encontrado em Kalḥu no ano de 1846 E.C. O

---

<sup>11</sup>. Um registro considerado antigo, Juízes 5 desconhece Gād quando enumera as tribos da Transjordânia.

<sup>12</sup>. 1Samuel 15.2-3; 1Reis 9.20-21. Além disso, os historiôgrafos deuteronômicos tinham conhecimento de que Kamāš era o deus tutelar de Mō’āb (1Reis 11.7, 33; 2Reis 23.13; Jeremias 48.7, 13, 46), adorado também em Ammōn (Juízes 11.24).



Figura 10. Obelisco Negro de Šulmānu - a š a r i d u (Art Resource, NY)

documento monumental medindo 198 centímetros de comprimento foi encontrado em uma única peça na praça de Kalḫu, e em cada um dos lados há cinco relevos apainelados encenando conquistas reais assírias. Ghantous (2013, p. 84) afirma que “a inscrição abrange trinta e um anos do reinado de Shalmaneser” e apresenta muitos problemas para a periodização cronológica do desenvolvimento estatal, agravados pela falta de descrição das atividades reais, além de não conter nenhuma das conhecidas fórmulas de ênfase e autoridade.

No mesmo ano em que Ghantous publicava a sua pesquisa, identificávamos (SANTOS, 2014; cf. também ZIFFER, 2013) um sério problema de orientação geográfica na disposição dos relevos, especialmente quanto ao que diz respeito à submissão de Yēhû’ (fig.

11) e o oferecimento de tributo por Sūa de Gilzānu.<sup>115</sup> Esses reis de territórios muito distantes, um do sul do Levante e o outro das montanhas Zagros, são reproduzidos no mesmo painel, ressalvada a semelhança das circunstâncias em que os dois pequenos reis estão epigrafados. Esse documento monumental, segundo Hasegawa (2012, p. 88) “foi muito provavelmente composto em 828 ou 827 A.E.C., durante os últimos anos de Shalmaneser III”, considerando que o texto final descreve um acontecimento de 828.

Dialogaremos por vezes neste parágrafo com Hadi Ghantous, para estabelecer a aporia. Nas linhas 54b–66 há referência à guerra seguinte a Ẕarḳar, em 849 nos territórios de Karkamiš e Bīt-Agūsi (Arpad). Outras duas guerras com a coalizão antiassíria no décimo ano do reinado de Šulmānu-aš a r i d u , o n d e I r ḫ u l ē n i d e Ḫamāt n ã o a p a r e c e e Adad-‘idrī d e Ša-imērīšu é apresentado como líder da coalisão “dos reis da terra de Ḫatti” na campanha de 848 (linhas 87–92a); a guerra com Ḫāzāh’ēl no monte Sanir em 841 (linhas 97b–99a); a captura por Šulmānu-aš a r i d u de quatro cidades antes sob o domínio de Ḫāzāh’ēl em 838, ocasião em que o rei assírio erigiu uma estátua n a c i d a d e d e Kalḫu (linhas 102b–104a); o pagamento de tributo por Yēhû’, registrado no painel número 2 em estado de submissão diante de Šulmānu-aš a r i d u . Na epigrafia, Šulmānu-aš a r i d u recebe de Yēhû’ prata, ouro, uma tigela de ouro, um vaso de ouro, cálices de ouro, baldes de ouro, estanho ou lata, um cetro real e dardos ou lanças; o rito da submissão impressiona pelo pacto de vassalagem no qual fica reconhecida a autoridade real do grande rei assírio.

13. importante dizer que o poderio de Ḫāzāh’ēl sobre o Yiśrā’ēl Norte não pode ser contado sem ressalvas históricas, pois ele é intitulado por Šulmānu-aš a r i d u como um usurpador.<sup>116</sup> A *mnēmē* cultural da submissão e tributo de Yēhû’ ao rei assírio está reproduzida em quatro inscrições. Sobre isto, eis os postulados de dois pesquisadores:

Quatro anos depois [841 A.E.C.], Hazael, o novo rei de Aram-Damasco, enfrenta Shalmaneser III sozinho. A conta desta campanha é encontrada nos Touros de Kalḫu (1”–27”), o Tablete de Mármore (iii.45b–iv 15a), a Estátua de Kurba’il (21–30a), a Estátua de Basalto de Aššur (i .25–ii.6), o Obelisco Negro (97b–99a), e a Estátua de Kalḫu (122’b–137’a). Embora seja dois anos mais novo do que as inscrições dos Touros de Kalḫu, o Tablete de Mármore preserva a conta mais completa desta campanha. A Estátua de Basalto de Aššur (i.25–ii.6) é também muito significativa

<sup>14</sup>. O nome desse rei é incerto, ele aparece como <sup>m</sup>šū-ú-a no Obelisco Negro e no Monólito de Kurkh, como <sup>m</sup>a-su-ú e <sup>m</sup>a-sa-a-ú (YOUNGER, 2000, p. 269).

<sup>15</sup>. A ascensão de Ḫāzāh’ēl pode ter ocorrido entre 844–842 (YOUNGER, 2016, p. 606).

devido à sua referência única à mudança de poder em Damasco e a marca de Hazael como o “filho de ninguém”, um título usualmente reservado para usurpadores (GHANTOUS, 2013, p. 97).<sup>117</sup>

16. Papel Squeeze [cópia invertida de inscrição] (*III R*, 5, no. 6 = *RIMA* 3, A.0.102.8, 1”–27”); (2) Tablete de Mármore de Aššur (*RIMA* 3, A.0.102.10, iii 45b–iv 15a); (3) Inscrição da Estátua de Kurbail (*RIMA* 3, A.0.102.12, 21–30a); e (4) Inscrição em uma estátua real de Kalḫu (*RIMA* 3, A.0.102.16, 122’b–137’a). Essas quatro inscrições são importantes para entender a relação política de Israel com a Assíria logo após a rebelião de Jehu (HASEGAWA, 2012, p. 46).<sup>118</sup>

Os quatro documentos monumentais são bastante semelhantes em suas composições. A análise comparativa evidencia que a Aššūr realizou incursão no território israelita e o pagamento de tributo foi o motivo da situação de vassalagem estatal de <sup>m</sup>ia-’-u bīt-<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i, o mesmo na inscrição <sup>m</sup>ia-ú-’ m ā r <sup>m</sup> ḫ u - u m - r i - i . A designação política atribuída a Yēhû’

17. honrosa e indica a desinformação do escriba assírio quanto ao golpe de Estado sofrido pela dinastia fundada por ‘Omrî, não obstante saber que o sucessor de ‘Omrî é “‘Aḫ’āb, o israelita”

(<sup>I</sup>a-ḫa-ab-bu <sup>māt</sup> sir-’i-la-a-a). Com relação ao extermínio praticado por Yēhû’, pensa-se que é apenas um conflito familiar pela disputa do trono. Por outro lado, sabe-se claramente que o aramita Ḥāzāh’ēl é *mār lā ma-m-mā-na*, “filho de um ninguém” ou usurpador.

A mudança de tratamento testemunha a resistência de Ḥāzāh’ēl em submeter-se ao poder de Šulmānu-aš a r i d u . Na Estátua de Basalto de Aššūr, na linha 25, informa-se que Adad-‘idrī foi assassinado (<sup>md</sup>IŠKUR-id-ri KUR-šú e-mi-id), Ḥāzāh’ēl usurpou o trono e foi atacado por Šulmānu-aš a r i d u (YOUNGER, 2016, p. 599). A nosso ver, teria uma outra perspectiva, mais próxima ao caráter do rei assírio. Qual seja, quando o rei babilônio Marduk-zākir-šumi I teve o trono ameaçado por seu próprio irmão, Šulmānu-aš a r i d u não tardou em “enviar ajuda ao seu aliado e derrotar a sublevação; restabeleceu a paz, realizou as visitas

---

18. “Four years later, Hazael, the new king of Aram-Damascus faces Shalmaneser III alone. The account of this campaign is found in the Calah Bulls (1”–27”), the Marble Slab (iii.45b–iv 15a), the Kurba’il Statue (21–30a), the Aššur Basalt Statue (i.25–ii.6), the Black Obelisk (97b–99a), and the Calah Statue (122’b–137’a). Although it is two years younger than the Calah Bulls inscriptions, the Marble Slab preserves the fullest account of this campaign. The Aššur Basalt Statue (i.25–ii.6) is also very significant due to its unique reference to the change of power in Damascus and the branding of Hazael as the ‘son of nobody’, a title usually reserved for usurpers (Table 8.3)” (GHANTOUS, 2013, p. 97).

19. “(1) Paper Squeeze (*III R*, 5, no. 6 = *RIMA* 3, A.0.102.8, 1”–27”); (2) Marble Tablet from Ashur (*RIMA* 3, A.0.102.10, iii 45b–iv 15a); (3) Kurbail Statue Inscription (*RIMA* 3, A.0.102.12, 21–30a); and (4) Inscription on a Royal Statue from Calah (*RIMA* 3, A.0.102.16, 122’b–137’a). These four inscriptions are important for understanding Israel’s political relation with Assyria soon after Jehu’s rebellion” (HASEGAWA, 2012, p. 46).

cerimoniais de rigor aos principais santuários do norte do Estado babilônico (a própria Babilônia, Borsippa e Cutha), onde foi recebido protocolarmente e aplaudido pelos cidadãos” (KUHRT, 2014, p. 130). Então, ainda que atenhamo-nos às diferenças estruturais dos Estados envolvidos e ao trato prévio de compromissos relacionais entre os grandes reis, o tratamento desonroso para com um usurpador menor não poderia ser diferente.

A inscrição na Estátua de Basalto de Aššūr (A.0.102.40, i, linha 14–ii, linha 1) descreve com brevidade quatro acontecimentos ocorridos em 853–841. Os acontecimentos são (1) a guerra com Adad-‘idrī ou Hadad-‘ezer,<sup>119</sup> predecessor de Ḫāzāh’ēl, em 853 (i.14–24); (2) a morte de Adad-‘idrī (i, 25); (3) a ascensão de Ḫāzāh’ēl (i, 26–27a); e (4) a guerra com Ḫāzāh’ēl em 841 (i, 27b–ii, 1). Como Adad-‘idrī é descrito como líder da coalisão antiassíria durante o décimo quarto ano do reinado de Šulmānu-aš a r i d u (845), entende-se que “uma vez que um usurpador deve estabelecer sua posição no reino na primeira etapa de sua usurpação, levaria um tempo antes de poder organizar uma campanha militar no exterior. Portanto, o golpe de Estado de Hazael pode ser datada algum tempo antes de Jehu, alguns anos antes da batalha de Ramot-Gilead (ca. 843 A.E.C.)” (HASEGAWA, 2012, p. 53).<sup>120</sup> Porquanto, é possível que haja uma incorreção escribal no documento monumental assírio e a ascensão de Ḫāzāh’ēl tenha ocorrido não em 841, mas em 845.<sup>121</sup> É nesse monumento de basalto que Ḫāzāh’ēl é chamado de *mār lā ma-m-mā-na*, “filho de um ninguém” por Šulmānu-aš a r i d u : <sup>md</sup>IŠKUR-*id-ri* KUR-šú *e-mi-id* <sup>m</sup>*ha-za-a*’-DINGIR DUMU *la ma-ma-na* GIŠ.GU.ZA *iš-bat* (“Adad-‘idrī morreu. Ḫāzāh’ēl, o filho de um ninguém, tomou o trono”). Fica expressa a violência da tomada do poder,<sup>122</sup> acusação atestada também no reinado de Tiglat-pileser III, um século depois.

Na inscrição do Obelisco Negro do rei Šulmānu-aš a r i d u , lê-se:

*Palû 18* [Ano de reinado] (97b–99a)

<sup>20</sup>. Apenas como informação, “o nome Hadad-‘ezer era um nome pessoal aramita comum” (YOUNGER, 2016, p. 195).

<sup>21</sup>. Cf. também YOUNGER, 2016, p. 598; KUHRT, 2014, p. 124-131.

<sup>22</sup>. O documento de Tēl Dān e as informações em 2Reis 8.28, 29a; 9.14b-15a sugerem que Ḫāzāh’ēl lutou com Yēhōrām, de quem Yēhū’ aproveitou da fragilidade e usurpou o trono. A historiografia de 2Reis 9, a seguir, vai conflitar essa interpretação. Talvez 2Reis 8.7-15 forneça-nos algum indício.

<sup>23</sup>. Esta é também a postulação de Kottsieper (2007, p. 121).

No meu décimo oitavo ano de reinado, eu atravessei o Eufrates [*Pu-rat-tu*] pela décima sexta vez. Hazael de Damasco atacou para fazer a batalha. Tirei dele 1.121 dos seus carros, 470 da sua cavalaria juntamente com o seu acampamento.

*Palû 21* [Ano de reinado] (102b–104a)

Em meu vigésimo primeiro ano de reinado, eu atravessei o Eufrates [*Pu-rat-tu*] pela vigésima primeira vez. Eu marchei para as cidades de Hazael de Damasco. Eu capturei 4 de seus assentamentos fortificados. Recebi o tributo dos tírios, dos sidônios, e dos biblíanos.

*Epigrafia 1* (RIMA #87)

Eu recebi o tributo de Sūa, o Gilzānu: prata, ouro, estanho, vasos de bronze, os servidores da mão do rei, cavalos, (e) dois camelos [*pušḫu, pašḫu*].

*Epigrafia 2* (RIMA #88)

Eu recebi o tributo de *Ia-ú-a* de Bīt-Ḫumrî: prata, ouro, uma tigela de ouro, uma taça de ouro, copos de ouro, baldes de ouro, estanho, um bastão [*ḫuṭārtu*] da mão do rei, lanças [*GIŠ bu-dil-ḫa-ti*].<sup>123</sup>

Em *Palû 18*, o número de tropas mortas não foi incluído, estima-se entre 16.000 e 16.020. Em *Palû 21*, marca-se a segunda campanha do rei assírio contra Ḫāzāh’ēl, em 838, ocasião em que Šulmānu-aš a r i d u capturou quatro cidades aramitas e recebeu tributos das cidades da costa fenícia, de Šūr (Tiro), Ši-du-na (Sidon) e Gu-ub-la (Býblos). Abordando a geografia e minúncias pictográficas dos relevos, Yarit Ziffer (2013, p. 42-43) debate afirmações de Othmar Keel e Christoph Uehlinger nas quais esses pesquisadores não observam que visualmente, no relevo, a estrela é a “estrela da manhã” no caso de Gilzānu, representando o Oriente, e o sol é a “estrela da noite” no caso de Yiśrā’ēl, representando o Ocidente. A campanha de Šulmānu-aš a r i d u entre os anos 842–841 foi registrada também no Tablete de Mármore de Aššūr (c. 842):

*Episódio 1* (iii.45b–iv.4a)

---

24. “In my eighteenth regnal year, I crossed the Euphrates for the sixteenth time. Hazael of Damascus attacked to do battle. I took away from him 1,121 of his chariots, 470 of his cavalry together with his camp.”

“In my twenty-first regnal year, I crossed the Euphrates for the twenty-first time. I marched to the cities of Hazael of Damascus. I captured 4 of his fortified settlements. I received the tribute of the Tyrians, the Sidonians, and the Byblians.”

“I received the tribute of Sūa, the Gilzānean: silver, gold, tin, bronze vessels, the staffs of the king’s hand, horses, (and) two-humped camels.”

“I received the tribute of Jehu (*Ia-ú-a*) (the man) of Bīt-Ḫumrî: silver, gold, a golden bowl, a golden goblet, golden cups, golden buckets, tin, a staff of king’s hand, (and) javelins(?)” (YOUNGER, 2000, p. 269-270).

No meu décimo oitavo ano de reinado, eu atravessei o Eufrates [*Pu-rat-tu*] pela décima sexta vez. Hazael de Damasco confiava no poderoso poder de suas tropas; e ele reuniu seu exército em grande número. Ele fez o monte Saniru, um pico da montanha, que (fica) em frente ao Monte Líbano, sua fortaleza. Eu derrubei com a espada 16.020 tropas, seus homens lutadores. Eu tirei dele 1.121 de seus carros, 470 de sua cavalaria, juntamente com o seu acampamento. Para salvar sua vida, ele fugiu. Segui após ele. Eu confinei a ele em Damasco, sua cidade real. Cortei seus pomares. Eu queimei suas guarnições.

*Episódio 2 (iv.4b–7a)*

Eu marchei para as montanhas de Ḥaurānu. Eu arrasei, destruí e queimei cidades sem número. Eu recolhi sua pilhagem.

*Episódio 3 (iv.7b–10a)*

Eu marchei para as montanhas de Ba‘li-ra’si ao lado do mar e em frente a Tiro. Eu ergui uma estátua da minha realza lá.

*Episódio 4 (iv.10b–12a)*

Eu recebi o tributo de Ba‘li-ma-AN-zēr, o tírio e de <sup>m</sup>ia-‘-u bīt-<sup>m</sup>ḥu-um-ri-i.

*Episódio 5 (iv.12b–15a)*

Em meu retorno, eu subi no monte Líbano. Eu ergui uma estela da minha realza com a estela de Tiglat-pileser, o grande rei que foi antes de mim.<sup>124</sup>

Sem dúvida, o inimigo do rei assírio é Ḥāzāh’ēl, por isso o objetivo imediato é subjugar-lo e controlar Ša-imērīšu. Evento realizado, Šulmānu-aš a r i d u sequer necessita guerrear contra os reinos de Šūr (Tiro) e Yīsrā’ēl, os reis locais submetem-lhe e pagam-lhe tributos. O rei assírio, então, ergue um monumento na divisão libanesa-israelita (Ba‘li-ra’si, ou o monte Karmel ou a atual Ras en-Naqura) e outro possivelmente em Šūr como a declarar-

---

<sup>25</sup>. “In my eighteenth regnal year, I crossed the Euphrates for the sixteenth time. Hazael of Damascus trusted in the massed might of his troops; and he mustered his army in great number. He made Mount Saniru, a mountain peak, which (lies) opposite Mount Lebanon, his fortress. I felled with the sword 16,020 troops, his fighting men. I took away from him 1,121 of his chariots, 470 of his cavalry, together with his camp. In order to save his life he ran away. I pursued after him. I confined him in Damascus, his royal city. I cut down his orchards. I burned his shocks.”

“I marched to the mountains of Hauranu. I razed, destroyed and burned cities without number. I carried away their booty.”

“I marched to the mountains of Ba‘li-ra’si at the side of the sea and opposite Tyre. I erected a statue of my royalty there.”

“I received the tribute of Ba‘al-manzēr, the Tyrian, and of Jehu (*Ia-a-ū*), (the man) of Bīt-Ḥumrī (Omri).”

“On my return, I went up on Mount Lebanon. I set up a stela of my royalty with the stela of Tiglath-pileser (I), the great king who went before me” (YOUNGER, 2007, p. 263; 2016, p. 614).

se soberano do Levante. Younger (2016, p. 616, 618) aponta divergências narratológicas entre as fontes acerca da campanha do rei assírio: com relação à tributação de Šūr e Yísrā’ēl, os monumentos Touros de Kalḫu (841) e a Estátua de Kurbail acrescentam um pequeno reino à vassalagem quando comparados ao Tablete de Mármore de Aššūr. Eis:

Naquela época, eu recebi o tributo dos tírios e dos sidônios e de Jehu da casa de Omri (*ma-da-tu šá KUR šur-ra-a-a KUR ši-du-na-a-a šá<sup>m</sup>ia-ú-a DUMU<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i*).

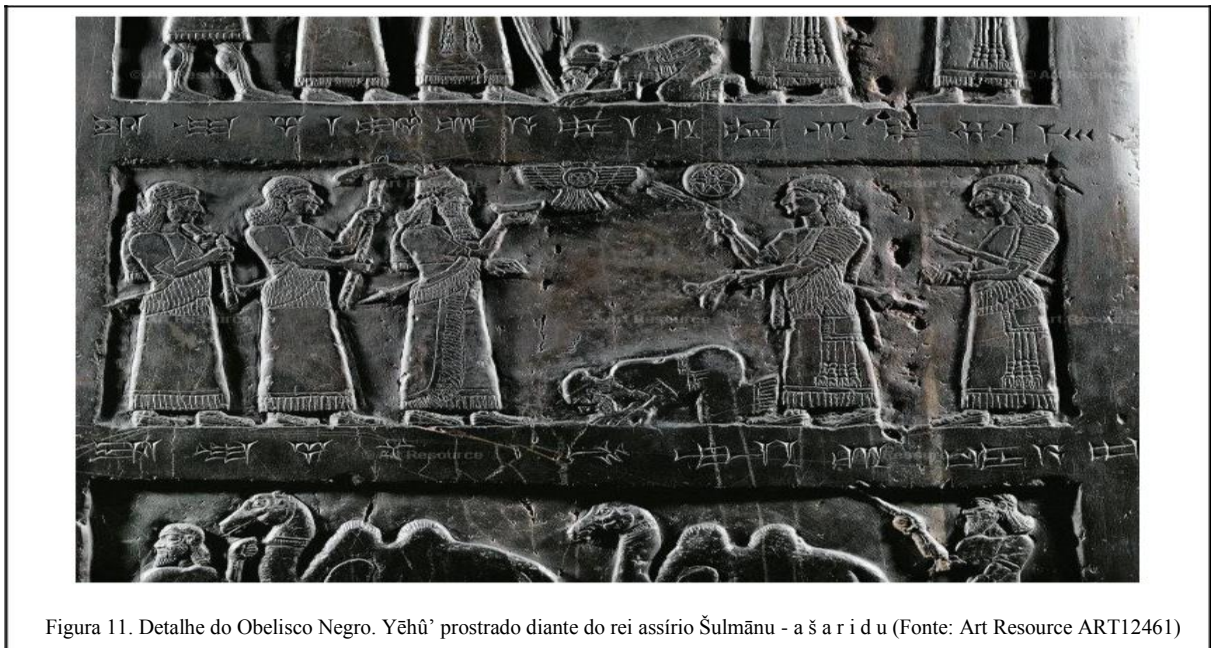


Figura 11. Detalhe do Obelisco Negro. Yēhû’ prostrado diante do rei assírio Šulmānu - a š a r i d u (Fonte: Art Resource ART12461)

E o Obelisco Negro é mais descritivo quanto a Yēhû’:

Eu recebi o tributo de *ma-ú-a DUMU<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i*: prata, ouro, uma tigela de ouro, uma taça de ouro, copos de ouro, baldes dourados, lata, um bastão (*ḫuṭārtu*) da mão do rei, [e] dardos [ou lanças].

Apesar de descrição considerada truncada, os relevos e epigrafias registram em detalhes o tributo oferecido por Yēhû’, *ma-ú-a DUMU<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i*. É particularmente relevante sublinhar que os reis Sūa e Yēhû’ ofertam a Šulmānu-aš a r i d u o *ḫuṭāru/ḫuṭārtu*,

símbolo de proteção e prosperidade (pl.: *ḥuṭārāte/ḥuṭārte*). Após essa campanha de longas escalas, o rei retoma os conflitos no norte do Levante em 838–837, em seguida volta-se a outras atividades. Se considerarmos as dimensões regionais, ficará presumível que a Aššūr não conseguiria manter no Levante um regime de protetorado, assim como o Mi-iš-ri não havia conseguido uma completa soberania na região na Idade do Bronze Tardio (SANTOS, 2012; LIVERANI, 2016). Esse fator, ou seja, sem a interferência reguladora assíria, permite a consolidação e expansão do reino de Ḥāzāh’ēl por cerca de quinze anos, pois Šulmānu-aš a r i d u retorna nos últimos anos de seu reinado (826–824) aos conflitos no Levante. Nesse período, segundo Younger (2016, p. 620, 630), Ḥāzāh’ēl “constrói um significativo império levantino” refletido em sua fama pós-morte em documentos neoassírios, nos quais o reino de ’Ārām-Dammešeq será reconhecido como *Bīt Hazā-il*.

Destarte, ao submeter-se a Aššūr, Yēhû’ tornou irreversível qualquer trato entre os pequenos reis do Levante, haja vista as disputas militares de territórios transjordanianos; valendo-se do quadro político regional, Ḥāzāh’ēl ocupa o espaço político. O local em que Yēhû’ ofereceu tributo a Šulmānu-aš a r i d u é chamado Ba’li-ra’si (KUR-*e* KUR *ba-’-li-ra-’-si*), nome de uma montanha (KUR-*e* = *šadê*), nos caminhos do mar e da terra de Šūr. Esse topônimo de “promontório” com identificação disputada por muitos pesquisadores,<sup>125</sup> pode ser o monte Nahr el-Kelb, norte de Beirut, ou o monte Karmel; identifica-se também em Rās en-Nāqūra, situada na periferia israelita-libanesa não muito distante de Šūr, ou na região de Reshba’l próxima de Qamqa’t e norte do monte Líbano. Caso a submissão e ofertório de tributo tenham por lugar o monte Karmel ou em Rās en-Nāqūra, terá sido uma providência irônica de Šulmānu-aš a r i d u, pois ambos os lugares são simbólicos da presença da divindade Ba’al.

Em seu itinerário de Aššūr para o Levante, a saber, do monte Ḥauran a Ba’li-ra’si, Šulmānu-aš a r i d u pode ter marchado de Dar el-Hawarneh, seguido uma rota mais acessível para Ša-imērīšu e à costa do Mediterrâneo, e seguido viagem pelo norte da Transjordânia, cruzado o rio Jordão no sul do lago da Galileia, e continuado para o oeste através da parte baixa da Galileia até a costa de Akko (HASEGAWA, 2012, p. 48). Para a campanha militar de 841, Šulmānu-aš a r i d u deve ter pegado a rota do vale de Beqa’. “Shalmaneser encontrou o exército aramita liderado por Hazael no monte Sanir”, o exército assírio derrotou os

---

<sup>26</sup> Sobre isto, cf. HASEGAWA, 2012, p. 47-48.

aramitas e Ḥāzāh’ēl fugiu para Ša-imērīšu, onde foi confinado. Šulmānu-aš a r i d u destruiu as torres de Ḥauran (KUR-*e* KUR *Ha-ú-ra-ni*) e seguiu para o Mediterrâneo. “Ele erigiu uma estela em Ba’li-ra’si (KUR-*e* KUR *ba-’-li-ra-’-si*), e recebeu tributo de Tiro, Sidon e Israel” (HASEGAWA, 2012, p. 54-55).<sup>126</sup> O rei assírio menciona três monumentos que ele teria erigido durante sua primeira campanha militar no norte da Sūriyā: segundo Na’aman (2000, p. 95), uma no mar, a segunda no monte Amanus e a terceira, no monte Atalur. Nas últimas campanhas, fincou muitos outros monumentos, inclusive um na fronteira entre Šūr e Yiśrā’ēl Norte. Em adição, o rei assírio operou oito deportações, três não quantificadas, num total, segundo as fontes, de 167.500 pessoas raptadas.<sup>127</sup>

Quanto à deferência <sup>m</sup>*ia-’-u m ā r* <sup>m</sup>*ḥ u - u m - r i - i* para Yēhū’ como filho e da casa de ‘Omrī, assegurada enfaticamente por Ghantous (2013, p. 97) como irregular nas inscrições cuneiformes, Hasegawa (2012, p. 49) postula a mudança de leitura proposta por Nadav Naaman para <sup>m</sup>*iu-ú-a m ā r* <sup>m</sup>*ḥ u - u m - r i - i*, na qual o elemento teofórico IA deveria ser lido como *iu*, equivalente a *\*yaw/\*yô* no hebraico. Neste caso, <sup>m</sup>*iu-ú-a*, representaria o hebraico *yhw* de *Yēhū’*. Destarte, nos termos de tratamento assírios, em nada se refere a uma filiação consanguínea, mas como designação de Yēhū’ como rei da KUR *bīt-<sup>m</sup>ḥu-um-ri-i*, ou seja, como uma designação do rei de Yiśrā’ēl nas inscrições neoassírias. Como já o enunciamos, o escriba assírio parece não estar informado de que Yēhū’ representava uma mudança na dinastia israelita.<sup>128</sup> Por outra explanação da prostração de Yēhū’ diante Šulmānu-aš a r i d u, a mesma não teria significado humilhação, mas reverência voluntária para assegurar permanência monárquica como recompensa. Ora, ainda assim a explanação do relevo mantém-se no que postulamos – de acordo com a inscrição e a encenação na qual aparece no Obelisco Negro, Yēhū’ submeteu o pequeno reino israelita a Šulmānu-aš a r i d u.

<sup>27</sup>. Não descartamos completamente o tributo oferecido por Yēhū’ ter sido um fato estratégico contra Ḥāzāh’ēl, mas este consegue conter o avanço imperial neoassírio (CAZELLES, 1986, p. 165).

<sup>28</sup>. Liverani (2016, p. 675) apresenta uma “Tabela com resumo dos dados numéricos fornecidos pelas inscrições assírias”.

<sup>29</sup>. Amihai Mazar (2007, p. 162) afirma que a expressão é “irônica”.

### 30. CONTEXTUALIZANDO AS FONTES: AŠŠŪR, ŠA-IMĒRĪŠU, MÔ'ĀB (MŪ'ABA), YĪSRĀ'ĒL E ŠŪR-ŠI-DU-NA

Procederemos à análise conjuntural das fontes visando possibilitar o acesso aos contextos dos conflitos. A natureza fragmentária e compósita das fontes aramitas, assírias e israelitas, destaca a imprecisão da monumentalidade dos acontecimentos diante de um muito virtual programa político realizado. Uma glosa de inscrição aramita (YOUNGER, 2017, p. 208-209) menciona que Tiglat-pileser I controlou uma região de conflitos cuja extensão media aproximadamente 750 quilômetros, do vale de Beqa', localizado no Ləbānōn, até a cidade de Rāpīqu, às margens do Médio Eufrates em Bāb-ilī. Pelo desenrolar dos conflitos, em que mais tarde deu-se na resistência dos pastoralistas diante do reino assírio na região, após acumular perdas seguidas nas guerras da sucessão dos reis babilônios Marduk-nādin-aḥḥē, Aššūr-bēl-kala e Marduk-šāpik-zēri, depreendemos o caráter panfletário das assim chamadas vitórias nas adições documentárias.<sup>129</sup> Por ser parte das promoções palaciais, o aspecto propagandístico das inscrições é comum, não obstante compor peças de evidências importantes (com suas imagens, *mimesis* e agenda ideológica). Portanto, é inegável que por trás da louvação que tem em vista o legado ao sucessor há o serviço da informação, cujo acontecimento requer a busca histórica.

Nas inscrições do segundo milênio, até a queda de Nīnəwēh (acádio: URU<sub>NI.NU.A</sub>), em cerca de 612, predominavam, no estilo literário, a caracterização do rei e a enunciação teológica. “Esta continuidade merece ser notada ao considerar o estilo ‘deuteronomístico’ na escrita da história hebraica, notadamente em Reis” (MILLARD, 2014, p. 193; cf. também POZZER, 2007). Tammi J. Schneider (2014, p. 100) menciona que a política de Aššūr no Levante teve início de forma engajada com Aššūr-nāšir-apli. Mazzoni (2014, p. 688), baseada no artefato de Tell el-ʿAšāra (Terqa) do rei Tukultī-Ninurta II (890–884), afirma que a expansão assíria ocorre bem anteriormente. A esse respeito, importantes pesquisas arqueológicas “demonstram que um significativo sistema de fortalezas assírio na região de Sūḥu existiu dos séculos XII ao VIII. Alguns desses fortes foram originalmente construídos

---

<sup>31</sup>. Sucessor de Tiglat-pileser I, o rei Aššūr-bēl-kala (1073–1056) também não obteve sucesso em guerras contra os aramitas (YOUNGER, 2017, p. 221).

no período Médio Assírio para controlar o comércio e os movimentos nômades na região” (YOUNGER, 2017, p. 210).

Assim, o que Schneider chama de “forma engajada” seria um período de equilíbrio político e controle das forças de combate nos territórios invadidos, mas desconsidera os avanços de longo termo e os acontecimentos de média duração ocorridos no Bronze Tardio. Destarte, Aššur-nāšir-apli transfere a capital do império para Kalḫu (Kalaḫ = Nimrūd), destacando assim a política sobre as tradições religiosas. Depois de pacificar as cidades do norte da Mesopotâmia, esse rei “invade o reino aramita de Bit-Adini no Jezirah, coletando tributo e reféns de seu líder, Ahuni. O exército assírio continua sua marcha ao ‘Grande Mar da terra de Amurru’”, o sistema de protetorado é instalado no norte do Levante, nas terras de ’Ārām e na Fenícia. Na Idade do Ferro I–II o império neoassírio tem a seu favor o legado programático daqueles acontecimentos. Schneider destaca que Šulmānu-aš a r i d u empreende guerras aos pequenos reis do Levante:

De acordo com o Monólito de Kurkh, em 853 AEC, Shalmaneser III encontrou um grupo de “doze reis da costa do mar” que formaram uma coalizão para se opor a ele, incluindo: o damasceno Adad-idri (Hadad-ezer); o hamatita Irhulenu; o israelita Ahab; Matinu-Ba’al da cidade de Arwad; Adunu-Ba’al de Siyannu; Gindibu da Arábia; Ba’asa, filho do ammonita Bit-Ruhubi; e as cidades de Byblos, Musri, Irqata e Ušnatu.<sup>130</sup>

Apomos nesta lista a cidade-Estado de Bīt Reḫov (MAZZONI, 2014, p. 688). Com o domínio assírio, Šulmānu-aš a r i d u empreende a “assirialização” do Levante. Enfim, como é possível constatar, a Sūriyā é uma parte do antigo Oriente-Próximo transformada pela emergência das novas grandezas socioétnicas aramitas e fenícias, filistitas e israelitas, ammonitas e moabitas, urartitas, frígios e povos da Anatólia conhecidos como ionianos, os antigos gregos. Essas grandezas socioétnicas interagem por vezes pacífica e comumente em conflito com os grandes reinos Aššūr, Ḫatti e Mi-iš-ri. Como salientou Mazzoni (2014, p. 683), essas novas grandezas refletem na transformação do mapa geográfico, na política dos

---

32. “According to the Kurkh Monolith, in 853 BCE, Shalmaneser III met a group of ‘twelve kings of the sea-coast’ who formed a coalition to oppose him, including: Adad-idri (Hadadezer) the Damascene; Irhulenu the Hamathite; Ahab the Israelite; Matinu-Ba’al from the city of Arvad; Adunu-Ba’al from Sianu; Gindibu of Arabia; Ba’asa, son of Bit-Ruhubi, the Ammonite; and the cities of Byblos, Musri, Irqanata, and Usanata” (SCHNEIDER, 2014, p. 100).

pequenos reinos e introduz variados mecanismos de interação cultural. Acrescente-se a grande circulação de populações e comércio, ocupação militar e protetorado ou provincialização imperial em regiões estratégicas, deportação e afixação forçada de populações. Isso é relevante para o ambiente social porque o multiculturalismo e os processos simbióticos estimulam o desenvolvimento das “múltiplas identidades nacionais e forças étnicas”.

O desenvolvimento da cultura material em suas muitas formas de interação foi documentado pelos assírios e aramitas em estelas e estatuários, como no artefato de Tell el-‘Aṣāra. “O mesmo se aplica à estela de Brej (norte de Aleppo), com sua imagem em estilo fenício e sua inscrição aramaica dedicada por Bar-Hadad, filho de um rei de Aram, a Melkart, deus de Tiro” (MAZZONI, 2014, p. 690). As fontes com registros pertinentes ao Yiśrā’ēl Norte na segunda metade do século IX revelam a importância dos reinos periféricos, nos contextos do antigo Oriente-Próximo. A dinastia omrida colocou o antigo Yiśrā’ēl na rota dos tratos políticos, comerciais e de interação cultural; consta de registros da grande expansão do império neoassírio (858–745) que, apenas no período de Šulmānu-aš a r i d u , teve uma sequência de 32 campanhas.

A guerra de Ẓarḡar faz parte das campanhas na região oeste do rio Eufrates. Nessa região, segundo Mario Liverani (2016, p. 642), na primeira fase o objetivo foi enfraquecer a cidade-Estado de Bīt Adīni para acessar o amplo território sírio, na segunda fase o enfrentamento deu-se com a coalisão dos doze reis levantinos e na terceira fase, as guarnições assírias dirigiram-se para os territórios dos reinos neo-hititas, a noroeste do Levante. O projeto de anexação territorialista no Levante, ou seja, fora da mapografia imperial, visou mais do que o alargamento de fronteiras porque o avanço militar esteve no âmbito da política econômica: compensação ao estabelecimento regional do rei babilônio Marduk-zākir-šumi I (854–819) e fortalecimento do império por meio da tributação externa.

Em adição, a relação de afinidade entre Ša-imērīšu e Yiśrā’ēl Norte no século X e no início do século IX é mais conjectural do que as escavações da presença assíria, com as menções permanecendo *mnēmēs* com nomes de difícil identificação no contexto das proximidades políticas, com possíveis empreendimentos comerciais conjuntos. Em primeira análise,

somente fontes extrabíblicas podem determinar se Ben-Hadad I, de fato, desenvolveu um interesse em integrar a política comercial e os arranjos econômicos de Israel antes do reinado de Omri (1Reis 20.34). De fato, tais evidências teriam que estabelecer o mesmo aramita Ben-Hadad desta passagem bíblica particular [1Reis 15.16-22] como o filho de Ben-Hadad I, o governante que fortaleceu as relações comerciais através da construção de estações de comércio reais em Samaria, seja acomodações ou instalações de armazenamento (REINHOLD, 2016, p. 44).<sup>131</sup>

Mesmo o esforço por apresentar cronologias com o livro dos Reis<sup>132</sup> resulta em quadros pouco claros diante de registros paleográficos. Algum indício de possível cooperação, no entanto, pode ser depreendido de informações nos ostraca da Sāmīrīna em que se refira a coalisões, muito poucos e do século VIII. Acessíveis para a análise reconstitutiva são os conflitos registrados nos monumentos.

---

<sup>131</sup> “Only extrabiblical sources can determine whether Ben-Hadad I had, in fact, developed an interest in integrating the trade policy and economic arrangements of Israel before the reign of Omri (1 Kgs 20:34). Indeed, such evidence would have to establish the same Aramaean Ben-Hadad of this particular biblical passage as the son of Ben-Hadad I, the ruler who strengthened trade relationships through the construction of royal trading stations in Samaria, whether accommodations or storage facilities” (REINHOLD, 2016, p. 44).

<sup>33</sup> Referimo-nos às várias propostas de Gotthard G.G. Reinhold (2016), mas sugerimos ver também as propostas de William G. Dever (2010).

## D. À GUIZA DE CONSIDERAÇÃO FINAL

A reconstrução dos acontecimentos foi possível por meio da destinação da pesquisa da história como ferramenta para a escavação dos artefatos. Por outras palavras, o acesso aos acontecimentos políticos afixados por diversas linguagens – inscrições, parafernálias cúlticas, utensílios domésticos, vasilhames industriais, artes decorativas, monumentos, suportes – nas fontes materiais proporcionaram-nos os detalhes das relações, conflituosas e de reciprocidade por meio de pactuações nas esferas de poder. As próprias formas de poder envolvendo os pequenos reinos levantinos entre si e com o império neoassírio no século IX forneceram o quadro dos movimentos do antigo Oriente-Próximo, com o Yísrá’ēl Norte no centro dos acontecimentos. Insistimos que cada *événementielle* político fora afixado por perspectivação, na medida em que obedecia a projeção de quem o monumentalizou.

Para além das guerras empreendidas por Ša-imērīšu, Yísrá’ēl Norte e Mō’āb nas disputas territoriais, que na segunda metade do século IX ganham maior dimensão política na medida em que o Levante cresce em importância estratégica, estava a afirmação do “governo das elites” locais, as tentativas de reunificação ou estruturação monárquica iniciadas na primeira metade do século IX na região. Por isso, após expor os monumentos com suas devidas translações e a análise linguística, associamos a eles a historiografia; a contextualização comparativa das fontes serviu ao ordenamento das visões de mundo. Nenhuma entidade pareceu-nos abstrata, ao mesmo tempo em que nenhuma sociedade mediatizada por suas memórias emergiu como objeto definido. Mas as irregularidades do campo político e os artifícios historiográficos nele operados são o que dessas sociedades escavamos; a análise dos diferentes registros, assemelhados a universos semiautônomos cruzados, contará com o que virá a seguir, ou seja, para a reconstrução da política israelita do mesmo período.

## **CAPÍTULO II**

### **TRANSLAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO COMO PROBLEMA POLÍTICO: EXEGESE TEXTUAL DE 2REIS 9–10**

## A. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

### 1. À guisa de método

Cabe afirmar que a complexidade em afixar um documento que tornou-se autoritativo para uso em festejos cúlticos na Antiguidade, como objeto de pesquisa histórica, exige-nos enunciar, precipuamente, uma escavação desse mesmo documento e sua justificativa. Ao estabelecermos as regras teóricas, os domínios de abordagem serão fornecidos para a escavação literária.

A contextualização *por si* da fonte literária não seria suficiente para possibilitar um mínimo conhecimento do acontecimento registrado. No campo religioso, a cultura como arte e tradição sobrepõe às questões biológicas e de concepções mentais por ser resultado de *movimentos vitais*, relaciona-se com a sociedade. Esta posição nos aproxima dos estudos fundadores de Antonio Candido (2011), e desvinculamo-nos do debate sobre os símbolos,<sup>133</sup> pelo fato de “cultura”, como conceito polissêmico, não ser um termo autoexplicativo (CARDOSO, 2005b). Por outras palavras, quer dizer que a nossa abordagem da ordem simbólica na pesquisa do campo religioso baseia-se na premissa de que “a ordem simbólica é a que confere significado e relaciona o sujeito com seu lugar na ordem social de outros sujeitos” (CARDOSO, 2005a, p. 80). Por conseguinte, procederemos à exegese textual<sup>134</sup> considerando que a pictografia da narração é uma tentativa de plenificar as divindades, cuja natureza reflete os sujeitos a elas relacionados. Como “as imagens não devem ser lidas como textos, mas vistas como artefatos visuais” (HULSTER; LEMON, 2016b, p. xx), entendemos que os anais de 2Reis 9–10 trazem consigo as expressões da cultura que as produziu.

---

<sup>34</sup>. Recentemente realizamos uma pesquisa na qual os símbolos foram abordados, nela foram utilizados exemplos narrativos da Bíblia hebraica (SANTOS, 2018b).

<sup>35</sup>. Enunciando como se fora algo notório, Carlo Ginzburg (2011, p. 157) informa: “Como se sabe, a crítica textual nasceu depois da primeira [a invenção da escrita] (quando decidiu-se transcrever os poemas homéricos) e consolidou-se depois da segunda [a invenção da imprensa] (quando as primeiras e frequentemente apressadas edições dos clássicos foram substituídas por edições mais confiáveis). Inicialmente, foram considerados não pertinentes ao texto os elementos ligados à oralidade e à gestualidade; depois, também os elementos ligados ao caráter físico da escrita”.

Afortunadamente, podemos confirmar a historicidade do militar Yēhû' por meio do Obelisco Negro, e muitas pessoas e acontecimentos são atestados em materiais extrabíblicos (YOUNGER, 2002a; MYKYTIUK, 2004; SANTOS, 2014). Isso chama-nos a atenção tanto para a relação texto e leitura e o contexto social que gerou a historiografia quanto para o artefato produzido como iconização, seja como encenação de acontecimento, seja como resultado de mentalidade. Há, no entanto, motivos para cautela. K. Lawson Younger, Jr. (2002a, p. xl) cita uma explanação particular do texto ugarítico *KTU* 1.119,<sup>135</sup> “Ugaritic Prayer for a City under Siege” (“Oração ugarítica para uma cidade sob cerco”):

Uma passagem desse texto foi interpretada para mencionar o sacrifício infantil como meio de libertar uma cidade sob cerco. Isso, por sua vez, foi usado como uma maneira de explicar a história do sacrifício de Mesha em 2Reis 3. Esta explanação particular para a passagem de 2Reis 3 apareceu recentemente em um novo manual sobre a história de Israel. Deixando de lado o fato de que o texto hebraico de 2Reis 3 pode ser interpretado de forma diferente, o ponto aqui é que a interpretação do texto ugarítico estava errada no primeiro momento. É extremamente duvidoso que o sacrifício infantil esteja em vista em qualquer parte no texto.<sup>136</sup>

K. Lawson Younger, Jr. (2002a, p. xlii) dá-nos outro exemplo de processo explanativo incerto:

A inscrição do saque de Hazael [*COS* 2.40] pode ser citada para ilustrar este ponto. A inscrição diz: “O que Hadad deu a nosso senhor Hazael de ‘Amq [‘Amuq, reino levantino de Hamat] no ano em que nosso senhor atravessou o rio”. “O rio” pode ser entendido como o Eufrates, como nos textos bíblicos e cuneiformes; mas no contexto como é mencionado em conjunto com ‘Amq, o rio Orontes pode ser o rio que a inscrição denota. Uma situação análoga pode ser vista em 2Samuel 8.3-8, onde nos dizem que “David derrotou Hadadezer de Rehob, rei de Zobah, quando ele iria montar seu monumento no rio”. Mais uma vez, o rio Eufrates está à vista ou é o Jordão ou Jabbok como S.B. Parker tem recentemente sugerido. Quaisquer que sejam nossas inclinações pessoais nas identificações dos rios nesses textos, devemos admitir um

---

<sup>36</sup> *KTU* [*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Münster].

<sup>37</sup> “A passage of that text was interpreted to mention child sacrifice as a means of relieving a city under siege. This, in turn, was used as a way of explaining the story of Mesha’s sacrifice in 2 Kings 3. This particular explanation for the 2 Kings 3 passage appeared recently in a new textbook on the history of Israel. Laying aside the fact that the Hebrew text of 2 Kings 3 may be interpreted differently, the point here is that the Ugaritic text’s interpretation was wrong in the first place. It is extremely doubtful that child sacrifice is in view anywhere in the text.”

grau de incerteza devido à falta de especificidade dos textos (pelo menos para o leitor moderno).<sup>137</sup>

Em adição, continuam as inquições: na inscrição do rei moabita Meša‘ é o Dāwid bíblico nomeado ou não?, é o Meša‘ da inscrição o mesmo citado na Bíblia hebraica?, refere-se ao ‘Omrî do Yiśrā’ēl Norte (acádio: māt *sir-’i-la-a-a*) na inscrição?<sup>138</sup> As tentativas de explanação à maneira de paráfrase ou imprecisão mapográfica e o catatau de literaturas secundárias aumentam a importância da contribuição do “método contextual” à exegese dos artefatos. Levando-se em conta que os lugares e os objetos são silenciosos e raríssimas camadas literárias são obra de *autoptes* e de *superstes*, os procedimentos aqui elucidados aproximaram-nos o quanto possível dos modos cúlticos – no dizer antropológico, das afecções da cultura religiosa. Outro ponto pertinente consiste em reconhecer a sociedade do Yiśrā’ēl Norte no século IX, ao menos em parte do seu período mais importante, sem relegar a *mnēmē* do judaísmo antigo<sup>139</sup> a documento secundário. Em síntese, já foi dito que é no discurso e pelo discurso que o ser humano surge como fato a ser estudado e fonte da História, assim a sociedade pode ser vista como sujeito e reificada como objeto do conhecimento, principalmente porque “nunca podemos dizer o que independe de qualquer dizer” (CARDOSO, 2005a, p. 81, 86) quando se refere a artefatos.

## 2. Objetivação

Por meio da exegese textual, temos por objetivo demonstrar que 2Reis 9–10 antes de tornar-se um texto canônico da assim chamada *História Deuteronomística* passou por várias

---

<sup>38</sup>. “Hazel’s Booty inscription may be cited to illustrate this point. The inscription reads: ‘That which Hadad gave to our lord Hazel from ‘Amq in the year when our lord crossed the river.’ ‘The river’ may be understood to be the Euphrates, as in biblical and cuneiform texts; but in the context as it is mentioned in conjunction with ‘Amq, the Orontes river may be the river that the inscription denotes. An analogous situation may be seen in 2 Samuel 8:3-8 where we are told that ‘David beat Hadadezer of Rehob, king of Zobah, as he was going to set up his monument at the river.’ Again, is the Euphrates river in view or is it the Jordan or Jabbok as Parker has recently suggested. Whatever our personal inclinations are in the identifications of the rivers in these texts, we must admit a degree of uncertainty due to the texts’ lack of specificity (at least to the modern reader).”

<sup>39</sup>. Sobre isto, sugerimos o acesso à obra de Lawrence J. Mykytiuk (2004).

<sup>40</sup>. O termo “judaísmo” é reservado para referência à religião judaica durante o período do Segundo Templo (*c.*

<sup>41</sup>. A.E.C.–70 E.C.); mais especificamente, o “judaísmo antigo” a que nos referimos é do período Persa Aquemênida.

redações. Portanto, nossa inscrição monumental é um artefato com pelo menos três fragmentos – uma inscrição compósita. A exegese reconstruirá a obra literária mais antiga – “Anais” – para tomarmos conhecimento da realidade religiosa, não do ponto de vista daqueles historiógrafos mas das características efraimitas, diga-se israelitas, de uma possível primeira redação. A interpretação contextual e a avaliação de textos antigos oficiais são empreitadas de grande complexidade; com relação à Bíblia hebraica, é difícil determinar o gênero literário e a redução “ficção” e “não ficção”, mesmo para quem o assim queira qualificar.<sup>140</sup> Assim como as razões pelas quais se determina que uma perícopes ou camada literária é “confiável” ou “não confiável” numa perspectiva histórica também são discutíveis. Por isso, a nota teológica acerca das epigrafias, no Capítulo anterior, é válida para o memorial da história apresentado em nosso *textus receptus*.

Cabe ainda uma justificação acerca do uso de “anais” como registro histórico oficial no antigo Oriente-Próximo. Nesse sentido, arquivo, seja lá o que contenha – listas, anais, historiografia, crônicas, profecias, novela, biografia, código de leis –, deve receber classificação. Para John van Seters (2008, p. 310-311),

devemos distinguir os arquivos da tradição escritural (a biblioteca). Os arquivos são registros de negócios cotidianos ou de transações legais que foram preservados por serem úteis aos interesses do estado. Eles não foram preservados pelo seu próprio mérito; se o material onde foram registrados era perecível, eles não duraram muito. Mas tudo que se tornou parte da tradição escritural foi conservado em cópias e transmitido para a posteridade. Os anais reais e as inscrições comemorativas não eram documentos arquivísticos e geralmente não faziam parte do acervo das bibliotecas, ou seja, da tradição literária. Na verdade, eles eram textos monumentais ou votivos, embora muitas vezes tenham servido de base para as cópias usadas para fins didáticos.

(...)

Na verdade, a produção de anais se limita aos hititas, aos egípcios do período imperial e aos assírios. De uma forma geral, eles tratam das vitórias das campanhas militares anuais, mas originalmente eram compostos somente pelos reis que costumavam participar de tais campanhas. Muršili II, o hitita, e Tutmés III do Egito foram os principais reis a publicar anais durante o segundo milênio. Os assírios, por sua vez, ofereceram inúmeros exemplos de anais, mas desenvolveram a ficção de registrar as campanhas anuais, mesmo que não houvesse qualquer atividade militar. Tomando como parâmetro os textos do Oriente Próximo, não há razão para se falar em “anais” israelitas, a não ser que se suponha que os reis judeus (*sic*; dir-se-á “judaitas”) e israelitas participassem anualmente das campanhas.

---

<sup>42</sup>. Marc Zvi Brettler (2007) debate este assunto com muitos exemplos e estudo de caso.

Na verdade, pouco diferenciamos entre a significância e conceptualização dos “anais”, a não ser em gênero literário não-historiográfico, assim como Arnaldo Momigliano (1983b) não diferenciava a escrita historiográfica bíblica da escrita de toda outra história, e criticava a redução, justificada pela qualidade intelectual, de variadas historiografias a ficção. O problema seria, então, reduzir o artefato literário à expressão do ponto de vista partidário-ideológico ou a uma atitude retórica, levando em máxima consideração a forma de exposição dos fatos, não o método da pesquisa e a aptidão em estabelecer os fatos. Vários historiadores e biblistas cometem esse vício de interpretação e, no que observamos nos índices, não são leitores nem de Momigliano nem de Carlo Ginzburg. No caso particular, a religião é sujeito na ordem cronológica fornecida pelos registros empregados nas explanações dos acontecimentos. Ou seja, ao invés de uma história do reinado de Yēhû’, que reduziria a análise das fontes a um resumo de sequências dos eventos, mesmo que estes sejam factuais, explanaremos as situações dadas pelo artefato delimitado em suas próprias camadas literárias ou fragmentos.<sup>141</sup>

Destaque-se que Robert R. Wilson (1993, p. 178) considera que as tradições efraimitas foram “incorporadas na história deuteronomista com o mínimo de comentário editorial”. Todavia, estamos certos da impossibilidade de remontar completamente aos acontecimentos, por causa da perspectiva – visão de mundo e ponto de vista característicos – de cada *mnēmē* histórica. Ainda assim, as narrações ou anais editados permitirão a problematização de parte do tema da nossa Tese. Qual seja, o ponto de vista contrapalacial sobre as práticas cúllicas no Yīsrā’ēl Norte, o motivo mais contundente do violento golpe de Estado liderado por Yēhû’. O objeto é cultural, no domínio do político, por isso temos a intenção de comprovar que a longa narração<sup>142</sup> tem caráter legitimador, cuja construção situa-se em ambiente hostil às tradições autóctones da terra de Kna’n (hurrita e acádio: Kinahḫu, Ki-na-aḫ-ḫi, Ki-na-aḫ-na, Ki-na-aḫ-ni; noroeste semita e fenício: Kna’n; heb.: Kəna’an). Entendemos que a religião israelita foi resultado dos contatos culturais entre as várias grandezas socioétnicas do antigo Oriente-

---

43. Aqui está um dos critérios de distinção do historiador em relação ao antiquário (MOMIGLIANO, 1983a, p. 247-258).

44. As designações “narrativa” e “narração” são menos técnicas do que “camada literária” e “camada redacional” ou “conjunto redacional”, por isso merece a hipótese indemonstrável no enunciado de Carlo Ginzburg (2011, p. 152): “Talvez a própria ideia de narração (distinta do sortilégio, do esconjuro ou da invocação) tenha nascido pela primeira vez numa sociedade de caçadores, a partir da experiência da decifração das pistas”, porquanto “o caçador teria sido o primeiro a ‘narrar uma história’ porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos”.

Próximo. Como Izaak J. de Hulster e Joel M. LeMon (2016b, p. xix) lembraram com pertinência, “the Bible is, after all, an ancient Near Eastern text”.<sup>143</sup>

---

<sup>45</sup>. “A Bíblia é, afinal de contas, um texto do antigo Oriente-Próximo”. Além disso, fica o que consideramos ser um feliz diagnóstico realizado por Younger (2016, p. 192): “todos os materiais textuais do antigo Oriente Próximo provêm de um mundo totalmente religioso; e a estruturação literária é onipresente na narrativa”.

## B. REGISTRO EPIGRÁFICO E ANÁLISE DAS CAMADAS LITERÁRIAS

O aspecto objetivo da análise transdisciplinar desta terceira fonte histórica é fundamentar a exegese, numa linha paralela na qual ficam expostas as camadas literárias e os artefatos, a partir disso ao menos aproximar-nos dos acontecimentos históricos. Salientamos que no livro dos Reis os escritores e editores têm fontes da Idade do Ferro (fontes pré-deuteronômísticas), mas a pesquisa nos mostra que há muitas categorias com objetivações e cenários do período Persa Aquemênida. Como vimos anteriormente, os grandes reis de Yísrā'ēl e de Yəhūdāh estão atestados em documentos neoassírios, neobabilônios e semitas do sul do Levante.<sup>144</sup> Por isso, o rigor científico pode até mesmo propor, mas não é razoável que nos imponha o “dever” de considerá-los matéria de ficção; também com justeza não ignoraremos a natureza dos anais e *historiografias* antigas, com suas imagens, *mimesis* e agenda ideológica. Há, no entanto, que distinguirmos a escrita hebraica dentre as linguagens dos povos levantinos:

Evidência linguística, geralmente negligenciada por teólogos, historiadores e arqueólogos, apontam para uma forte continuidade de povos e culturas desde a Idade do Bronze Tardio, já que o material do segundo milênio já exhibe várias características fonológicas e morfológicas das variedades canaanitas posteriores. Este fato, no entanto, não descarta a possibilidade de alguns recém-chegados serem rapidamente integrados.

contra tal plano de fundo que surgiu o hebraico. O corpus da Bíblia hebraica foi unificado ao longo de muitos processos de redação, e a tradição de pronúncia posterior foi discutivelmente afetada pelo aramaico. Mesmo assim, vestígios de uma diversidade interna, outrora considerável, nos aspectos históricos, geográficos e sociais sobrevivem. Certas composições poéticas são amplamente consideradas até o século XI A.E.C. Seu caráter arcaico ou arcaizante resulta das convenções de uma tradição poética oral anterior também refletida na epopeia ugarítica (GZELLA, 2014, 46. 29).<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> A lista de pesquisadores que abordam o tema não é pequena, cf. MAZAR, 2003b; MYKYTIUK, 2004; DEVER, 2010; FINKELSTEIN, 2015; HASAGAWA, 2013; KILLEBREW, 2014; ROLLSTON, 2016.

<sup>145</sup> “Linguistic evidence, generally neglected by theologians, historians, and archaeologists, points to a strong continuity of peoples and cultures since the Late Bronze Age, as second-millennium material already exhibits several phonological and morphological features of later Canaanite varieties. This fact, however, does not rule out the possibility of some newcomers being quickly integrated.

It is against such a background that Hebrew emerged. The corpus of the Hebrew Bible has been unified over the course of many redactional processes, and the garb of later pronunciation traditions was arguably affected by Aramaic. Even so, traces of a once considerable internal diversity in historical, geographical, and social respects survive. Certain poetic compositions are widely considered to date from around the 11th century BCE. Their archaic, or archaizing, character results from the conventions of an earlier oral poetic tradition also reflected in Ugaritic epic” (GZELLA, 2014, p. 29).

As inscrições hebraicas a que nos referimos, no século VIII ficaram mais sofisticadas gramaticalmente, como podemos constatar nos ostraca; mas após 722/721, época da queda do “reino israelita”, a documentação apresenta uma clara distinção entre os usos linguísticos fenícios e o praticado no sul do vale do Jordão. Essa distinção dá-se quando os escribas começam a contemplar Yərûšālam com linguagens de prestígio. Ainda em relação às inscrições, afora o já por nós exemplificado, William G. Dever (2010, p. 520-521) lembra particularmente o ataque do faraó da XXII Dinastia, Šošenq I (*ššnq*; *Šišaq*, c. 945–924), documentado em 1Reis 14.25-26 e cuja estela encontra-se no Museu do Cairo. As estruturas narratológicas do livro dos Reis, nos quais temos as ambientações que situam o Yiśrā’ēl Norte nos contextos do antigo Oriente-Próximo,<sup>146</sup> depõem a favor de que os escribas e editores tinham informações e por vezes detalhes de eventos envolvendo Ša-imērīšu, Mō’āb e Sāmīrīna. Para situar devidamente os sistemas de informação e de cultura da escrita, no Levante, na Idade do Ferro, o serviço de escrituração foi institucionalizado (primeiramente os escribas, depois os funcionários da burocracia palacial e sacerdotes), aí incluso um pequeno número de comerciantes e militares com fluência na leitura e escrita.

Com respeito às camadas literárias de 2Reis 9–10, há quem as situe no contexto de uma sequência de ataques satíricos, à maneira de paródia ugarítica,<sup>147</sup> que tem início na narração da “guerra de divindades” no monte Karmel,<sup>148</sup> é revisada como farsa<sup>149</sup> e retomada perspectivamente sobre o cerco da Sāmīrīna.<sup>150</sup> Nesse caso, a ironia subverte a norma historiográfica, mas não justifica adequadamente as ações antissamaritanas; há o aspecto propagandístico e *mimesis*, mas ao fim e ao cabo há História porque a linguagem é eminentemente um fato social.<sup>151</sup>

---

<sup>48.</sup> Por exemplo, o registro documental na estela de Tēl Dān e 1Reis 20.34.

<sup>49.</sup> Moore (2003, p. 101, 106-107) traça um paralelo entre a “*purificação de Jehu*” em 2Reis 9.14–10.36 e a “*purificação de Anat*”, em *KTU [Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Münster] 1.3 i–iii*.

<sup>50.</sup> Cf. 1Reis 18.19-40.

<sup>51.</sup> Cf. 2Reis 6.8-23.

<sup>52.</sup> Cf. 2Reis 6.24–7.20, parodiando o debate entre Kothar-wa-Ḥasis e Ba’al, o pomo do debate em 2Reis 7.2.

<sup>53.</sup> O sentido das expressões está sujeito a variações em decorrência das circunstâncias que o determinam, mas também em função da grandeza social; as expressões são marcadoras de autonomia da grandeza social (MEILLET, 2016, p. 57).

## 1. A epigrafia de 2Reis 9–10<sup>152</sup>

**2Reis 9** – v.<sup>1</sup> E 'Ĕlišā' o profeta, gritou a um dentre os filhos dos profetas [*qārā' lə 'aḥad mibənē hannəḥī'im*] e disse a ele: “Cinge teus lombos<sup>153</sup> e pega este frasco de óleo na tua mão e vai [a] *Rāmōt Gilā'ād*;

v.<sup>2</sup> e irás para lá e verás lá *Yēhū'*, filho de *Yəḥōšāpāt*, filho de *Niməšī*, e entrarás e lhe farás levantar do meio dos irmãos dele, e farás ele ir quarto escuro em quarto escuro.

v.<sup>3</sup> E pegarás o frasco do óleo, e derramarás sobre a cabeça dele, e dirás: ‘Assim disse Yhwh: ungi-te para rei sobre *Yisrā'ēl'*. E abrirás a porta, e escaparás e não te demorarás”.

v.<sup>4</sup> E foi o jovem, o jovem anunciador [*hanna'ar hannəḥī'*] [para] *Rāmōt Gilā'ād*.

v.<sup>5</sup> E entrou, e eis que os chefes da guarnição que se assentavam; e disse: “Palavra para mim a ti, ó chefe!” [*dābār lī 'ēleykā hasšār*].<sup>154</sup> E disse *Yēhū'*: “A quem dentre todos nós?”. E disse: “A ti, ó chefe!”.

v.<sup>6a</sup> E se levantou e foi para a casa, e derramou o óleo sobre a cabeça dele, e disse a ele: “Assim disse Yhwh,

v.<sup>6b</sup> Deus de *Yisrā'ēl* [ *'ēlōhēy Yisrā'ēl*]: ‘ungi-te **para rei** [*ləmelek*] **ao povo de Yhwh** [ *'el-'am Yhwh*], ao lado de *Yisrā'ēl'*”.

v.<sup>7a</sup> E ferirás a *bēt 'Aḥ'āb*, teus senhores;

v.<sup>7b</sup> e vingarei sangues dos meus adoradores [*dəmə 'ābāday*], os profetas [*hannəḥī'im*], e sangues de todos os adoradores<sup>155</sup> de Yhwh [*kōl-'abədə Yhwh*], da mão de *'Īzebel*.

v.<sup>8</sup> E perecerá toda a *bēt 'Aḥ'āb* [*kōl-bēt 'Aḥ'āb*]; e eliminarei *lə 'Aḥ'āb* o que urina contra parede [*mašəṭīn bəqīr*], e o que [está] detido, e o que [foi] deixado em *Yisrā'ēl*.

v.<sup>9</sup> E darei a *bēt 'Aḥ'āb*, como [a] *bēt Yārābā'am*, filho de *Nəbāt*; e como [a] *bēt Ba'əšā'*, filho de *'Āḥiyāh*.

v.<sup>10a</sup> E a *'Īzebel* comerão os cães na porção de terra de *Yizrā'e'l* [*bəḥēleq Yizrā'e'l*] e inexistirá coveiro [*wə'ēn qōbēr*].

v.<sup>10b</sup> E abriu a porta e escapou.

---

<sup>152</sup> As citações de textos da Bíblia hebraica são da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH (Hrsg.), 1997), assim como as transliterações e traduções realizadas pelo autor.

<sup>54</sup> “Prepare-se você mesmo [esteja] pronto”; cf. 4.29.

<sup>55</sup> Ressalteamos a característica sintática do artigo em *hasšār*, “o substantivo comum está em aposição apenas ao pronome de segunda pessoa”, nesse caso, implícito (WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 247); em adição, a nossa tradução do versículo diferencia da tradução apresentada pelos autores citados.

<sup>56</sup> Optamos por traduzir *'ābāday* como “meus adoradores”, para situar a expressão no campo religioso.

v.11 E *Yēhū'* saiu em direção aos escravos dos senhores deles, e disse a ele [*wayyō'mer*]:<sup>156</sup> “Há *šālôm*? Por que veio este que enlouqueceu [*bā'-haməšuggā' hazzeh*] a ti?”. E respondeu [= *Yēhū'*] a eles: “Vós conheceis o homem e a fala dele”.<sup>157</sup>

v.12 E disseram: “Mentira, relata, agora, para nós”. Então, disse mesmo assim e isto disse a mim, dizendo: “Assim disse Yhwh: ‘Ungi-te para rei para [*'el-*] *Yisrā'el*’”.<sup>158</sup>

v.13 E se apressaram e pegaram cada um [*'iš*] roupa dele, e colocaram debaixo dele, em direção à ossatura dos degraus [*'el-gerēm hamma'ālôt*];<sup>159</sup> e tocaram no chifre e disseram: “Reina *Yēhū'*”.

v.14 E conspirou [*wayyitaqəššēr*] *Yēhū'*, filho de *Yəhōšāpāt*, filho de *Niməšī*, contra *Yôrām*; e *Yôrām* era guardião em *Rāmōt Gilā'ād*, ele e todo *Yisrā'el*, defronte [*mippənēy*] a *Ḥāzā'el*, rei de *'Ārām*.

v.15 E fixou residência [*wayyāšāb*] *Yəhōrām*, o rei, para se curar em *Yizrə'e'l* das feridas que o feriram os aramitas no guerrear dele contra *Ḥāzā'el*, rei de *'Ārām*. E disse *Yēhū'*: “Se existe gosto [*'im-yēš napšəkem*],<sup>160</sup> que não saia sobrevivente da cidade para ir para relatar<sup>161</sup> em *Yizrə'e'l*”.

v.16 Então cavalgou *Yēhū'*, e foi [para] *Yizrə'e'l* porque *Yôrām* o que se deitava ali [*šāmmāh*]; e *'Āḥazəyāh*, rei de *Yəhūdāh*, desceu para ver a *Yôrām*.

v.17 E o que vigiava o que ficava<sup>162</sup> sobre a torre em *Yizrə'e'l*, e viu a multidão de *Yēhū'* no ir dele, e disse: “multidão de eu [*'ānī*] o que vê”. Então, disse *Yəhōrām*: “Pega o ginete e envia para lhes falar [*liqrā'tām*] e dizer: ‘Há *šālôm*?’”.

v.18 E foi o que cavalgava o cavalo para falar dele, e disse: “Assim disse o rei:<sup>163</sup> ‘Há *šālôm*?’”. E disse *Yēhū'*: “O que para ti e para *šālôm*?<sup>164</sup> Rodeia para atrás de mim”. E relatou o que vigiava, dizendo: “Chegou o mensageiro até eles,<sup>165</sup> mas não retornou”.

v.19 E enviou o que cavalgava cavalo segundo, e foi a eles, e disse: “Assim disse o rei: ‘*šālôm*?’”.<sup>166</sup> E disse *Yēhū'*: “O que para ti e para *šālôm*? Rodeia para atrás de mim”.

57. Aqui o verbo hebraico está no singular (*wayyō'mer*); como refere-se “aos escravos”, pode-se entender no plural: “e disseram a ele”. Quanto à expressão hebraica *gerem hamma'ālôt* não era entendida como a transliteração registrada na *Septuaginta*, *garem*.

58. Ler *wy'mrw* com muitas versões.

59. *Kāzō't wəkāzō't* é uma taquigrafia indicativa de que uma expressão repetida precedentemente está sendo evitada (cf. 2Samuel 17.5; 2Reis 5.4).

60. Pode-se ler de forma sincopada “sobre os degraus”.

61. *'im yēš ('et) napšəkem* ocorre uma vez em Gênesis 23.8, e em muitos manuscritos a partícula *'et* é acrescentada, diferente da citação deuteronomística em Jeremias 15.1.

62. Ketib *lgyd*; Qerê *lhgyd*.

63. Ler *'ōmēd*: “posto”, “lugar”.

64. A mensagem real é introduzida com a fórmula usual das mensagens divinas, repetida no versículo 19.

65. Destacar-se-á o *l*; “o objeto geralmente é pessoal”, e a expressão foi traduzida por Bruce K. Waltke e Michael P. O'Connor (2006, p. 324-325) por: “Que tens tu com a paz?”.

66. *'ad hēm* é forma anômala para *'ādēhem*; cf. Jó 32.12.

67. Em várias versões consta *hšlwm*.

v.20 E relatou o que vigiava, dizendo: “Chegou até eles,<sup>167</sup> mas não retornou; e a maneira de conduzir [é] como a maneira de conduzir de *Yēhū*’, filho de *Nimāšī*, pois **com loucura conduz** [*bəšiggā ‘ōn yinhāg*]”.

v.21 E disse *Yəhōrām*: “Aparelha!”. E aparelhou [o] carro de guerra dele. E saiu *Yəhōrām*, rei de *Yisrā ‘ēl*, e *‘Āḥazəyāhū*, rei de *Yəhūdāh*, cada um [‘iš] no seu carro de guerra; e saíram para o encontro de *Yēhū*’ [*wayyēšə ‘ū liqəra ‘t Yēhū*’], e encontraram na porção de terra de *Nābôt*, o *yizrə ‘ē ‘lī*.

v.22 E aconteceu, conforme avistar *Yəhōrām* a *Yēhū*’ [*wayəhī kirə ‘ōt Yəhōrām ‘et- Yēhū*’], e disse: “Há *šālôm* *Yēhū*’?”. E respondeu [= *Yēhū*’]: “Que [é] o *šālôm* [*māh haššālôm*], enquanto<sup>168</sup> prostituições [*‘ad-zənūn*] de *‘Īzebel*, tua mãe, e feitiçarias dela [*‘ūkəšəpeyhā*] [são] as numerosas?”.

v.23 E virou *Yəhōrām* [as] mãos dele e escapou; e disse a *‘Āḥazəyāhū*: “**Traição** [*mirəmāh*], *‘Āḥazəyāh!*”.

v.24 E *Yēhū*’ encheu [*millē*’]<sup>169</sup> a mão dele no arco e feriu a *Yəhōrām* entre [os] braços dele, e saiu a lança [*hēšī*] desde o coração dele; e tombou no carro de guerra dele.<sup>170</sup>

v.25 E disse a *Bidqar*, escudeiro dele:<sup>171</sup> “Carrega, lança-o na porção de terra do campo de *Nābôt*, o *yizrə ‘ē ‘lī*, porque recorda,<sup>172</sup> eu e tu, os que cavalgam parelhas atrás de *‘Aḥ ‘āb*, pai dele, e Yhwh pronunciou sobre ele esta carga”.

v.26 Se não os sangues de *Nābôt* e os sangues dos filhos dele, vi, ontem à noite [‘*emeš*], oráculo de Yhwh, e retribuiria para ti nesta parcela de terra, oráculo de Yhwh, e agora, carrega, lança-o na parcela de terra, conforme a palavra de Yhwh.

v.27ab<sup>a</sup> E *‘Āḥazəyāh*, rei de *Yəhūdāh*, viu e escapou caminho da casa do jardim [*bēt haggān*]; e perseguiu atrás dele *Yēhū*’, e disse também a ele: “Feri-o [*hakuhū*]<sup>173</sup> sobre a carruagem, na subida de *Gūr*, que [está] junto a *Yiblə ‘ām*”.<sup>174</sup>

v.27b<sup>b</sup> E escapou [para] *Məgiddô*, e morreu ali.

68. ‘*ad ‘ālêhem* é uma leitura duplicada; a leitura simples seria ‘*ālêhem* ou ‘*ādêhem*.

69. O sentido básico da preposição ‘*ad* é alativo (movimento em direção a) – terminativo (movimento até); ‘*ad* relacionado ao substantivo tem sentido de “futuro” (Êxodo 15.18; Sl 111.8). Nesse versículo, seguimos Waltke e O’Connor (2006, p. 215), traduzindo por “enquanto”.

70. O verbo *millē*’ pode ter similaridade com a expressão acadiana *qaštu malitu*, “um arco completo”, que reconstruiria o hebraísmo *millē’ haqqešet bəyad* (COGAN; TADMOR, 1988, p. 110). A expressão “encher a mão” é tecnicismo para “investir” contra alguém, *ml’ ydwn* no “Rolo do Templo” (11Q19.15.15-16) (MOORE, 2003, p. 110, n. 72).

71. No texto massorético, *bərikbô*, “em seu carro”. A *Septuaginta* pressupõe o hebraico *bəbirkāyw*, “sobre seus joelhos”.

72. Ler Querê, *šālišô*, “seu encarregado”, em lugar do Ketiv, *šālišôh*, que também significa “seu encarregado”.

73. Há versões em que o massorético *zəkôr* é lido como *zōkēr*, “eu rememoro, lembro”.

74. Texto massorético *hkhw*, enquanto na *Septuaginta* inscreve-se *wykhw*, um verbo necessário para descrever o cumprimento do comando.

75. *Yiblə ‘ām* tem como nome antigo Bal’ameh, wādī na proximidade do vale de Yizrə ‘ē ‘l e Khirbet Bel’ameh, 2 km ao sul de Jenin.

v.28 E transportaram a ele os escravos dele para *Yərûšālāmāh*; e sepultaram a ele no sepulcro dele, com os pais dele, na cidade de *Dāwid*.

v.29 E em ano de onze ano [*ûbîšənat 'aḥat 'esrēh šānāh*] para *Yōrām* [*ləYōrām*], filho de *'Aḥ'āb*. Reinou *'Aḥazəyāh* sobre *Yəhūdāh*.

v.30 E foi *Yēhū'* para *Yizrə'e'l*. E *'Īzebel* ouviu,<sup>175</sup> e pôs-se com o cosmético preto [*bappûk*] [nos] olhos dela, e tornou bela a cabeça dela, e olhou para baixo através da janela.

v.31 E *Yēhū'* entrou pelo portão.<sup>176</sup> E disse [ela]: “Acaso [teve] *šālôm Zimərî*, o que matou [*hōrēg*] os senhores dele?”.

v.32 E ergueu as faces dele em direção à janela, e disse: “Quem comigo? Quem?”. E olharam para baixo para ele dois, três oficiais [*sārîsîm*].<sup>177</sup>

76. E disse: “Fazei-a tombar” [*šimṭuhā*].<sup>178</sup> E a fizeram tombar. E foi borrifado do sangue dela a parede e os cavalos, e a atropelou.

v.34 E entrou, e comeu e bebeu, e disse: “Verificai agora a **maldita** [*'et-hā'ārūrāh*], a esta, e sepultai a ela, porque filha de rei ela”.

v.35 E foram para sepultar a ela, mas não encontraram nela senão o crânio e os pés e as palmas das mãos.

v.36 E retornaram e relataram para ele [= *Yēhū'*], e disse: “Aquela palavra de Yhwh, que disse pela mão dele [*'āšer dīber bəyad-'abdô*], *'Ēliyyāhū*, o *tīšəbî*, dizendo: ‘Na porção de terra de *Yizrə'e'l*, comerão os cães a carne de *'Īzebel'*.”

v.37 E será<sup>179</sup> [o] cadáver de *'Īzebel* como esterco sobre as faces do campo na porção de terra de *Yizrə'e'l*; que não dirão: ‘Esta [é] *'Īzebel'*”.

**2Reis 10 – v.1** E para *'Aḥ'āb* setenta filhos em *Šōmərôn*; e escreveu *Yēhū'* missivas e enviou [a] *Šōmərôn*, para os chefes de *Yizrə'e'l*,<sup>180</sup> os anciãos e para os que tutoravam *'Aḥ'āb* [*wə'el-hā'ōmānīm 'Aḥ'āb*], dizendo:

v.2 “E, agora, conforme chegar esta missiva a vós, e convosco filhos de vossos senhores, e convosco o carro de guerra e os cavalos, e a cidade fortificada e o armamento;

v.3 e vereis o bom e o correto dentre os filhos de vossos senhores, e poreis sobre o trono do pai dele, e guerreareis junto à casa de vossos senhores [*'al-bêt 'ādōnēkem*]”.

77. O verbo usual para “vestir” é *'asô* (Deuteronômio 21.12; 2Samuel 19.25); aqui é expresso *šām*.

78. Enquanto o texto massorético grafa *bš'ṛ*, “através do portão”, a *Septuaginta* ler *b'ṣr*, “na cidade”.

79. Ler com Qerê, *šimṭuhā*, “jogue ela para baixo”, ao invés de Ketiv, *šimṭahū*, “jogue-o para baixo”. Em relação aos “líderes”, grafou-se “dois ou três *sārîs*”, do acádio *ša rēši*. Cogan e Tadmor (1988, p. 112) aludem ao fato de que em artefatos de palácio neoassírio refere-se a “eunucos” *ša rēši*.

80. Ler *šmṭwh* como Qerê para *šmṭwhw* de ketib.

81. Para a forma mais antiga do perfeito da terceira pessoa do feminino singular *lamed hê* no Qerê de *hayat*.

82. Ler *šry h'ṣr w'l* para o massorético *šry yzr'ṣl*.

v.4 E temeram muitíssimo [wayyirə 'ú mə 'ōd mə 'ōd], e disseram: “Eis que dois dos reis não permaneceram perante ele, e como permaneceremos nós?”.

v.5 E enviou [o] que [estava] sobre a casa, e [o] que [estava] sobre a cidade,<sup>181</sup> e os anciãos e os tutores a Yēhū' [wəhā 'ōmānīm 'el-Yēhū'], dizendo: “Teus escravos [somos] nós, e tudo que disseres a nós faremos; não faremos reinar ninguém [ 'iš], o bom em teus olhos faze”.

v.6a E escreveu [=Yēhū'] para eles [uma] missiva segunda vez, dizendo: “Se para mim vós e à minha voz vós escutarem,<sup>182</sup> pegai os cabeças dos homens dos [qəhū 'et-rā 'šē 'anšē] filhos dos vossos senhores, e vinde a mim, como o tempo, amanhã, [para] Yizrə 'e'l.

v.6b E [pegai] os filhos do rei, setenta homens, os grandes da cidade [ 'et-gəḏōlē hā 'ir], dentre os honrados deles [məgaddalīm 'ōtām].<sup>183</sup>

v.7 E aconteceu, pois, chegando a missiva para eles, e pegaram os filhos do rei, e **massacraram** [wayyišhātūm] setenta homens e puseram as cabeças deles nas cestas, e enviaram a ele [= Yēhū'], para Yizrə 'e'l.

v.8 E foi o mensageiro e relatou a ele, dizendo: “Trouxeram cabeças dos filhos do rei”. E disse [=Yēhū']: “Ponde 83. elas dois de montões [šənē šibburīm] [na] entrada do portão, até amanhecer”.

v.9 E aconteceu, pelo amanhecer, e saiu, e permaneceu e disse a todo o povo [wayəhī babbōqer wayyēšē' wayya 'āmōd wayyō 'mer 'el-kāl-hā 'ām]: “Justos [és] vós; eis que eu **conspirei** [qāšarātī] contra meu senhor e o matei [wā 'ehrəgēhū], mas quem feriu [hikkāh] a todos estes?

v.10 Sabei, portanto, que não cairá da palavra de Yhwh por terra [kī lō' yippōl middəḅar Yhwh 'aršāh], que falou Yhwh contra a bêt 'Aḥ 'āb; e Yhwh fez o que falou através do escravo dele, 'Ēliyyāhū”.

v.11 E feriu Yēhū' todos os sobreviventes para a bêt 'Aḥ 'āb, em Yizrə 'e'l, e todos os grandes dele, os reconhecidos dele e os sacerdotes dele, até aquele sobrevivente para ele fugitivo [ 'ad-bilātū hišə 'ir-lō šārīd].

v.12 E levantou-se e foi, e caminhou [até] Šōmərōn ele, Bêt- 'Ēqed dos boieiros no caminho.

v.13 E Yēhū' encontrou os irmãos de 'Āhazəyāhū, rei de Yəhūdāh, e disse: “Quem vós?”. E disseram: “Irmãos de 'Āhazəyāhū nós, e **descemos para šālôm** [wannēred lišəlôm], os filhos do rei e os filhos da senhora [= 'Īzebel]”.<sup>184</sup>

84. Para o título, 'āšer 'al hā 'ir é próprio desta narrativa, mas como reflexo de šar hā 'ir (1Reis 22.26).

85. Ler šōmā 'im, Qal inf. com suf. pl. (“prestam atenção”) (ALONSO SCHÖKEL, 1997).

86. Talvez haja ambiguidade nas palavras de Yēhū'. Há duplicação desnecessária em 'nšy bny. Quanto ao título bənē hammelek, apenas as informações familiares relacionadas ao rei possibilitarão saber se se refere a filhos consanguíneos ou funcionários palaciais próximos ao rei.

87. Ler whw' para o hebraico massorético wyhw'; na verdade, a escrita hebraica é uma forma anômala. Hū' funciona como grafia sincronizadora para os acontecimentos dos versículos 12b-13a (cf. Juízes 18.31; 1Samuel 88. 11; Gênesis 38.25). Destacamos que, de outra maneira distintiva, 'Īzebel recebe o título de gəbīrāh.

v.14 Então disse: “Agarrai-os vivos!”. E os agarraram vivos, e os **massacraram** [*wayyišḥāṭūm*] sobre a cisterna de Bêt-’Ēqed, quarenta e dois homens, e não deixou sobrevivente nenhum dentre eles.

v.15 E caminhou dali e encontrou a *Yəhônādāb*, filho de *Rēkāb*, para convocação dele e o abençoou; e disse a ele: “Acaso existe o teu coração correto, conforme meu coração com o teu coração?”. E disse *Yəhônādāb*: “Existe e existe, dá a tua mão [*yēš wāyēš tənāh ’et-yādekā*]”. E deu a mão dele, e o fez subir com ele sobre a carruagem.<sup>185</sup>

v.16 E disse: “Vai comigo, e vê meu ciúme por Yhwh”. E fizeram montar a ele [*wayyarəkibū ’ōtō*]<sup>186</sup> em carro de guerra dele;

v.17a e foi [a] *Šōmārôn* e feriu a todos os que remanesceram para *’Aḥ’āb* em *Šōmārôn*,

v.17a,b até o exterminar dele [*’ad-hišəmîdō*];<sup>187</sup> conforme a palavra de Yhwh, que falou a *’Ēliyyāhū*.

v.18 E reuniu *Yēhū’* a todo o povo, e disse a eles [*’et-kōl-hā’ām wayyō’mer ’ālēhem*]: “*’Aḥ’āb* serviu ao *Ba’al* pouco; *Yēhū’* o servirá redobrado”.<sup>188</sup>

v.19a E, agora, todos os anunciadores do *Ba’al*, todos os que servem dele e todos os sacerdotes dele,<sup>189</sup> gritai a mim, ninguém [*’iš*] não falte [*’al-yippāqēd*], porque sacrifício [*zebaḥ*] grande para mim ao *Ba’al*, todo que faltar não viverá.

v.19b Mas *Yēhū’* fazia com dolo para destruir os adoradores<sup>190</sup> do *Ba’al* [*’et-’ōbādē habbā’al*].

v.20 E disse *Yēhū’*: “Consagrai reunião festiva ao *Ba’al*”.<sup>191</sup> E proclamaram.

v.21a E enviou *Yēhū’* em todo *Yisrā’ēl*;

v.21a,b e foram todos os adoradores do *Ba’al*, e não remaneceu ninguém que não fosse. E foram casa do *Ba’al*, e se encheu casa do *Ba’al*, ponta a ponta.

v.22 E disse para o que [estava] sobre o vestiário [*’al-hammelātāḥāh*]:<sup>192</sup> “Fazei sair roupa [*lābūš*]<sup>193</sup> para todos adoradores do *Ba’al*”. E fez sair para eles o ornamento [*hammalābūš*].

<sup>89</sup>. Uma duplicação à maneira de ênfase, *yēš wāyēš* (“existe e existe”).

<sup>90</sup>. Ler *wayyarkēb* no singular para o plural massorético *wayyarkibū*.

<sup>91</sup>. Uma possível vocalização para *hišəmîdō*, “destróçar, destruir” com aformativo, está em *’ad hiš’ir* em 3.25.

<sup>92</sup>. Ler *harəbēh*, Hifil inf. abs., “aumentar”, “redobrar” (ALONSO SCHÖKEL, 1997).

<sup>93</sup>. O substantivo *’ōbādāyiw* pode ser traduzido por “oficiais do culto”. A vocalização do substantivo faz a diferenciação, um tanto artificialmente, entre esses oficiais do culto do *Ba’al* (*’ōbādē*) e os “escravos de *Yhwh*” (*’abādē Yhwh*) no versículo 23.

<sup>94</sup>. Utilizamos o Qal part. cstr. aplicado ao campo religioso.

<sup>95</sup>. “O comando *qaddāšū* seguido por *wayyiqrā’ū* indicando conformidade é uma sequência aceitável” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 115).

<sup>96</sup>. Pode existir relação entre *melātāḥāh* e o cognato ugarítico *m’lh*, “banheiro de lugar público”.

<sup>97</sup>. Forma para *lābūš*. As consoantes iniciais *hm* é uma ditografia de *lhm* de *hammalbūš*, “a roupa real” em 1Reis 98.5.

v.23 E entrou *Yēhū'* e *Yəhōnādāb*, filho de *Rēkāb*, casa do *Ba'al*; e disse aos adoradores do *Ba'al*: “Revistai e vede para que inexistam aqui convosco os adoradores de Yhwh, senão os adoradores do *Ba'al* somente eles”.

v.24 Entraram para fazerem sacrifícios [*zəbāhīm*] e holocaustos [*wə'ōlōt*]; e *Yēhū'* pôs para ele fora oitenta homens [*šəmənīm 'iš*], e disse: “O homem que pôr-se a salvo dentre os homens que eu trouxe<sup>194</sup> para as vossas mãos vida dele garganta dele debaixo de garganta dele [*napəšō taḥat napəšō*]”.

v.25a E aconteceu, conforme o concluir dele para fazer o holocausto [*hā'ōlāh*], e disse *Yēhū'* aos corredores e aos oficiais [*lārāšīm wəlaššālīšīm*]<sup>195</sup>: “Entrai, os feri, ninguém não saia”. E os feriram a fio de espada;

v.25b e lançaram os corredores e os oficiais, e foram até a cidade da casa do *Ba'al* [*'ad-'ir bêt-haBā'al*].<sup>196</sup>

v.26 E fizeram sair as estelas da casa do *Ba'al* e as queimaram.<sup>197</sup>

v.27 E derrubaram a estela do *Ba'al*; e derrubaram a casa do *Ba'al*, e a puseram para latrinas [*ləmahārā'ōt*]<sup>198</sup> até hoje.<sup>199</sup>

v.28 E exterminou [*wayyašmēd*] *Yēhū'* o *Ba'al* de *Yisrā'el*.

v.29 Somente das transgressões de *Yārābā'am*, filho de *Nəbāt*, que fez transgredir a *Yisrā'el*, não se afastou *Yēhū'* detrás deles, bezerras de ouro [*'egələ hazzāhāb*], que [estão em] *Bêt-'El* e que [estão] em *Dān*.<sup>200</sup>

v.30 E disse Yhwh a *Yēhū'*: “Por causa do que fizeste bem para fazer o correto em [*ya'an 'āšer-hēṭibōtā la'āšōt hayyāšār bə'ēynay*], como tudo que [estava] no meu coração fizeste à *bêt 'Aḥ'āb*, filhos de quarta geração se assentarão por ti sobre o trono de *Yisrā'el*”.<sup>201</sup>

99. Ler “que eu fizer entrar”.

100. Ler *šālīš*, pl. *šālīšīm*, em referência a posto militar: “capitão”, “oficial”, talvez “preferido do rei” (ALONSO SCHÖKEL, 1997). A expressão *rāšīm*, “escolta real” (cf. 1Samuel 22.17); pessoas que executam a guarda (2Reis 11.4, 6), mas também participam de cerimônias (1Reis 14.27-28). O acompanhamento militar fornece respeitabilidade ao pretende ao trono (cf. 2Samuel 15.1; 1Reis 1.5).

101. “É provável que no v. 25 haja um erro textual, já que a palavra *'ir* (“cidade”) falta nos LXX; quiçá haveremos que suprimí-la do texto hebraico, como ditografia do termo *'ad*, ou ler em vez de *'ir* a palavra *debir* (“santuário”, “camarim [do templo]”) (ALBERTZ, 1999, p. 278, n. 18).

102. Ler *maššēbat* com várias versões para o massorético *maššēbôt*.

103. Ketib *mḥr*; Qerê *mws'wt*, “latrina”; cf. 18.27.

104. Ler com Qerê, *ləmōšā'ōt*, “para uma saída”; Ketiv, *ləmahā'ōt*, “para latrinas”.

105. Ler *bbyt 'l*. Em adição, John van Seters (2008, p. 325) observa que “para os reis do norte, o Dtr acrescenta: ‘e seguiu os pecados de Jeroboão, que fez pecar a Israel, desagradando ao Senhor Deus de Israel’”; cf. também o versículo 31.

106. A vocalização *bənē rəbī'im* (*rəbī'im*, em 15.12) difere de *ribbē'im* (Êxodo 20.5; 34.7; Números 14.8; Deuteronômio 5.9).

v.31 E *Yēhū'* não guardou para andar na instrução de Yhwh [*bəṭōrat-Yhwh*], *'Ēlōhé* de *Yisrā'el*, em todo o coração dele; não parou da direção das transgressões<sup>202</sup> de *Yārābā'ām* [*lō' sār mē'al ḥaṭṭō'wwt Yārābā'ām*] que fez transgredir a *Yisrā'el*.

v.32 Naqueles dias<sup>203</sup> começou Yhwh amputando [*ləqasšōt*]<sup>204</sup> em *Yisrā'el*; e os feriu *Ḥāzā'el* em toda a fronteira de *Yisrā'el*;<sup>205</sup>

v.33 do *Yardēn*, do levante do sol [*mizərah haššemeš*], a toda a terra do *Gilə'ād*, o gadita, e o rubenita, e o manassita; do *'Ārō'ēr*,<sup>206</sup> que junto da torrente [*naḥal*] do *'Arnōn*, e o *Gilə'ād* e o *Bāšān*.<sup>207</sup>

v.34 E restante [*wəyeter*]<sup>208</sup> das ações de *Yēhū'* e tudo o que fez, e **toda valentia dele** [*wəkāl-gəbūrātō*], acaso não elas [estão] escritas no livro das coisas dos dias para reis de *Yisrā'el* [*'al-sēper dibərə hayyāmim ləmaləkē Yisrā'el*]?

v.35 E se deitou *Yēhū'* com os pais dele, e deram-lhe sepultura a ele em *Šōmərōn*; e reinou *Yəhō'āhāz*, filho dele no lugar dele.

v.36 E os dias que reinou *Yēhū'* sobre [*'al-*]<sup>209</sup> *Yisrā'el* vinte e oito anos em *Šōmərōn*.

## 2. Estrutura de 2Reis 9–10: as camadas redacionais

### I. 9.1-6 – o militar *Yēhū'* é ungido rei de *Yisrā'el*

107. 9.10b-28 – início do golpe de Estado, *Yizrə'e'l* como cenário: os reis *Yəhōrām* de *Yisrā'el* e *'Āhazəyāhū* de *Yəhūdāh* são assassinados

### III. 9.30-35 – acesso ao palácio da *gəbīrāh*, rainha-mãe: *'Īzebel* é assassinada

108. Ler *ḥt't* para o massorético *ḥt'wt*.

109. “Naqueles dias” é claramente glosa de redator.

110. Piel de *qāšāh*, no gerúndio (ALONSO SCHÖKEL, 1997).

111. O substantivo *qsh* pode indicar *qāšeh* ou *qāšah*, “borda, exterminada”.

112. O território de *'Arō'ēr*, sobre o *'Arnōn*, localizava-se no extremo sul da cidade de Sihon, rei dos amurritas (cf. Deuteronômio 2.36). Em adição, Donner (1997, p. 325) afirma que essa informação é exagerada e que a cidade de *'Arō'ēr* (*Hirbet 'Ara'ir*) era moabita.

113. *Naḥal*, vale; árabe, *wādī*; uma depressão com corrente de água, cuja região apresenta-se chuvosa na estação invernal. A segunda metade do versículo é uma glosa que tem por motivo apresentar os territórios na Transjordânia apropriados por *Yisrā'el*. Contando a repetição da menção a *Gilə'ād*, localizada na região montanhosa de *Mō'āb*, precisamente no norte do rio *Yarmūk* ao sul dos altiplanos de *Ḥešbon/Ḥisbān*, na fronteira sudeste do planalto *Amman*. *Gilə'ād* era dividido em norte e sul, e entre três pequenos reinos no século IX: ao norte *'Ārām-Dammešeq*, *Ammōn* no leste e ao oeste *Yisrā'el*.

114. A raiz da palavra significa literalmente “corda”, “cordel”; optamos por ler com o verbo *yātar*.

115. Considerando a narração do golpe de Estado e os extermínios, aqui traduzimos a partícula *'al* por “sobre”; atestamos que a mesma partícula pode ser traduzida por “em direção a”, “para...”.

IV. 10.1-28 – *Šōmārōn* como cenário: extermínio dos descendentes de 'Aḥ'āb e de adoradores do Ba'al

Glosas da redação deuteronomística (ALBERTZ, 1999):

9.7-10a

9.25-26

9.29

9.36-37

10.10

10.17abb

Uma alternativa de divisão estrutural considerando o aspecto conjuncional e toda a “unidade” temática (SWEENEY, 2013):

116. 9.1-10 – introdução da camada redacional por *we'ēlišā*; *'Ēlišā* envia uma mensagem por meio de um profeta anônimo para fazer de *Yēhū*' rei.

117. 9.11-16 – introduzido por *wəyēhū*'

118. 9.17-23 – introduzido por *wəhassōpeh*

119. 9.27-30 – introduzido por *wa'āhazyāh*

VI. 9.31-37 – introduzido por *wəyēhū*'

VII. 10.1-12 – introduzido por *ūl'āh'āb*

VIII. 10.13-30 – introduzido por *wəyēhū*'

IX. 10.31-36 – introdução para o relato conclusivo da camada redacional por *wəyēhū*'.

Uma alternativa de divisão estrutural considerando os temas abordados em toda a “unidade” temática (SEOW, 1999):

120. 9.1-13 – *Yēhū*' é ungido rei

121. 9.14-29 – *Yōrām* e *'Āhazayāhū* são assassinados

122. 9.30-37 – *'Izebel* é assassinada

123. 10.18-27 – zelo de *Yēhū*'

124. 9.1-6a, 10b27aba\*, 30-35; 10.1-6a, 7-9, 12-17aa, 18-19a, 20, 21abb-25a, 28 – Camada pré-Deuteronomística

125. 9.6b\*-7a, 8-10a, 27bb\*, 28, 36; 10.10-11, 17abb, 19b, 21aa, 25b-27 – Camada Deuteronomística

9.7b, 29, 37; 10.6b – Adições tardias

## 126. Análise das camadas literárias por método contextual<sup>210</sup>

Todas as camadas literárias e suas redações dissecam por vezes conjeturalmente as relações sociais, as suas literaturas são polissêmicas. Os indícios de conexões editoriais levam-nos a indicar a camada pré-deuteronomística como afixação da Idade do Ferro IIA1 – o mais tardio, a afixação no ano 800. Nesse período, Yisrā'el Norte revela forte estrutura estatal, com esfera econômica por meio das atividades e suas divisões sociais desempenhadas pelos moradores e com esfera não-econômica, com serviços e funções públicas (militar, judiciário, administrativo, intelectual, comercial, religioso). Izabela Eph'al-Jaruzelska (2010, p. 469-470), indica que o Estado “é uma instituição política, um grupo de pessoas, autorizada a governar assuntos públicos, desfrutando de um monopólio exclusivo do uso legal da força material ou espiritual”. Nessa linha de conceituação, Eph'al-Jaruzelska situa as monarquias israelita e judaíta por terem “recorrido ao uso oficial da coerção física ao longo da sua história”, e habilita a avaliação do impacto do Estado sobre a sociedade.

---

<sup>210</sup> A abordagem exegética não visa acumular as “críticas” ou amplificar conteúdos, pois na Tese os textos bíblicos não detêm o primado nem documentário nem da análise dos acontecimentos, fosse assim reduziria a pesquisa. As metodologias mais atuais são transdisciplinares e trazem como uma das contribuições a integração de disciplinas das Ciências Humanas. Desde 1993 a Pontifícia Comissão Bíblica (Igreja Católica Romana) tem documentada a sua preocupação com a carência do método histórico crítico (introduzida a partir da Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, em 1943. A esse respeito, Horacio Simian-Yofre cita o documento preparado em 2008 e apresentado pela Pontifícia Comissão Bíblica), o que reforça a tese de não contraposição entre uma hermenêutica do *canon* e uma exegese diacrônica – intertextual e estruturalista – e histórica (com as abordagens auxiliares, tais como a antropologia, arqueologia, geografia e as linguagens) em que se destaque o dinamismo das culturas fundidas ou autóctones e a interpretação do documento em camada ou inscrição. Teoricamente, privilegiaremos a diacronia: crítica e historicamente contextual, porém não positivista em que se fixa nos dados empíricos e naturais. “Se o *texto* mesmo da Bíblia ficasse *fora da interpretação* e dos diferentes influxos culturais, seria um texto morto, definitivamente. Porque um texto é uma interpretação da realidade que não pode ser compreendida sem uma nova interpretação, que requer outra, e assim indefinidamente. Cada texto dá origem a uma interpretação infinita, e sem ela o texto não existe. Este processo não pode ocorrer de outro modo porque a linguagem, oral ou escrita, como sistema de signos, por sua própria natureza não pode alcançar a realidade, mas deve ser por sua vez explicado com outro sistema de signos” (SIMIAN-YOFRE, 2015b, p. 50). A camada literária ou editorial é uma realidade cultural que pode ser variável. Para metodologias e práticas exegéticas transdisciplinares, mencionamos YOUNGER, 2002a; BRETTLE, 2007; LEVINSON, 2011; SIMIAN-YOFRE, 2015a; 2015b; HULSTER; LEMON (Eds.), 2016a; BLOCH-SMITH, 2016; SANTOS, 2018a; 2018b.

A materialidade arqueológica do grande potencial econômico comprova-se como a base para o Yisrā'el Norte encampar extensões de terras em outras regiões, para além do vale do Jordão e da Galileia. O crescimento demográfico forçaria uma possível emigração, mas esse não responderia à questão levantada pelas invasões israelitas a norte e a leste do Levante por causa do desenvolvimento interno suficiente. Para a funcionalidade da economia, emprega-se autoridades palaciais (tybh-l[ rva) que podem ser os filhos do rei (𐤏𐤓𐤒𐤗 𐤏𐤓𐤓𐤕),<sup>211</sup> encarregados de inspecionar as cidades e ordenar os carregamentos da produção rural para a manutenção do cotidiano nas cidades. A representação do Estado como corporação era visualizada por meio do exército, tendo à frente o comandante-em-chefe (abc-rv) e logo

depois o comandante de uma unidade dos carros de guerra (bkrh tyꝓm rv) – Zimərī era comandante de uma dessas unidades e, ao liderar um golpe de Estado no ano de 876, foi

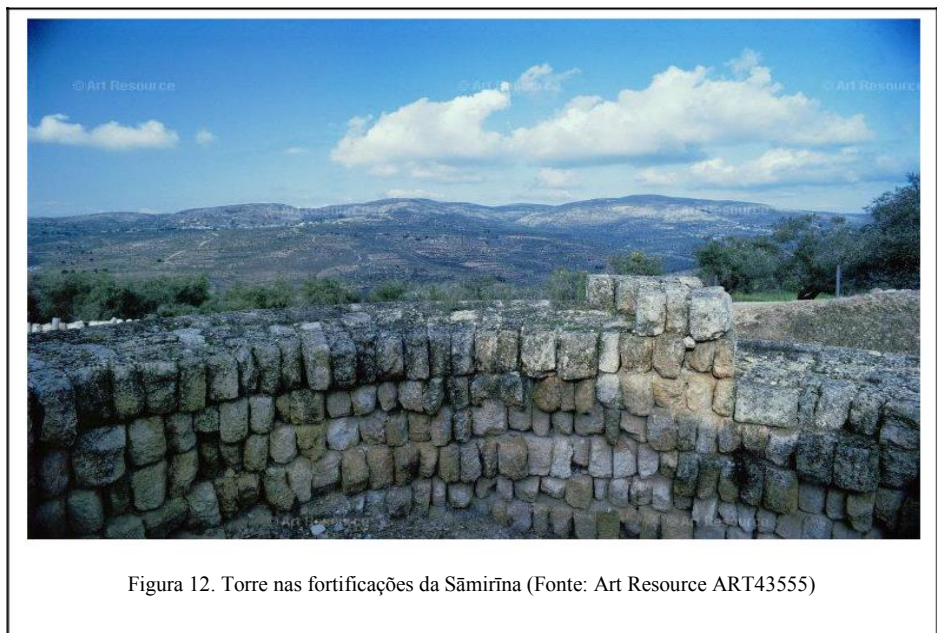


Figura 12. Torre nas fortificações da Sāmirīna (Fonte: Art Resource ART43555)

aclamado rei pelo comandante do exército.<sup>212</sup>

A força militar também participa do recolhimento da produção, ela ganha amplitude ao particularizarmos o abastecimento da capital Sāmirīna (fig. 12), pela massiva militarização do Estado testemunhada pelo Prisma de Nimrūd (720). Na inscrição, Šarru-kīn (Sargon II, 721–705) assume que “eu formei uma unidade com 200 carros de guerra [de Yisrā'el] para o meu exército real”; em outro lugar do prisma ao se referir à tomada da Sāmirīna, ele afirma:

<sup>127.</sup> Cf. 1Reis 16.9; 18.5; 2Reis 10.5.

<sup>128.</sup> Cf. 1Reis 16.9.

“eu peguei 50 carruagens deles” (EPH‘AL-JARUZELSKA, 2010, p. 481-482). Parece-nos que nisto consiste a relevância do Estado, acrescentando o campo religioso.

No plano histórico e arqueológico, as camadas literárias da Bíblia hebraica, com redações processuais, não eram isoladas nem constituíam exceções no panorama do antigo Oriente-Próximo, mas apresenta uma originalidade na expressão cultural do seu ambiente (PRATO, 2010, p. 27). Nesse sentido, para uma melhor compreensão, o ambiente historicamente bem circunscrito e a política nacional fornecem critério orientativo para tradições bem tardias, como lembra Prato (2010, p. 29-30), quando Yisrā‘ēl não manifesta nenhuma estima pelas sociedades coetâneas ou as que o têm precedido. Tanto o confinamento geográfico quanto a orientação cultural visam a sua própria sobrevivência político-religiosa e identitária, baseada na linhagem de parentesco.

O livro dos Reis historiciza a monarquia israelita nos períodos posteriores aos seus começos inscritos no livro de Samuel; ambas as narrativas são apresentadas na *Septuaginta*<sup>213</sup> como uma unidade quadripartite. A característica narrativa é fundada no Deuterônômio. Segundo Gary N. Knoppers (2010, p. 69), os escritores do livro dos Reis citam antigas passagens e temas compilados de Samuel, além dos sumários de “reflexões que orquestram as transições entre as grandes épocas dentro da monarquia”. Dentro dessas reflexões posteriores acerca de mudanças estruturais fundantes envolvendo os tratos de sucessão palacial, encontramos com a caracterização de Yēhū’. Em expressão de Robert L. Cohn (2010a, p. 102), em uma forma mais realista do que os reis anteriormente enunciados, “porque nós podemos comparar aparências e estratégias públicas e privadas”. Nesse sentido, vemos novas perspectivas políticas sobressaindo-se de um plano de fundo marcadamente religioso.

Marvin A. Sweeney (2013) inicia o seu comentário à longa narração que serve como história do reinado de Yēhū’ afirmando que estamos diante de uma questão complicada, apercebida pela relação da narrativa com as histórias anteriores acerca de Yəhōrām, filho de ‘Aḥ‘āb, em 2Reis 3.1–8.15, e de ‘Āḥazəyāhū, filho de Yəhōrām, em 2Reis 8.25-29. Há encadeamentos narratológicos por vezes sumarizados e omissões de introdução aos períodos de governos reais. Sweeney (2013, p. 329) afirma que o narrador “também omite um relato introdutório real para Jehu porque ele é um usurpador do trono”, mas isso igualmente ocorre com a narrativa acerca do reinado de Yārābē‘ām ben-Nəbāt.

---

<sup>129.</sup> Para todas as citações da *Septuaginta*, cf. RAHLFS; HANHART (Eds.), 2006.

O versículo 1 do capítulo 9 tem uma marcação para o começo da camada redacional, *we'ēlišā'*, combinando o nome pessoal e o *waw* conjuntivo como sinal introdutório de um novo enredo para o conflito entre religião ↔ política no antigo Yisrā'el, ainda que não seja definitivamente para o reinado de Yēhū'. A sequência de acontecimentos programáticos dirige a leitura à maneira de roteiro do golpe de Estado, com assassinatos de indivíduos e de grupos representativos do poder local, concluindo num retorno ao ponto de vista da religião de Yhwh (bab.: *Ia-a-ma* = *Yaw*, *Yahwe* = *yh*). Abordado como um conjunto,

o relato da revolta de Jehu é uma narrativa tardia que foi incorporada ao grande ciclo Elias–Eliseu e depois trabalhado na estrutura narrativa do DtrH. A derrubada da casa de Omri por parte de Jehu dificilmente constitui a culminação da narrativa na medida em que Eliseu não morre até 2Reis 13.14-21, Hazael e a ameaça a Israel por Aram não são contidos até 2Reis 13.22-25 e Israel não está seguro até que Jeroboão ben Joash restabeleça as fronteiras de Israel desde Lebo-Hamat ao mar da Arabah em 2Reis 14.23-29. Uma forma primitiva da narrativa foi retomada e combinada com narrativas concernentes a Elias e outros profetas em 1Reis 17–22 e 2Reis 1 e as concernentes a Eliseu em 2Reis 2–8 para formar uma narrativa que relata a ascensão da casa de Jehu. Na medida em que Israel e a casa de Jehu não estão totalmente seguros até os reinados de Joash ben Jeoacaz e Jeroboão ben Joash em 2Reis 14, é melhor datar este ciclo em torno do reinado de Jeroboão ben Joash na primeira metade do oitavo século B.C.E. A história de Jehu teria então sido incorporada posteriormente ao Ezequias DtrH, onde teria funcionado como uma demonstração da incapacidade do Israel Norte de governar-se sem constante revolta e violência e, assim, apontou para a necessidade de Ezequias restabelecer o controle davídico sobre o norte (SWEENEY, 2013, p. 330-331).<sup>214</sup>

Esse detalhado postulado das edições deuteronomísticas requer a materialidade da presença de Yēhū' nos contextos multiculturais a que Yisrā'el está envolvido, posto que a guerra ocorrida em Rāmōt Gilō'ād não está historicamente enunciada. As fontes das campanhas de Šulmānu-ašaridu no Levante, verificáveis no Obelisco Negro, informam da sua

---

130. “The account of Jehu’s revolt is an early narrative that has been incorporated into the larger Elijah-Elisha cycle and then worked into the DtrH narrative framework. Jehu’s overthrow of the house of Omri hardly constitutes the culmination of the narrative insofar as Elisha does not die until 2 Kgs 13.14-21, Hazael and the threat to Israel from Aram are not contained until 2 Kgs 13.22-25, and Israel is not secure until Jeroboam ben Joash restores the borders of Israel from Lebo-Hamath to the Sea of the Arabah in 2 Kgs 14.23-29. An early form of the narrative has been taken up and combined with narratives concerning Elijah and other prophets in 1 Kgs 17–22 and Kgs 1 and those concerning Elisha in 2 Kgs 2–8 to form a narrative that recounts the rise of the house of Jehu. Insofar as Israel and the house of Jehu are not fully secure until the reigns of Joash ben Jehoahaz and Jeroboam ben Joash in 2 Kgs 14, it is best to date this cycle to the reign of Jeroboam ben Joash in the first half of the eighth century B.C.E. The Jehu History would then have been incorporated later into the Hezekian, where it would have functioned as a demonstration of northern Israel’s inability to govern itself without constant revolt and violence and thereby pointed to the need for Hezekian to reestablish Davidic control over the north” (SWEENEY, 2013, p. 330-331).

investida a partir do rio Eufrates em 853 para atacar uma coalisão aramita de doze reis nas proximidades de Ẓarḳar liderados por Ben-Hādad de Ša-imērīšu, I r ḫ u l ē n i de Ḥamāt e 'Aḥ'āb de Yīsrā'ēl.

Para o interesse da nossa pesquisa, a guerra travada em 841 por Šulmānu-ašaridu, no décimo oitavo ano de seu reinado, contra 'Ārām, liderada isoladamente por Ḥāzāh'ēl, possibilita localizar o rei assírio em evento que precede a aparição de Yēhû'. Na versão sumária de Sweeney (2013, p. 331), nessa campanha Šulmānu-ašaridu “afirma que sitiou Ḥāzāh'ēl em Ša-imērīšu (mas ele não tomou a cidade), e então rumou para o oeste, nas montanhas de Hauran e depois para as montanhas de Ba'li-ra'si, onde ele erigiu uma estela com a sua imagem real e recebeu o tributo de Jehu, filho de Omri”. No Obelisco Negro, nos parágrafos 1–27 registrou-se: “naquele tempo, recebi o tributo dos tírios e dos sidônios, e de *Ia-ú-a*, Bīt-Ḥumrī” (YOUNGER, 2000, p. 267); e no parágrafo iii.45b–iv.15a lê-se “Eu recebi 131. tributo do Ba'li-ma-AN-zēr, o tírio, e de *Ia-ú-a*, de Bīt-Ḥumri” (YOUNGER, 2000, p. 268).

#### **4. Abordagem crítica da edição deuteronomística de 2Reis 9**

O capítulo 9 reúne as mais longas e bem estruturadas memórias historicizadas do processo de derrubada da dinastia omrida. Um conjunto redacional que diz respeito ao golpe de Estado de Yēhû', filho de Yəhōšāpāt, filho de Niməšî, contra a *Bēt 'Aḥ'āb*. Situamos o conjunto redacional no contexto do antigo Oriente-Próximo.

##### **a. Primeira camada literária, identificada em 9.1-6: a vocação**

Desde a primeira camada literária temos entrelaçamentos narrativos de *mnēmēs* da monarquia do Norte no século IX, interpretados pelos historiógrafos da assim chamada *História Deuteronomística*. Com efeito, deixou-se claro, por exemplo, que a figura do profeta 'Ēlīšā' personifica a autoridade divina que permite o desencadeamento das invasões e extermínios praticados por Yēhû'. Mas inexistente lugar geográfico para a localização do profeta – Ša-

imērišu é uma hipótese. Rāmōt Gilē‘ād aparece como local de acampamento de Yēhū’ e da guarnição comandada por ele nas guerras na Transjordânia, de onde partirá para o vale de Yizrə‘e’l. A espécie de introdução inicial, segundo Seow (1999, p. 217), “provavelmente sugere urgência” tanto para a tomada do poder estatal quanto para o extermínio – de maneira surpreendente. Uma nota de Cogan e Tadmor (1988, p. 106) é particularmente elucidativa:

132. incomum que o nome do avô seja dado em um patronímico. Considerando que no v. 20 e 1Reis 19.16 apenas Nimshi é mencionado, pode ser que o avô de Jehu fosse mais conhecido na comunidade do que seu pai, a menos que a geração adicional fosse incluída para evitar a confusão com Josafá de Judah.

Jehu é nome gravado no Obelisco Negro de Shalmaneser III como <sup>m</sup>Ia-ú-a mār <sup>m</sup>Hu-um-ri-i e mais uma vez como <sup>m</sup>Ia-a-ú, literalmente ‘Jehu, filho de Omri’ – i.é. de Israel. A designação ‘filho’ em textos assírios refere-se a ancestral fundador de uma casa dinástica e não para nome de um pai individual. Não é possível que os escribas assírios não soubessem que Jehu havia tomado o trono em Samaria. Em vez disso, eles escolheram designar Israel pelo termo *Humrî* ou *bīt Humrî*, após a primeira sucessão dinástica de Israel.<sup>215</sup>

O nome do militar Yēhū’ numa representação hebraica é *Yaw-hū’a*, isto é, Yhwh, no qual o elemento \*yaw é naturalmente representado em transcrição do acádio como *Ia* no Obelisco Negro. Ainda que sejam inusuais as formas de identificação, ambas são *mnēmēs* antigas. Nas inscrições monumentais neoassírias o elemento teofórico javístico é comumente transcrito como *ia-u/ú-* ou *iu-u/ú-* quando o teofórico inicia o nome ou *i-a-ú-*, *-ia-u* e *ia-a-u*, quando está no final.<sup>216</sup> Yēhū’, portanto, é teofórico javístico.

Com a localização da guarnição desse militar do exército israelita, ficamos sabendo compreensivelmente como o rei Yəhōrām de Yisrā’ēl foi ferido em batalha e deve, portanto, permanecer no palácio de Yizrə‘e’l para curar suas feridas de guerra. “A localização do texto também sugere a pressão implacável dos arameus, na medida em que o pai de Jehoram, Ahab,

---

133. “It is unusual for the name of the grandfather to be given in a patronymic. Considering that in v. 20 and 1 Kgs 19:16 only Nimshi is mentioned, it may be that Jehu’s grandfather was better known in the community than his father, unless the additional generation was included in order to avoid confusion with Jehoshaphat of Judah.

Jehu’s name is recorded on the Black Obelisk of Shalmaneser III as: <sup>m</sup>Ia-ú-a mār <sup>m</sup>Hu-um-ri-i and once as <sup>m</sup>Ia-a-ú, lit. ‘Jehu, son of Omri’ – i.e. of Israel. The designation ‘son’ in Assyrian texts refers to the ancestral founder of a dynastic house and not to the name of an individual’s father. It is not possible that the Assyrian scribes were unaware that Jehu had seized the throne in Samaria. Rather they chose to designate Israel by the term *Humrî* ou *bīt Humrî*, after Israel’s first successful dynast.”

134. Para aprofundamento, sugerimos as abordagens de COGAN E TADMOR, 1988; SEOW, 1999; YOUNGER, 2002b.

foi morto em batalha em Ramot Gilead, uns treze anos antes” (SWEENEY, 2013, p. 332). A superioridade bélica dos aramitas permanece no período da dinastia de Yēhû’ – não obstante os tratos políticos com a mediação de profetas –, quando acontece a capitulação de Yīsrā’ēl ao rei Ḥāzāh’ēl de Ša-imērīšu.<sup>217</sup> Mais tarde, em consequência, Yēhû’ submeter-se-á ao rei assírio Šulmānu-ašaridu como última tentativa de conter o avanço do reino unido de ’Ārām-Dammešeq.

No v. 4 temos o emissário: “E foi o jovem, o jovem anunciador [*hanna’ar hannābī’*] [para] *Rāmōt Gilā’ād*”. Caso seja aplicado aqui, “*O escravo do profeta*” é uma “frase que parece muito com um brilho, adicionado para expressamente marcar o jovem como um dos filhos dos Profetas. Mas se assim for, o brilho é recente e todas as versões antigas lutam para traduzi-lo” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 106). Para Marvin A. Sweeney (2013, p. 327-328), o presente texto apresenta o resultado de um erro muito antigo; os termos incluem o artigo definido, *hannābī’* funcionando como um adjetivo para *hanna’ar*. Ao anonimato daquele que 135.um *mibānē hannābī’īm* (“dentre os filhos dos profetas”) acrescenta-se o suspense do destinatário da mensagem profética dentre os militares, até que um deles pergunta a quem se destina. Então ficamos sabendo que a mensagem é para Yēhû’ e que este é o *sār*, o general.

A mensagem profética é de terceira mão e noutra versão.<sup>218</sup> A informação identitária de Yēhû’ é dúbia: ele é “filho de *Yəhōšāpāt*, filho de *Nimāši*”<sup>219</sup> ou “filho de *Nimāši*”<sup>220</sup> Em adição, trata-se de consumir a queda da dinastia omrida. O conteúdo da mensagem que desencadeia o extermínio é compósito: contra a casa de *Yārābē’am ben-Nēbāt*,<sup>221</sup> contra quem já havia a ameaça de corpos serem jogados aos cães;<sup>222</sup> contra a casa de *Ba’ašā*,<sup>223</sup> também contra quem é revalidada a ameaça de devoramento pelos cães;<sup>224</sup> contra a casa de *’Aḥ’āb*,<sup>225</sup> a quem segue a ameaça de seus membros serem devorados pelos cães.<sup>226</sup> Especificamente contra a *Bēt ’Aḥ’āb*, a prática de justicamento coube à explanação teológica de fatos.

---

136. Cf. 2Reis 10.32-33; 13.3-7.

137. Em 1Reis 19.16, ’Ēliyyāhū é o encarregado de ungir Ḥāzāh’ēl e Yēhû’.

138. 2Reis 9.2, 14.

139. 2Reis 9.20; 1Reis 9.16.

140. Cf. 1Reis 14.10.

141. Cf. 1Reis 14.11.

142. Cf. 1Reis 16.11.

143. Cf. 1Reis 16.4.

144. Cf. 1Reis 21.21.

145. Cf. 1Reis 21.19, 23, 24; 22.38.

Em detalhes, no versículo 5 sublinhemos um dado literário circunstancial: “o jovem se apresenta, sem ser convidado, ao conselho de oficiais do exército que se reúne na corte aberta de um prédio em Ramot Gilead. Ele imediatamente reconhece Jehu, embora não haja nenhuma indicação de que eles haviam se encontrado antes” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 106). A obscuridade leva-nos a ler o discurso daquele “dentre os filhos dos profetas” como uma explanação teológica. Não esquecemos, no entanto, que “a unção era uma característica regular do ritual de coroação em ambos os reinos de Judah e Israel. Mas sua menção é limitada aos casos em que uma dinastia é fundada ou a sucessão contestada”. Caracterizando a realidade política na afixação literária das *mnēmēs*, destaca-se o aspecto das interações culturais no próprio ato planejado de coroação, não excluindo o aspecto divinatório dos ambientes e atos profanos (cf. v. 6).

Em documento amurrita consta a unção de uma princesa por um Yabnīnu (personagens importantes que estavam envolvidos na distribuição de recursos na cidade-Estado, trabalhavam na administração real e eram responsáveis pelo comércio textil) que foi à corte de A-mur-ru com cem siclos de ouro e *mardatu*, tecido feito de uma técnica especial, para o rei. O procedimento ritualístico é semelhante: “Ele também tomou óleo em um chifre e derramou-o sobre a cabeça da filha do rei de Amurru” (PARDEE, 2002, p. 91). Porquanto, “se a unção tem afinidades com a cerimônia hitita de investidura ou, como parece menos provável, a um ato realizado sobre vassalos egípcios, a unção em Israel por um personagem religioso era a marca da aprovação divina do rei escolhido e sua condição como ‘ungido de Yhwh’ (*māšīah* Yhwh)” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 106-107). Durante aquele período, no entanto, dá-se o renascimento do costume de o rei israelita ser eleito por um profeta em nome da divindade.<sup>227</sup>

Com uma observação à glosa, no versículo 10, a maldição dirigida a ’Īzebel é inscrita inicialmente em 1Reis 21.23 e atualizada em 2Reis 9.35.<sup>228</sup>

O espetáculo de cães selvagens arrastando a carcaça de um morto e espalhando seus ossos nas ruas e campos trouxe horror aos antigos; porque o espírito dos mortos, privado do enterro apropriado, estava destinado a vagar interminavelmente. A concepção análoga é preservada na literatura de maldição da Mesopotâmia antiga, por

---

<sup>146.</sup> Cf. 1Samuel 10.1; 16.13; 1Reis 11.29 etc.

<sup>147.</sup> Cf. também 1Reis 14.11; 16.4.

exemplo, “Pode cachorros e porcos comerem sua carne; pode o seu [espíri]to não ter ninguém que cuida das libações” (ANET<sup>3</sup>, 538) (COGAN; TADMOR, 1988, p. 107).<sup>229</sup>

Antes, porém, desse “espetáculo”, nota-se que o enviado de ’Ēlīšā’ não segue as instruções, ele deveria derramar o óleo em Yēhû’ e fugir.<sup>230</sup> “Esta incongruência sugere as inserções do Dtr das duas frases, ‘Deus de Israel’ e ‘sobre o povo de Yhwh’ nos v. 6b e 7-10a, profetizando a aniquilação da casa de Ahab e o fim de Jezabel, também devem ser excluídos da camada pré-Dtr” (HASEGAWA, 2012, p. 13-14). As inserções compósitas, apenas para aclarar com mais exemplos, podem ser vistas ainda nos começos da historiografia: os v. 7b e 10a “denunciam” ’Īzebel, enquanto os v. 7a e 8-9 condenam a *Bêt ’Aḥ’āb*. A base da denúncia, o assassinato de Nābôt, é uma glosa, melhor dizendo, uma criação retórica objetivada para condenar a *Bêt ’Omrī* e a sua inovadora visão de mundo. Vários prognósticos não foram revistos pelos editores. Por exemplo, a maldição de ’Ēliyyāhû relacionada à morte de ’Aḥ’āb não se concretizou (1Reis 22), quem morreu próximo a Yizrā’e’l foi Yəhōrām (2Reis 9); o mesmo acontece com a incongruência na elaboração da sagração de Yēhû’, o que demonstra a pouco criteriosa onomástica das camadas narratológicas. Conflituam duas cosmovisões politico-econômicas de perpetuação do poder no Yisrā’el Norte – a familiar, em processo de absorção, e a levantina praticada pelo palácio –, a crítica justifica-se pelo *ethos* “mercantilista” praticado pelo palácio.<sup>231</sup>

## **b. Segunda camada literária, em 9.10b-28: a *mnēmē* do golpe de Estado**

A figura de Yēhû’ é controversa, assim como a edição das três redações em torno dele.<sup>232</sup> Para Michael S. Moore (2003, p. 97), tem-se visto aquele militar israelita de várias formas, pode ser “uma ferramenta de purificação nas mãos de Iahweh”, mas também um “revolucionário

148. “The spectacle of wild dogs dragging off the carcass of a dead person and scattering his bones on the streets and fields brought horror to the ancients; for the spirit of the dead, deprived of proper burial, was destined to roam about endlessly. The analogous conception is preserved in the curse literature of ancient Mesopotamia, e.g., ‘May dogs and pigs eat your flesh; may your [spiri]t have no one who cares for the libations’ (ANET<sup>3</sup>, 538)” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 107).

149. Cf. 2Reis 9.1b-3aab.

150. Sobre isto indicamos o estudo clássico de Robert Gnuse (1986, especialmente as páginas 81-100, 112-115).

232.

político” (Gösta W. Ahlström) ou um personagem de uma construção literária (Hans D. Hoffmann). Logo após receber a edição de uma forte aprovação – a inovação conceitual para a promessa de dinastia eterna (ou talvez longa vida pessoal), visto que a davidida malogrou –, somos informados de que ele não poderia ter sido “uma ferramenta de purificação”.<sup>233</sup>

Eis o que deverá ser cumprido (2Reis 9.8): “E perecerá toda a *bêt ’Aḥ’āb* [*kōl-bêt ’Aḥ’āb*]; e eliminarei *lə’Aḥ’āb* o que urina contra parede [*mašātîn baqîr*], e o que [está] detido, e o que [foi] deixado em *Yiśrā’ēl*”. A *Septuaginta* lê *wmyd*, enquanto o texto massorético da Bíblia hebraica lê *w’bd*. A inscrição *wə’ābad* foi lida pela *Septuaginta* como *ūmiyyad*, “da mão de” (*Bêt ’Aḥ’āb*); *’bd* é atestadamente deuteronomístico.<sup>234</sup> “Que urina contra a parede” é expressão atestada também em 1Samuel 25.22, 34; 1Reis 14.10; 16.11; 21.21; e possivelmente refira-se a membros masculinos da sociedade. A tradição massorética representada em “Qerê” suavizou a leitura de *šyn*, “urina”, em 2Reis 18.27, para *même raglayîm*, “água das pernas”. Em adição, *’āšûr wə’āzûb* (“os restritos e os abandonados”): o contexto sugere que pessoas incapazes ou incapacitadas estão expressas. Para Cogan e Tadmor, *’āšûr* é pass. part. de *’šr*, “calar a boca”;<sup>235</sup> *’āzûb* pass. part. de *’zb*, “abandonar”.

A dificuldade de asserção prossegue, e é bem possível que a introdução informativa de 9.14-16 esteja seguindo a versão jerosolimita acoplada de 2Reis 8.28-29. Imediatamente ao comissionamento, *Yēhû’* parte para a guerra contra a casa que até então ele servia como chefe militar. “E *Yēhû’* saiu em direção aos escravos dos senhores deles, e disse a ele [*wayyō’mer*]: ‘Há *šālôm*? Por que veio este que enlouqueceu [*bā’-hamāšuggā’ hazzeh*] a ti?’”. Segundo Cogan e Tadmor (1988, p. 108), a inscrição *māšūgga’* “descreve comportamento selvagem, descontrolado.<sup>236</sup> É usado desdenhosamente para se referir ao comportamento extático, como um dervixe em alguns círculos proféticos (Oseias 9.7; Jeremias 29.26; cf. 1Samuel 19.23-24)”. Assim pensa também Sweeney (2013, p. 333-334) quanto a esse ato, “o elemento propagandístico deste episódio é marcado, na medida em que retrata Jehu como um revolucionário relutante, que é exortado tanto pelo jovem profeta não identificado como por seus companheiros de armas. A caracterização do jovem profeta como ‘louco’ (*māšuggā’*) diz respeito ao seu estilo de vida e comportamento inusuais”. Aliás, propagandístico é grande

151. Por exemplo, 2Reis 10.30, 31 é conflitivo.

152. Cf. Deuteronômio 11.17; Josué 23.13, 16.

153. Cf. Jeremias 36.5; Neemias 6.10.

154. Cf. 1Samuel 21.16, 20.

parte de toda a narrativa. Quanto ao grito efusivo “*Yēhû*’ reina”, é ato característico do ritual de adesão.

Destarte, divergimos de Sweeney, em parte, quanto ao reconhecimento do “filho de profeta”. A nosso ver, a loucura está no próprio ato de unção de *Yēhû*’, também reconhecido como um “louco”. Com respeito ao episódio de coroação, merece atenção o que diz Moore (2003, p. 100): “A coroação de Jehu e a purificação é muito provavelmente uma *paródia* multifacetada de uma tradição religiosa bem conhecida e, além disso, seu principal objetivo é narrar um importante episódio da história de Israel de modo adequado a ridicularizar as tradições religiosas dos inimigos de Israel”. A dificuldade consiste em transferir a *paródia* aos “inimigos”. Novamente, agora ao contrário de Moore, entendemos que o lance arriscado não é porque “Joram ainda está bem instalado como rei de Israel”, o lance arriscado é porque *Yēhû*’ 155. um louco e é compreensível, sem nenhum esforço, o antielogio do que se quer uma reforma cültica. Mas assentimos que o roteiro seguido pelo “filho de profetas” assemelha-se a um adorno de redator na estrutura literária na qual o *envio* é de profeta e o *enviado* a “destruir”, “vingar” e “devorar” é um militar, cujos inimigos são membros de um clã israelita. Assim, justifica-se a loucura: um é inconsequente e o outro, um militar que desde o início indica que o seu reinado não será marcado pela administração da justiça.

Após soar o *šôpār*, o chifre de carneiro, o público aclama o novo rei; isso indica o reconhecimento oficial e submissão da população.<sup>237</sup> Um equívoco interpretativo por parte de camadas dirigentes, posto que inexistente a eleição divina, mas trato político ou palavras políticas de seguimento profético. No contexto da cerimônia de unção secreta e conversação particular, os líderes em Rāmōt Gilē‘ād – eis a expressão: . – são rápidos em aderir ao novo rei.<sup>238</sup> Para Seow (1999, p. 223), “a palavra ‘cabeças’ ( ) é ambígua, pois poderia referir-se literalmente a cabeças anatômicas ou figurativamente a líderes”. No entanto, ele considerou (1999, p. 217) que a “aclamação de Jehu a rei parece não ter tido o apoio geral dos militares”, como sucedeu com maior gravidade a Zimērî – *Yēhû*’ é um “homem mau”, e o golpe precisa ser um acontecimento em secreto para que ninguém escape –, nem os reis nem as guarnições leais estacionadas na Sāmīrīna expressam simpatia

---

<sup>156.</sup> Cf. 2Samuel 15.10; 16.16; 1Reis 1.11, 13, 18; às vezes, jura-se pela vida de Yhwh (2Samuel 11.11; 15.21).

<sup>157.</sup> Cf. 2Reis 9.11-13.

ao militar. Em adição, é razoável enunciar que Kottsieper (2007, p. 127-129) considera 9.1-13 registro crítico tardio e 9.14-15, uma glosa informativa.

O emprego dos versículos 14b-15a é para explicar o motivo da presença de Yəhōrām em Yizrə'e'l, demonstrando assim a sua importância no sistema regional, mas acaba por deixar com pouca relevância a ocorrência em 2Reis 8.28, 29.

**8.28** E foi junto com *Yōrām*, filho de *'Aḥ'āb*, para a guerra contra *Ḥāzā'ēl*, rei de *'Ārām*, em *Rāmōt Gilə'ād*. E feriram os aramitas a *Yōrām*.

v. 29

E retornou *Yōrām*, o rei, para curar-se em *Yizrə'e'l*, das feridas que o debilitaram [*min-hammakīm 'āšer yakkuhū*] os aramitas na *Rāmāh*, em guerrear dele contra *Ḥāzā'ēl*, rei de *'Ārām*. E *'Aḥazyāhū*, filho de *Yəhōrām*, rei de *Yəhūdāh*, desceu para ver a *Yōrām* [*yārad lirə'ōt 'et-Yōrām*], filho de *'Aḥ'āb*, em *Yizrə'e'l* porque ficou doente ele [*kî-ḥōleh hū*].

Yizrə'e'l era o lugar da residência de inverno do rei desde a época de *'Aḥ'āb*,<sup>239</sup> possivelmente por causa do clima mais ameno em relação à montanhosa *Sāmīrīna*. Era comum as trocas de locais de moradia, no verão moradores da planície deslocavam-se para os altiplanos e no inverno ocorria o contrário em relação aos moradores. Os fatos emblemáticos ocorridos naquele palácio podem demonstrar que Yizrə'e'l era a residência principal. Com relação ao nome do rei de *Yisrā'ēl* à época, sublinhada por Cogan e Tadmor (1988, p. 109), “o nome Joram aparece em sua forma não-sincronizada Jehoram nos versículos 15, 17, 21, 22, 23, 24; a forma mais curta Joram nos versículos 14, 16”. Acrescentamos que há ainda uma citação sincronizada na glosa do versículo 29.

Notável nesta nossa pesquisa, preferimos a forma não-sincronizada por ser mais vezes citada. Com alguma semelhança temática de 2Reis 8.25-29, onde Yəhōrām foi ferido em *Rāmōt Gilə'ād* e o foco privilegia *'Āḥazyāhū*, aqui Yəhōrām está no centro da narrativa e nada se diz que o judaíta *'Āḥazyāhū* tenha participado da guerra ou sobre a estadia dele em *Rāmōt Gilə'ād*.<sup>240</sup> O versículo 14b, “...e *Yōrām* era guardião em *Rāmōt Gilə'ād*, ele e todo *Yisrā'ēl*, defronte [*mippənēy*] a *Ḥāzā'ēl*, rei de *'Ārām*”, indica que a cidade de *Rāmōt Gilə'ād* é território israelita e o rei está assegurando a proteção da mesma diante do assédio da

158. Cf. 1Reis 21.1.

159. Isto é notado também por Kottsieper (2007, p. 124).

guarnição aramita. Em paralelo com as outras duas narrações hebraicas do conflito,<sup>241</sup> há discrepância. Para Sigurður Hafþórsson (2006c, p. 162), “essa discrepância impede que quaisquer conclusões definitivas sejam tiradas sobre o status de Ramoth Gilead neste momento”.

Com relação aos versículos 16 e 17, na expressão “Então *Yēhû*’ subiu” a raiz *rkb* é de difícil tradução, “pois seu significado básico abrange todos os aspectos da equitação, desde a montagem de um animal ou veículo até o destino de uma pessoa” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 109). Em 2Reis 4.24, *lirəkōb* significa “para montar” ou “montar”. O substantivo *šip‘at* é literalmente “muito, multidão” usado para quaisquer coisas ou espécies; “na forma absoluta é geralmente considerado errôneo; a forma simplesmente repete a construção anterior. Se algo não caiu fora do texto, então a forma pode refletir o discurso animado do vigia” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 109-110).

O militar *Yēhû*’ entra na narrativa de repente para ser ungido rei “para” *Yiśrā’ēl*,<sup>242</sup> de cujo ato insólito ele segue para *Yizrə‘e’l* surpreendendo inclusive o rei *Yəhōrām*. Nesse quadro, o responsável por ungi-lo omite o oráculo contra a *Bēt ‘Aḥ’āb*, mas deixa claro que esse é o seu objetivo. Em seguida à identificação do mensageiro, *Yēhû*’ não assassina apenas *Yəhōrām* mas também a *’Āḥaziyāhū*; concomitantemente, a refeição na casa de *’Īzebel*, enquanto os animais comem o corpo da *gəbīrāh*, demonstra sem subterfúgios o seu caráter violento e calculista. Isso também é evidente nos atos de extermínios seguintes sob a inscrição de cumprimento profético, contra os descendentes de *Yəhōrām*.<sup>243</sup> A unificação política inexistia, mas a cultura, em grande parte, era compartilhada; há fontes de modos de vida plurirreligiosa em *Yəhūdāh*, assim como em *Yiśrā’ēl*, resultado de antigos processos civilizatórios multiculturais. O sistema político apresenta aparente conformidade, e como dado indiciário conta o fato de que nem *Yəhōrām* nem *’Āḥaziyāhū* presumem a materialização de um golpe de Estado. Há quem interprete (ELLIS, 1971, p. 546) que, presumivelmente, os conflitos em *Rāmōt Gilə‘ād* tenham descuidado *Yəhōrām* da situação interna.

---

160. 1Reis 22.1-38 e 2Reis 8.25-29.

161. 2Reis 9.4-10.

162. 2Reis 10.1-11.

163. inquirição do mensageiro enviado pelo rei, “Há paz?”, Yēhū’ responde numa mistura de retórica e ironia, como quem decidiu golpear a gente e a cultura; “Jehu sarcasticamente responde com uma pergunta retórica que afirma que a paz é impossível” (SWEENEY, 2013, p. 334). “E aconteceu, conforme avistar *Yəhōrām* a *Yēhū’* [*wayəhī kirə’ōt Yəhōrām ’et-Yēhū’*], e disse: ‘Há *šālôm* *Yēhū’*?’. E respondeu [=Yēhū’]: ‘Que [é] o *šālôm* [*māh haššālôm*], enquanto prostituições [*ad-zənūn*] de *’Īzebel*, tua mãe, e feitiçarias dela [*ūkəšāpeyhā*] [são] as numerosas?’”. A raiz *znh* fornece o sentido para “seguir sem piedade”, uma expressão metafórica para não aceitar a religião de Yhwh. Com referência a *’Īzebel*, a “prostituição” expressa a adesão local de prática plurirreligiosa, onde não raro estão presentes o sexo, a profecia extática com a magia e o xamanismo. Ao contrário da resposta que recebe de Yēhū’, a mensagem do surpreso rei é transmitida enfaticamente com a fórmula usual das mensagens de Yhwh.<sup>244</sup> Ora, qualquer conceituação de “paz” nas narrações, senão a *’Īzebel*, soará a um mesmo tempo retórica e metafórica porque situada em golpe de Estado e assassinatos, mas foi achada tão importante por Seow que ele começa a sua explanação de “o reino de Jehu” com um panorama sobre o termo “paz”. Metaforicamente, a questão foca um meio ambiente onde nada vai bem.

A raiz hebraica (*šlm*, “para ser completo/inteiro/em ordem”) reverbera ao longo da história com diferentes nuances do significado da raiz (9.17-19, 22, 31), mais notavelmente na pergunta: “Está tudo bem?” (*hāšālôm*; 9.11). A raiz ocorre, também, na palavra do Senhor a Ahab a respeito do assassinato de Nabot: “E eu vou pagar [*wəšillamtī*] a você” (9.26); não pode haver (*šālôm*), nem fechamento, por assim dizer, até que o assassinato de Nabot tenha sido completamente vingado. Jehu afirma que não pode haver *šālôm* até que todas as “prostituições e feitiçarias” de Jezebel sejam eliminadas (9.22). E isso justifica o massacre dos adoradores do Baal (10.18-22). Finalmente, a raiz aparece na admissão dos parentes de Ahaziah, que dizem a Jehu que eles vieram a Israel “para saudar” (*lišlôm*, 10.13; NRSV, “visitar”; NIV, “cumprimentar”) ele. Eles seriam mortos, sem dúvida porque estão relacionados com Ahaziah, que está relacionado com Ahab por meio de sua mãe, Ataliah. Somente com a morte do último descendente de Ahab será corrigido o erro cometido contra Nabot, o jezreelita. Somente com a completa destruição do culto do Baal pode haver *šālôm*. Tão completo é o julgamento de Deus contra os pecados da casa de Ahab (SEOW, 1999, p. 215).<sup>245</sup>

<sup>164.</sup> Nos versículos 18 e 19; isso foi notado por Izaak J. de Hulster (2016a, p. 228, n. 6).

<sup>165.</sup> “The Hebrew root (*šlm*, “to be complete/whole/in order”) reverberates throughout the story with different nuances of the meaning of the root (9.17-19, 22, 31), most notably in the question, ‘Is all well?’ (*hāšālôm*; 9.11). The root occurs, too, in the word of the Lord to Ahab regarding the murder of Naboth: ‘And I will repay [*wəšillamtī*] you’ (9.26); there can be no (*šālôm*), no closure, as it were, until

Esclareça-se que a “linguagem de promiscuidade é frequentemente usada na Bíblia para associação com outros deuses”,<sup>246</sup> da mesma forma, a menção a “feitiço” deve ser tomada como metáfora para “maldade”,<sup>247</sup> (SEOW, 1999, p. 219). A nosso ver, há outros atos que suscitam conflito socioliterário: o fato de Yəhōrām encontrar-se acamado por grave ferimento e, ainda assim, partir ao encontro de Yēhû’; e o encontro entre ’Āḥaziyāhû e Yēhû’ ocorrer exatamente na *ḥeliqat Nābôt*, na propriedade de Nabot. Nesse mesmo sentido, o narrador apresenta mais uma justificativa ao extermínio por meio de um *testis* (testemunha que intervém). Bidəqar, companheiro e provavelmente escudeiro do oficial, confirma a ênfase divinatória das transformações políticas.

166. na propriedade de Nābôt que o rei ’Āḥaziyāhû de Yəhūdāh é assassinado. A narração da morte desse rei combina dramaticidade e divulgação panfletária, em conexão com o lugar simbólico. Apesar do apartado de território e reino, o assassinato de ’Āḥaziyāhû não é uma violência sem motivo, pois ele é filho de Yəhōrām filho de Yəhōšāpāt e ’Ātaliyāh, identificada como a filha de ’Omri<sup>248</sup> e como a filha de ’Aḥ’āb<sup>249</sup> – sendo esta última informação a mais provável. Essa linhagem de cruzamento consanguíneo ajuda a compreendermos as conexões políticas norte-sul. Para um postulado de ações conjuntas, a sequência hebraica distancia-se de qualquer indício acerca de pactuação – mesmo quando os postulados de conteúdo e contexto refiram-se à epigrafia aramita – entre os dois reis golpistas Yēhû’ e Ḥāzāh’ēl,<sup>250</sup> no qual o israelita teria sido o membro menor de um pacto fraturado pelas apropriações das guarnições do reino unido aramita no sul do Levante.

---

Naboth’s murder has been fully avenged. Jehu states that there can be no *šālôm* until all the ‘whoredoms and sorceries’ of Jezebel are eliminated (9.22). And that justifies the massacre of the worshipers of Baal (10.18-22). Finally, the root appears in the admission of Ahaziah’s kin, who tell Jehu that they have come to Israel ‘to salute’ (*lišlôm*, 10.13; NRSV, “to visit”; NIV, “to greet”) him. They would be put to death, no doubt because they are related to Ahaziah, who is related to Ahab through his mother, Athaliah. Only with the death of the last descendant of Ahab will the wrong committed against Naboth the jezreelite be righted. Only with the complete destruction of the cult of Baal can there be *šālôm*. So complete is the judgment of God against the sins of the house of Ahab” (SEOW, 1999, p. 215).

<sup>167.</sup> Cf. Êxodo 34.16; Levítico 17.7; Deuteronômio 31.16; Juízes 2.17; 8.33; Jeremias 2.1-13; Oseias 1-3.

<sup>168.</sup> Cf. Isaías 47.9, 12; Naum 3.4.

<sup>169.</sup> Cf. 2Reis 8.26.

<sup>170.</sup> Cf. 2Reis 8.18.

<sup>171.</sup> Contra a interpretação de Christopher A. Rollston (2016, p. 135).

Por outro lado, afora o versículo 29, notícia retrospectiva mas antiga e incorporada na historiografia,<sup>251</sup> a narração apresenta mais dificuldade, agora de caráter mapográfico.

O rei de Judah inicialmente foge em direção a Bet ha-Gan, identificado com um tell no centro da moderna cidade de Jenin. O local é localizado ao sudoeste de Jezreel na entrada ao vale de Dothan que conduz a Samaria. Jehu ordena que Ahaziah seja interceptado em Ma'aleh Gur – “a ladeira de Gur” – por Ibleam. Ibleam é identificado com Khirbet Bel'ameh, localizado há apenas uma milha ao sul de Bet ha-Gan/Jenin, onde cobre também o lado ocidental da passagem no vale de Dothan. A ladeira de Gur refere-se a uma subida na estrada para o vale localizado por um local chamado Gur. Khirbet en-Najjar está localizado nas proximidades sobre a encosta leste do wadi Belameh. Os movimentos de Ahaziah sugerem que Jehu conseguiu encontrá-lo do vale Dothan e acessou a Samaria por meio de Ma'aleh Gur. Sua volta a Megiddo indica uma tentativa de procurar um santuário na cidade poderosamente fortificada, que protege a passagem estratégica ocidental entre o vale de Jezreel e a planície costeira (SWEENEY, 2013, p. 335).<sup>252</sup>

Como já mencionado acima, a glosa tardia sobre Nābôt é à guisa de legitimação judaica; essa camada sobre o *yizrā'ē'lí* em 9.25-26 interrompe a narração sobre os assassinatos dos reis: “E disse a *Bidāqar*, escudeiro dele: ‘Carrega, lança-o na porção de terra do campo de *Nābôt*, o *yizrā'ē'lí*, porque recorda, eu e tu, os que cavalgam parselhas atrás de *'Aḥ'āb*, pai dele, e Yhwh pronunciou sobre ele esta carga” // “Se não os sangues de *Nābôt* e os sangues dos filhos dele, vi, ontem à noite [ *'emeš*], oráculo de Yhwh, e retribuiria para ti nesta parcela de terra, oráculo de Yhwh, e agora, carrega, lança-o na parcela de terra, conforme a palavra de Yhwh”. Cogan e Tadmor (1988, p. 110) lembram que “não está claro se *ṣamādîm*, literalmente ‘par, grupo’ (cf. 1Reis 19.19), refere-se à sua equitação ao lado um do outro em cavalos separados ou juntos em um único veículo. A revocalização para o participio passado *ṣamūdîm* ou *ṣamīdîm* não resolve a ambiguidade”.

---

172. Cf. 2Reis 8.25.

173. “The Judean king initially flees toward Beth ha-Gan, identified with a tell in the center of the modern city of Jenin. The site is located to the southwest of Jezreel at the entrance to the Dothan Valley that leads to Samaria. Jehu orders that Ahaziah be intercepted at Ma'aleh Gur – “the Ascent of Gur” – by Ibleam. Ibleam is identified with Khirbet Bel'ameh, located just over a mile south of Beth ha-Gan/Jenin, where it too guards the western side of the pass into the Dothan Valley. The Ascent of Gur refers to a rise in the road into the valley located by a site named Gur. Khirbet en-Najjar is located nearby on the east slope of the Wadi Belameh. Ahaziah's movements suggest that Jehu succeeded in cutting him off from the Dothan Valley and access to Samaria by way of Ma'aleh Gur. His turn to Megiddo indicates a bid to seek sanctuary at the strongly fortified city, which guards the strategic western pass between the Jezreel Valley and the coastal plain” (SWEENEY, 2013, p. 335).

Com relação à inscrição do assassinato dos reis Yəhōrām (v. 24) e 'Āḥazəyāh (v. 27), contra Hasegawa, entendemos que a mesma não pode ser pré-deuteronomística. Por outro lado, o versículo 29 fica marcado como uma glosa conjuntural que tem a função de direcionar o ambiente e a encenação para a Sāmīrīna. A informação historiográfica é de que os reis de Yīsrā'ēl e Yəhūdāh foram mortos por Yēhū' no ano duodécimo de Yəhōrām; assim, 'Āḥaziyāhu, que reinou um ano,<sup>253</sup> deve ter subido ao trono no décimo primeiro ano de Yəhōrām. A sumarização estrutural das narrativas historicizantes dos reis fornecem indícios de que os acontecimentos são afixados perspectivamente. Mas a escola dos anais que influencia os historiógrafos israelitas tem testemunho entre os hititas:

174. interessante notar que as rivalidades na corte do rei hitita Murshili II (meados do século XIV A.E.C.) deram origem a acusações semelhantes àquelas contra Jezabel, contra a viúva de Shuppiluliuma. A velha rainha, que havia mantido uma posição de influência após a morte de seu marido, foi acusada de magia e feitiçaria e importou coisas de Babilônia, a terra de sua extração, todas as quais foram desculpas para sua deposição final (COGAN; TADMOR, 1988, p. 110).<sup>254</sup>

Notamos, entretanto, que a mapografia mental não acompanha o desenvolvimento da interpretação histórica. Aqui identificamos a evidência de outro conflito geográfico. Na referência a 'Īzebel a localização geográfica sugeriria a Fenícia como indicação de casa e cultura.

Como um bônus, a alternância permite uma certa economia de apresentação: onde o Norte e o Sul interagem em guerra ou paz, o dado precisa ser narrado apenas uma vez, apertando ainda mais seus destinos conjuntos. Considere o caso de Josafat de Judah, nomeado como sucessor do rei Asa em 1Reis 15.24 e reintroduzido em 22.2 como um aliado de Ahab de Israel em uma guerra contra Aram, ainda antes de seu próprio reinado ser oficialmente aberto em 22.41. Neste episódio, Josafat, que insiste em inquirir ao profeta Micaiah antes da batalha, aparece como um modelo de cautela e piedade em contraste com Ahab. Pela inclusão de Josafat, o escritor é capaz de marcar um ponto moral para Judah, enquanto ainda descreve o comportamento de Ahab. No próprio sumário real de Josafat, em contraste, essa aliança é apenas aludida (22.45); não precisa ser enunciado novamente. De fato, somente após a conclusão do reinado

---

175. Cf. 2Reis 8.25, 26.

176. "It is of some interest to note that rivalries at the court of the Hittite king Murshili II (mid-fourteenth century B.C.E.) gave rise to charges similar to those brought against Jezabel, against the widow of Shuppiluliuma. The old queen, who had retained a position of influence after her husband's death, was accused of witchcraft and sorcery and importing things from Babylon, the land of her extraction, all of which were excuses for her ultimate deposition" (COGAN; TADMOR, 1988, p. 110).

de Josafat, quando o sucessor de Ahab, Ahaziah, é introduzido, aprendemos que a batalha contra Aram, em que Ahab morreu, aconteceu no décimo sétimo ano de Josafat. Assim, só em retrospectiva percebemos que depois de relatar essa batalha, a narrativa tinha apoiado dezessete anos para começar formalmente o reinado de Josafat (COHN, 2010b, p. 113-114).<sup>255</sup>

Essa perspectiva narratológica objetivada para a crítica ao Yísra'el Norte desenquadra os contextos, deixando os personagens e, principalmente, as inscrições sem espaço e temporalidade verificáveis. Basta relermos parte da inscrição de Tēl Dān:

Hadad foi antes de mim [e] eu fui de [ ]  
de meu rei eu matei re [is] porque arrebataram [ca]rros e milhares de cavaleiros  
[ ]rm [Jeoram] filho de [ ]  
rei de Israel e mat[ou ]yahu filho de [eu derrub]ei a casa de Dawid. Eu impus tributo [ ]  
sua terra a [ ]  
outro e ao [era re]i sobre Is[rael ], cerco contra [ ] (MILLARD, 2000, p. 161-162).

No entanto, pode ser um procedimento flexibilizante ou uma duplicidade buscada na periodização para sublinhar mais uma grandeza socioétnica que a outra. Em ambos os casos, estamos diante de uma escolha literária que tem por finalidade apontar a crise no Norte: justifica-se por antecipação das linguagens o golpe de Estado perpetrado por Yēhû'. As referências políticas envolvendo os monarcas (Yəhōšāpāt, 'Aḥ'āb, Yəhōrām e 'Āḥaziyāhū) são northeadas para Yizrə'e'l, para onde Yəhōrām e 'Āḥaziyāhū encaminham-se para ser assassinados.<sup>256</sup>

---

177. “As a bonus, alternation enables a certain economy of presentation: where North and South interact in war or peace the account need be narrated only once thus tightening their joint destinies even more. Consider the case of Jehoshaphat of Judah named as King Asa’s successor in 1 Kgs 15:24 and reintroduced in 22:2 as an ally of Ahab of Israel in a war against Aram, still before his own reign is officially opened in 22:41. In this episode Jehoshaphat, who insists on inquiring of the prophet Micaiah before battle, appears as a model of caution and piety in contrast to Ahab. By the inclusion of Jehoshaphat the writer is able to score a moral point for Judah while still describing Ahab’s behavior. In Jehoshaphat’s own regnal summary, by contrast, this alliance is only alluded to (22:45); it need not be spelled out again. In fact, it is only after the conclusion of Jehoshaphat’s reign, when Ahab’s successor, Ahaziah, is introduced, that we learn that the battle against Aram in which Ahab died took place in Jehoshaphat’s seventeenth year. Thus, only in hindsight do we realize that after relating that battle, the narrative had backed up seventeen years to begin formally Jehoshaphat’s reign” (COHN, 2010b, p. 113-114).

178. 2Reis 9.24, 27.

### c. Terceira camada literária, em 9.30-35: a morte da *gābîrāh*, rainha-mãe

Com essa camada literária, mesmo se preservado no texto as glosas, Cohn (2010a, p. 103) sublinha a caracterização no livro dos Reis: apesar do claro desprezo do historiógrafo pelo espírito assassino de Yēhū’, ele faz Yhwh louvar tais atos de violência (v. 30), ao mesmo tempo em que denuncia no militar as práticas cúlticas (além da *mnēmē*, no versículo 31) que justificaram o extermínio. Há um gravíssimo paradoxo historiográfico!

Destarte, “um plano de fundo cúltico para o encontro entre Jezebel e Jehu não é indicado em parte alguma. Nem as referências a demônios femininos na janela são particularmente relevantes” para o quadro apresentado (COGAN; TADMOR, 1988, p. 111). Entretanto, são encontrados no antigo Oriente-Próximo artefatos nos quais a “mulher na janela” aparece em relevo de marfim; “a imagem de uma mulher que olha para fora de uma janela é bem conhecida dos marfins da Samaria, e o retrato de Jezebel aqui recorda aquela imagem” (SWEENEY, 2013, p. 335). Eis aí a melhor imagem de ’Īzebel: positiva na circunstancialidade! Tem-se a ideia de dignidade e distinção da *gābîrāh* para a ocasião:<sup>257</sup> os trajés e aparência, o espírito de autoconfiança e a demonstração de coragem.

Apondo fato material iconográfico recolhido de pesquisas arqueológicas, Amy Rebecca Gansell (2016) afirma que referências a cosméticos na Bíblia hebraica são raras como discussões sobre a fragrância, mas, quando mencionada, a maquiagem do olho tem o objetivo de emular o ideal de grandes olhos escuros.<sup>258</sup> No versículo 30, lê-se: “E foi Yēhū’ para *Yizrā ‘e’l*. E ’Īzebel ouviu, e pôs-se com o cosmético preto [*bappûk*] [nos] olhos dela, e tornou bela a cabeça dela, e olhou para baixo através da janela”. Há uma encenação intencional. Do estojo, *pûk* é um antimônio em pó usado como tinta para a maquiagem facial,

---

179. Sobre a *gābîrāh*: “Em geral, os usos na Bíblia Hebraica de *g<sup>e</sup>bîrâ* e outros termos relacionados parecem indicar ser esse um termo de respeito que se referia a mulheres poderosas e servia como reconhecimento de sua autoridade. Como tal, não é surpreendente que se referisse a mulheres da realeza. Entretanto, o fato de referir-se a mulheres que eram rainhas-mães não quer necessariamente dizer que *signifique* ‘rainha-mãe’. Podia ser apenas um reconhecimento da posição de poder e de autoridade que elas ocupavam. Quando se referia a uma mulher, o termo *g<sup>e</sup>bîrâ* significava que ela era a mulher mais importante no reino na ocasião: e, nesse caso, bem podia ser a rainha-mãe, embora talvez não fosse” (SMITH, 2005, p. 151-152).

180. Para Moore (2003, p. 108-109), a narração em torno de ’Īzebel é “satírica”, num contexto literário cujo gênero é uma “paródia”.

nas pálpebras, cílios e sobrancelhas dos olhos.<sup>259</sup> No contexto das deusas, no *Ciclo canônico do Ba'al* (século XIII) para a purificação ritual após uma guerra e ante a chegada do Ba'al (sumério: <sup>d</sup>IŠKUR), a virgem 'Anat assim procede:

Apartou as mulheres de sua presença,

pôs uma carne bovina diante dela,

um pedaço diretamente ante sua vista.

Tiraram-lhe água e a lavaram,

(com) orvalho dos céus, azeite da terra,

(com) orvalho dos céus verteram-lhe

(com) orvalho que lhe derramaram as estrelas.

Ungiu-se (com essência de) ostras

cuja exalação (chega) a mil acres no mar.<sup>260</sup>

...

(com) orvalho do Auriga [*Ba'al*, deus da tempestade e da chuva] das nuvens

...

Maquiou-se (com essência de) ostras...<sup>261</sup>

Sobre isso, o livro do profeta Ezequiel (Ezequiel 23.40) utiliza um termo sinonímico raro, *khl* em forma verbal, “maquiar-se”; os diademas de ouro, brincos e tornozeleiras, também escavados a partir de tumbas, fornecem exemplos concretos adicionais de tipos de adorno utilizado por mulheres, animais e homens no Levante. Muitos desses objetos são reutilizados de tumbas, sem ignorar que objetos de luxo eram importados da Mesopotâmia e Anatólia. Estamos também aqui em ambiente sacrificial, em relação à sexualidade. Há mais de quatro décadas René Girard (2008, p. 51) já divulgava pesquisas científicas que confirmavam que “em muitos aspectos o ponto de vista dos primitivos” indicava que “a excitação sexual e a violência anunciam-se um pouco da mesma forma. A maior parte das reações corporais mensuráveis são as mesmas em ambos os casos”. Tratando-se da sexualidade, o

---

181. Cf. Jeremias 4.30; Jô 42.14.

182. KTU 1.3 II, ritual para encontrar-se com Ba'al (OLMO LETE, 1998, p. 73).

183. KTU 1.3 II, ritual após a guerra (OLMO LETE, 1998, p. 69).

embelezamento excitante a transforma em representação impura por relacionar-se com a violência, apesar de os ritos de embelezamento estarem em contracorrente aos ritos sacrificais. Ironicamente, é Yēhû’ que necessita ser “purificado”, e esta é a função dos rituais de sangue e de comensalidade (fig. 13, um pote para comestíveis) em torno e sobre ’Îzebel no palácio de Yizrə‘e’l.

A *gəbîrāh* teve tempo para lembrar de Zimərî – antigo oficial de cavalaria do exército israelita que traiu e assassinou a seu senhor, o rei ’Ēlāh, tendo governado como usurpador por

apenas sete dias<sup>262</sup> – e oportunidade para mostrar o seu lado espirituoso de mãe que conhece a vida, quando numa frase nada retórica inquire Yēhû’: “Acaso [teve] *šālôm* Zimərî, o que matou os senhores dele?”. Não sendo retórica a expressão da rainha, o uso de Zimərî como exemplo é outro convite à reconciliação: sabemos que “o exemplo é um momento da argumentação e um expediente da persuasão” (HARTOG, 2013, p. 43). A expressão *šālôm* aparece onze vezes em 2Reis 9–10, nenhuma como expressão positiva na boca de Yēhû’ e seus aliados. Mesmo em relação às camadas literárias sobre rememoração do assassinato de ’Îzebel, o redator não

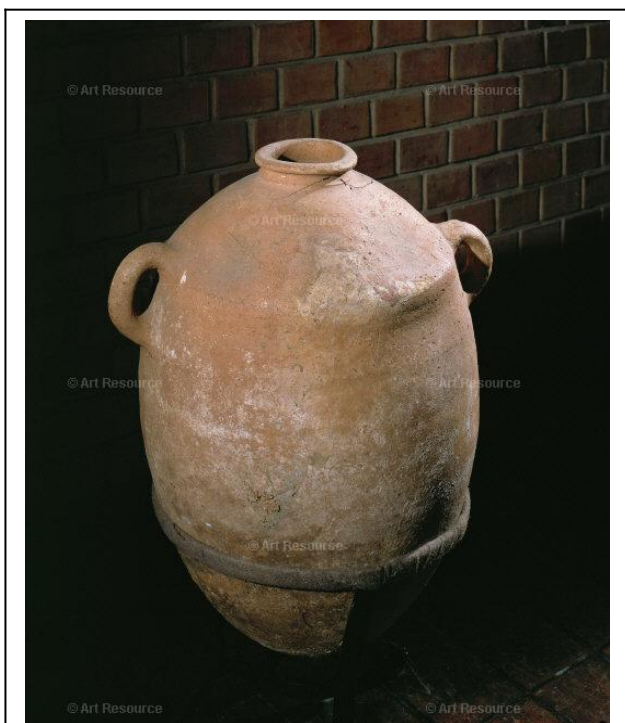


Figura 13. Pote de armazenamento para óleo ou grão, do palácio do rei ’Ah’āb, no altiplano da Sāmīrīna. Alt. 60 cm (Fonte: Art Resource ART160882)

conteve os detalhes. A inscrição ocorre anteriormente de forma abreviada.<sup>263</sup>

Além disso, o historiógrafo desloca o fim de ’Îzebel do anteriormente prometido “muro” (*hl*) para a própria planície de Yizrə‘e’l, contradizendo a profecia. Esta discrepância favorece a leitura de 1Reis 21.23, “muro (*hl*) de *Yizrə‘e’l*”, como um reflexo mais claro para o registro em 2Reis 9: ’Îzebel foi jogada da janela do palácio e morreu no muro da fortificação.

184. Cf. 1Reis 16.9-16.

185. Cf. 1Reis 21.23.

Desta forma, a leitura de 2Reis 9.36, “porção, terreno” (*hlq*) seria o resultado de uma escrita sem revisão, tendo aparecido duas vezes antes no mesmo capítulo, nos versículos 21 e 25. “Apenas em dois pontos o leitor discerne que a narrativa foi expandida: 9.7-10a é baseado na fraseologia estereotipada das profecias de desgraça anteriores;<sup>264</sup> 9.29 é uma notícia cronológica fragmentária concernente a Ahaziah” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 118). Por fim, o assassinato de Nābôt na referência da anunciação de ’Ēliyyāhû e as interações culturais com populações vizinhas são as bases para o extermínio e o golpe de Estado. Passamos agora para o ambiente de vivências coloniais do período Persa Aquemênida retroprojetado. Tanto a história de Nābôt quanto as menções a ’Īzebel são relativas ao período posterior ao exílio em B ā b - i l ū , período no qual afirmara-se que o casamento com mulheres estrangeiras ameaçava a etnicidade e o monoteísmo em construção na colônia de Yāhūd.<sup>265</sup>

O problema da presença identitária da rainha reside na endogamia. Ela é uma mulher não-israelita com demonstradas influências no jogo político que extrapolam o palácio:

Os fenícios (especialmente a cidade Sidon que começou a superar Tiro durante o século V AEC) se recuperaram sob o domínio persa e tentaram aproveitar a situação problemática no Israel pós-exílico. O rei persa deu Jaffa e Dor a Eshmunazar de Sidon (475–461 AEC). Tudo isso provavelmente foi adicionado à imagem expandida de Jezabel nos tempos pós-exílicos (PRUIN, 2007, p. 227).<sup>266</sup>

Vemo-la orientar o envio de carta às lideranças locais como quem tem controle dos posicionamentos políticos nacionais; “o poder de Jezabel é reconhecido pelos súditos de Ahab. Ela escreve em nome Ahab para proclamar um jejum (1Rs 21,9-10), mas ‘os homens da cidade de Nabot, os anciãos e os notáveis que moravam na mesma cidade, fizeram conforme Jezabel lhes havia ordenado, segundo estava escrito nas cartas que ela lhes enviara’ (1Rs 21.11)” (SMITH, 2005, p. 163). Sem dúvida, o reinado era exercido pelas mulheres; o historiógrafo sabe disso, mas nem usa a palavra *hklm* para ’Ātaləyāhû nem para ’Īzebel,

186. Cf. 1Reis 14.10-11; 16.4; 21.23-24.

187. Basta verificar o plano de fundo histórico dos livros de Esdras, Rut, Jonas e 1–2Macabeus. Para uma explanação, cf. SCHNIEDEWIND, 1993, p. 653-656. Dagmar Pruin (2007, p. 210-212) aborda as narrações em torno desses personagens datando-as, particularmente o núcleo das histórias, nos séculos IX–VII.

188. “The Phoenicians (especially the city Sidon that started to surpass Tyre during the fifth century BCE) recovered under Persian rule and attempted to take advantage of the problematic situation in post-exilic Israel. The Persian king gave Jaffa and Dor to Eshmunazar of Sidon (475–461 BCE). All this probably added to the expanded picture of Jezebel in post-exilic times” (PRUIN, 2007, p. 227).

aquelas que reinam<sup>267</sup> – um aspecto metodologicamente formalista na escrituração da História.

A representação de Jezebel é ainda pior. Mesmo o nome dela mudou, de modo que o epíteto *zebul*, “exaltado”, se transforma em *zebel*, “esterco”. É provável que este não seja o único aspecto de sua vida que se transformou. Já vimos a presença dela no historicamente problemáticos 1Reis 18. Ela também desempenha um papel significativo em 1Reis 21, onde ela convence Ahab a expropriar a vinha de Nabot. Todo o capítulo está estruturado de forma a culpá-la, e a absolver Ahab (ver, especialmente, v. 27-29). Ahab é finalmente perdoado; de fato, como o texto afirma explicitamente (v. 25), o único motivo pelo qual ele era tão perverso é que sua esposa 189. convenceu ao crime (“por instigação de sua esposa Jezebel”). Ela é retratada como a definição de mulher estrangeira dos Provérbios, que persuade homens, levando-os finalmente à morte (veja, por exemplo, Provérbios 7.21-23). Por suas atividades descaradas, caracterizadas como “prostituição” e “feitiçaria” (2Reis 9.22), ela finalmente não é nem mesmo enterrada inteira (2Reis 9.33-37), uma terrível desgraça da perspectiva bíblica (BRETTTLER, 2007, p. 330-331).<sup>268</sup>

No aspecto linguístico, a conotação negativa massorética é deliberada, pois Ba'al também é chamado de *zbl*. Além de trocar a vogal, aproveita-se da simplificação da fala aramaica de supressão do prenome *ba'al*, o elemento teofórico de *Ba'al'izebel*, “Ba'al a tem carregado”, que aproxima-se da vocalização de Ú-ga-ri-it, *za-būl*, “príncipe”, e do amurrita *za-bu-lum/zu-ba-la-an*.<sup>269</sup> Essas resoluções literárias convergem para destacar a função dela na corte, ela é uma *gābîrāh* – assim acomoda-se uma ocorrência cultural ligada à mulher do rei nas cortes de Hatti, Aššūr e na cidade-Estado de Ú-ga-ri-it.<sup>270</sup> Com relação ao aspecto antropológico da acusação impingida a 'Ízebel, entendendo que “a pressão para casar-se dentro do grupo era em parte política, em parte ‘sectária’; é que, nessa época, a religião era

<sup>190.</sup> Sobre a “realidade feminina”, sugerimos, dentre outros aqui mencionados, o estudo de Carol Smith (2005).

<sup>191.</sup> “The depiction of Jezebel is even worse. Even her name is changed, so that the epithet *zebul*, ‘exalted’, becomes transformed to *zebel*, ‘dung’. It is likely that this is not the only aspect of her life that was transformed. We have already seen her presence in the historically problematic 1 Kings 18. She also plays a significant role in 192. Kings 21, where she convinces Ahab to expropriate the vineyard of Naboth. The whole chapter is structured in such a manner as to blame her, and to absolve Ahab (see esp. vv. 27-29). Ahab is ultimately forgiven; in fact, as the text states explicitly (v. 25), the only reason he was so wicked is that his wife sweet-talked him into the crime (‘at the instigation of his wife Jezebel’). She is depicted as the ultimate foreign woman of Proverbs, who smooth-talks men, ultimately leading them to Death (see e.g. Prov. 7.21-23). For her brazen activities, mischaracterized as ‘whoring’ and ‘witchcraft’ (2 Kgs 9.22), she ultimately is not even be buried whole (2 Kgs 9.33-37), a terrible disgrace from the biblical perspective” (BRETTTLER, 2007, p. 330-331).

<sup>193.</sup> Sobre isto, cf. OLMO LETE, 1998; PRUIN, 2007.

<sup>194.</sup> Diferente de Dagmar Pruin (2007, p. 224), consideramos que a autoridade da *gābîrāh* não se limitava às ações familiares, tomando 'Ízebel como nosso exemplo.

‘tribal’, uma questão da linhagem que descendera de Abraão” (GOODY, 2008, p. 432), não obstante a sociedade estruturalmente monárquica.

Não ocorreu a Jack Goody fazer menção à retroprojeção tribal na colônia quanto ao que diz respeito aos israelitas no seu estudo sobre as tradições do casamento no antigo Oriente-Próximo. Permeando os âmbitos político e religioso, tinha-se em vista a base étnica e o aspecto sectário no que consiste à endogamia. Até mesmo “o nome da rainha *’izébel* não é mais que um sobrenome irônico (‘sem glória’) do que um patrônimo real” (ABADIE, 2009, p. 176).<sup>271</sup> A rainha seria então uma personagem puramente literária da narração romanesca entre uma esposa fenícia e um marido israelita, com *mnēmē* de poder<sup>272</sup> de natureza mais literária do que naturalmente histórica. Em adição, como figura histórica ela é antes de tudo uma elaboração literária.

## 5. A grande edição de 2Reis 10.1-28: o extermínio operado por Yêhû’

As inscrições à guisa de historiografia são bastante incertas – envoltas a lendas de profetas –, não fora a improbabilidade. “Por causa de suas mortes violentas, nem Jeoram nem Ahaziah merecem uma conclusão normal, embora o enterro de Ahaziah seja relatado e o ano de sua sucessão, acrescentado como uma reflexão tardia” (COHN, 2010b, p. 114). Baseados em registros do antigo Oriente-Próximo<sup>273</sup> e na avaliação escritural negativa dos monarcas – motivo para as lembranças judaicas carregadas de ideologias –, entendemos que a justificativa deve ser buscada no ainda escasso arquivo de dados sociais do período, com o plano de fundo de disrupção da ordem sucessória ambientado no campo da plurirreligiosidade rejeitada ou do *pluralismo religioso interno*. O campo é amplo, baseado na família, na comunidade local e em todo o povo; embora mutuamente relacionados, diferentes entre si em

---

195. Outra translação possível para *’Izebel* seria “Príncipe” (= *Ba’al*), “Princesa”.

196. Cf. registros acusatórios de poder político em 1Reis 21.7 e de poder religioso, em 2Reis 9.7, 22.

197. Baseamo-nos nas pesquisas coletivas de arqueologia antropológica e arqueologia histórica em BORDREUIL; BRIQUEL-CHATONNET; MICHEL, 2014; STEINER; KILBREW, 2014.

termos de seus adeptos, seus grupos-alvo, seu grau de institucionalização e suas crenças religiosas, práticas e funções.<sup>274</sup>

Estruturalmente, fica objetificado a recusa intencional de aproximar-se da História, apondo a dramática intervenção de Yhwh trazendo o futuro pela predição profética. A forma acidentada da explanação da história, como se fora sumário de antiquário, não fica restrita à longa duração dos acontecimentos: a profecia contra a dinastia omrida ou mais especificamente conta a *Bêt 'Aḥ'āb*<sup>275</sup> leva, na verdade, mais duas gerações para a sua realização,<sup>276</sup> assim como ao que diz respeito à ordem profética de sucessão ('Ēliyyāhû, 'Ēlîšā' e o jovem *nābî'* que “profetizou” a Yēhû'). Por um período narrativo a sucessão real é contada numa história comum, sendo apresentado o golpe em tratos políticos envolvendo 'Ārām-Dammeseq, Yisrā'ēl e Yəhūdāh, posteriormente com histórias individualizadas, e por tais tratos são refletidas as sucessões e rupturas. Mas todo o contexto leva-nos a entender que

assim como a liderança israelita do norte da época foi interpretada como um caso paradigmático de liderança pecaminosa pelos leitores pós-monárquicos, esses profetas ficaram paradigmaticamente para os escravos fiéis de Yhwh (ver 2Reis 9.7) que sofreram sob os líderes mundanos pecaminosos. É também digno de nota que o texto dá aos leitores do livro apenas uma esperança muito parcial. Certamente, os leitores dos Reis são informados de que o regime dos malfeitores finalmente chegou ao fim e que o sangue desses profetas foi vingado (por exemplo, 2Reis 9.7). No entanto, esses leitores também estavam plenamente conscientes de que a revolta de Jehu, mesmo que iniciada por Yhwh não levou a bem-aventurança duradoura, um ponto que a história em Reis como um todo enfatiza fortemente (BEN ZVI, 2010, p. 392).<sup>277</sup>

Talvez Ehud ben Zvi esclareça uma constatação óbvia, mas importante por sublinhar o caráter político do comportamento de profetas empenhados na queda do Yisrā'ēl Norte, na perspectiva de historiógrafos e redatores deuteronômicos. Referimo-nos aos apelativos

---

<sup>274</sup> Na definição metodológica de Rainer Albertz e Rüdiger Schmitt (2012a, p. 477). Aliás, para Christoph Uehlinger (2015, p. 17) as “não menos que oito tipos (e subtipos adicionais) de arranjos culturais na antiga sociedade israelita” distinguidos por Albertz e Schmitt são uma “síntese impressionante”.

<sup>198.</sup> 1Reis 21.19, com o registro da morte do rei em 22.37-38.

<sup>199.</sup> 2Reis 9.24-26, 30-37; 10.1-11.

<sup>200.</sup> “Just as the northern Israelite leadership of the time was construed as a paradigmatic case of sinful leadership by the postmonarchic readership, these prophets stood paradigmatically for faithful servants of Yhwh (see 2 Kgs 9:7) who suffered under sinful worldly leaders. It is also worth noting that the text gives the rereaders of the book only a very partial hope. To be sure, the readers of Kings are informed that the regime of the evildoers eventually came to an end and that the blood of these prophets was avenged (e.g., 2 Kgs 9:7). However, these readers were also fully aware that Jehu’s revolt, even if initiated by Yhwh did not lead to long-lasting bliss, a point that the story in Kings as a whole strongly emphasizes” (BEN ZVI, 2010, p. 392).

linguísticos *bānē hanābī'im*, *hanābī'im* e *nābī'e* Yhwh, *'ābāday*/adoradores de Yhwh,<sup>278</sup> que são todos do período monárquico, restando a dúvida quanto à elaboração da expressão “*'ebed Yhwh*” referindo-se a algum profeta. Segundo Ben Zvi (2010, p. 393, n. 13), “a expressão é muitas vezes considerada deuteronômística e, portanto, como um marcador que identifica o texto como pertencente a uma edição josiânica ou posterior, ou como adição a um texto anterior”. São alusões a israelitas que atuaram durante o período da monarquia omrida em oposição à política cultural empreendida pelo palácio, de trocas materiais com as populações do entorno e resistência a Aššūr; logo, alinhados com Ša-imērīšu. Portanto, a redação conclusiva do livro dos Reis é do ponto de vista jerusalemita:

Certamente, esses profetas de antigamente eram concebidos como pertencentes à minoria, como aqueles que sabiam da história (pecaminosa) de Israel, que advertiam as pessoas de uma condenação iminente e justificada, embora não a tenham aceitado, como aqueles que transmitiram o ensino/palavra de Yhwh e como aqueles que estavam nos primeiros estágios de uma cadeia de transmissão que através da mediação dos escritores dos livros proféticos eventualmente trouxeram ensinamentos divinos para o leitor pretendido e primário dos livros (BEN ZVI, 2010, p. 396).<sup>279</sup>

A conceptualização formulada por Ehud ben Zvi simplifica o ambiente vivencial ideologicamente; no entanto, é contestável o fato de os profetas, como representantes do povo, terem dentre outras funções ungir e entronizar reis. Improvável é que tenha ocorrido numa “tarefa dos representantes do povo especialmente apoiado por Yhwh a fim de nomear um herdeiro para o trono de fora da dinastia”, como afirmado por Wolfgang Zwickel (2010, p. 411), sustentando nisso uma tal legitimação para a atitude do jovem *nābī'* que derramou óleo na cabeça de Yēhū' – e escapou. Em adição, santuários centrais do Ba'al (fig. 14) são apenas presumíveis mesmo no Yisrā'el Norte.

---

201. Cf. 1Reis 18.4, 13, 19, 22, 25, 40; 19.1, 10, 14; 20.35, 41; 22.6, 10, 12, 22-23; 2Reis 2.3, 5, 7, 15; 3.13; 4.1, 38; 5.22; 6.1; 9.1, 7.

202. “Certainly, these prophets of old were conceived as being on the minority, as those who knew of Israel’s (sinful) history, who warned people of a justified impending doom though failed to preempt it, as those who transmitted Yhwh’s teaching/word and as those who stood at the first stages of a transmission chain that through the mediation of the writers of the prophetic books eventually brought divine teachings to the intended and primary readership of the books” (BEN ZVI, 2010, p. 396).

Os complexos cúlticos estatais de Bêt-’ēl<sup>280</sup> e Tēl Dān,<sup>281</sup> na época de Yārābē’ām ben-Nēbāt, e os santuários de fronteira em Gilgāl e Karmel não aparecem em narrativas historiográficas nas quais fica possibilitada uma contextualização histórica; a plausível construção de santuário por Yārābē’ām e sua oferenda sacrificial constam em adição deuteronomística.<sup>282</sup> Escavações arqueológicas têm demonstrado que o santuário de Dān seria, na verdade, uma *bāmāh* e que a sua estrutura teria sido a fundação da construção de um palácio. Desta mesma forma, o templo do Ba’al em Sāmīrīna é inscrito em texto



Figura 14. Deus Ba'al, de Ú-ga-ri-it, c. XIV-XII

(Fonte: Musée du Louvre)

deuteronomístico tardio (1Reis 16.32), e mesmo o testemunho material, segundo Zwickel (2010, p. 416-417), permanece pouco confiável. Raramente mencionada no livro dos Reis a existência de sacerdotes nesses locais. Zwickel afirma ainda que “a camada básica de 2Reis 10.1-27” – onde ele “inclui o v. 18 (sem *’e-t-kol-hā’ām*), 19a\*, 20b, 21aab, 24 (sem *wayābō’û*), 25aba\* – menciona a erradicação de todos os sacerdotes de Baal por Jehu”. 2Reis 10.11 é uma camada literária posteriormente acrescentada para estender o golpe de Yēhū’ aos profetas de ’Aḥ’āb.<sup>283</sup>

Literariamente, nada fica elucidado, exceto as práticas de cultura no campo religioso, por isso a narrativa de 1Reis 18.19-40<sup>284</sup> – o extermínio dos profetas do Ba’al a serviço de ’Aḥ’āb comandado

por ’Ēliyyāhū – é razoável que seja lida no mesmo contexto político e como precedente literário legitimador do campo religioso culminante no golpe de Estado. A narrativa hebraica é registro de leitura traditiva inibidora da cultura e das religiões praticadas pelo antigo Yīsrā’ēl desde a

204. O profeta Oseias (capítulos 4.15; 5.8; 10.5-8) muda num *lance de ironia* o nome da cidade de Bêt-’ēl, “casa de deus”, para Bêt ’Āwen, “casa da nulidade”; mas ele utiliza a mesma expressão com sentido positivo de “riqueza” (12.9).

205. Cf. 1Reis 12.29-30; 2Reis 10.29.

206. Cf. 1Reis 12.33a.

207. Agora não mais sacerdotes do Ba’al, mas de ’Aḥ’āb (2Reis 10.19).

208. Este documento da Bíblia hebraica foi por nós traduzido em pesquisa recentemente publicada (SANTOS, 2018e).

época dos primeiros assentamentos no Levante. Erhard S. Gerstenberger (2014, p. 305) situa o documento na ulterior época Persa Aquemênida. Para ele, nessa época “não é a religião persa (ou babilônia) que coloca em perigo a fé de Israel, mas o culto vizinho dos fenícios”. A abertura territorial no vale do Jordão proporcionava as interações culturais, não apenas com a costa do Mediterrâneo até a Fenícia mas também com as populações da Transeufratênia.

Embora muitas epigrafias do ciclo de 'Ēliyyāhû não contenham descrições históricas, podem ter sido originadas em tradição oral antiga preservada por pastoralistas em rota de peregrinação e trânsito comercial norte-sul – por exemplo, de Sāmirīna a Kuntillet 'Ağrūd –, desde a costa fenícia do Mediterrâneo. Na travessia leste-oeste do vale do Jordão, os acontecimentos envolvendo o profeta estão ligados a Sāmirīna, ao vale de Yizrə'e'l e ao território de Gilə'ād. As evidências históricas são fornecidas pelos relatórios de pesquisa arqueológica. Ao longo da apresentação das suas pesquisas, Israel Finkelstein (2013) enuncia afirmativamente que em meio às lendas de 'Ēliyyāhû-'Ēlīšā', contidas no livro dos Reis, encontra-se material genuíno sobre o Yísrā'ēl Norte no tempo da dinastia omrida, exemplificado pelo palácio de Yizrə'e'l, o fim da dinastia omrida e o ataque de Ḥāzāh'ēl aos territórios israelitas.

A textualização do etnocídio do profeta 'Ēliyyāhû aduz a conflitos de poder regional, onde a coerção – por parte de 'Ēliyyāhû – precede o etnocídio. Nesse ponto, a violência tipifica a religião de Yhwh, e o silêncio que contrapõe a violência que extermina, à maneira sacrificial, seres humanos e animais torna-se a virtude dos adoradores do Ba'al na montanha do Karmel, na costa mediterrânea. Reinhard Bernbeck (2008, p. 48) esclarece que o meio ambiente agrário, com suas culturas de mobilidade, está contraposto, em suas distinções culturais, nas fontes escritas pelos sedentários, invariavelmente urbanos. Eis uma chave para compreender as diferenças e os conflitos. Neste caso, a religião de Yhwh ao querer impor-se, por meio do profeta 'Ēliyyāhû, torna-se uma invasora na montanha do Karmel.<sup>285</sup> Assim, o adorador de Yhwh caracteriza-se como um Outro inimigo, impedindo qualquer vínculo social,<sup>286</sup> afecção necessária para a crença.

---

209. “En mi montaña divina, Safón” (OLMO LETE, 1998, p. 71).

210. Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 226) propõe que “o vínculo social pressupõe a autorrelação como origem e modelo”.

Várias pesquisas<sup>287</sup> têm destacado a relação de 1Reis 17–19, sobre a polêmica de âmbito cultural e o assassinato de profetas, com 2Reis 9–10 como desenvolvimento do quadro de dizimação do culto do Ba‘al e da *Bêt ‘Omri*. A camada editorial que tem características de anais para a história de Yēhū’ é a longa narração de erradicação da dinastia omrida, isto é, o extermínio dos remanescentes da *Bêt ‘Aḥ‘āb*.<sup>288</sup> Um drama com várias encenações, narrativas ordenadas, fugas, sombras, cenas para a percepção porque sem palavras, lugares informados sem mapografia confiável, avanço armado insólito de Rā’môt Gilē‘ād ao palácio em Yizrə‘e’l e daí para o templo do Ba‘al em Sāmīrīna.

Note-se que as mudanças climáticas estão no plano de fundo de arguição contestatória, implícitas entre os representantes da prática divinatória e do conflito de divindades em lugar sagrado. Por isso,

uma longa seca não é apenas um forte golpe ao progresso econômico do país, mas um golpe igualmente forte à religião baalista, pois demonstra que Baal não tem a potência que a ele é atribuída. Logo, não se trata de um castigo pela apostasia de Ahab, e sim de um duelo entre deuses.

No entanto, um duelo entre deuses significa também um duelo entre os seus representantes e fiéis (SILVA, 2006, p. 108).

Por parte dos representantes sociais da religião<sup>289</sup> a identificação com os “fiéis” é apenas acaso de pragmatismo ideológico, posto que a presença dos mesmos obedece um comando extracultural. Além disso, “em 1Rs 18, a chuva não é dada novamente para salvar o povo, e sim como sinal da vitória de Yhwh sobre Baal” (SILVA, 2006, p. 112). O desmascaramento se completa quando a água do wādī Kerit finda e, baseado em 1Reis 17.2-7, 8-16, o profeta ‘Ēliyyāhū é deslocado para a Fenícia a fim de demonstrar a incapacidade do Ba‘al em fertilizar as terras para a sobrevivência dos seus adoradores em seu próprio costado:

Elias deverá sair de Israel e abrigar-se na Fenícia. Também lá chegou a seca e Yhwh demonstrar-se-á mais potente do que Baal, no território próprio da divindade cananeaia. Enquanto Jezabel, princesa fenícia, quer impor o culto de Baal em Israel, Yhwh, o

211. Marvin A. Sweeney (2013, p. 330, n. 2) menciona vários pesquisadores para a proposição que segue.

212. Cf. 2Reis 10.17.

213. Cf. 1Reis 16.29-34 e 17.1ab.

Deus de Israel, derrota Baal no país da Fenícia. O texto é altamente irônico e zomba do poder do deus de Jezabel: Como Baal pode dar a chuva em Israel, se não consegue fazê-lo nem mesmo em seus próprios domínios? (SILVA, 2006, p. 177).

Tal impotência depõe em favor da petição de extermínio liderado por 'Ēliyyāhū porque, como notou Pierre Bordreuil (2014, p. 459), “no Levante, onde a agricultura irrigada pela chuva é praticada, a preeminência pertence ao deus da tempestade, que dá fertilidade ao solo, comida ao gado e aos campesinos e fecundidade às mulheres”. O deslocamento anexa os territórios do conflito politicamente, considerando que a divindade 'Ēl, maior do panteão de populações do entorno, sequer é mencionado, o que pressupõe já sua incorporação ao culto javista. A caracterização mapográfica de locais geográficos e os lugares dos acontecimentos, com atos encenados, tem por finalidade apresentar a perspectiva temporal onde Yēhū' mantém sob controle militar as ocorrências – agora centrando 'Ārām-Dammešeq –, mesmo as que ele não participa e sequer teria conhecimento, para que tudo o mais seja secundário ao projeto de derrubada da dinastia omrida.

As cenas: os oficiais da guarnição passam em revista o *nābī'* “louco”;<sup>290</sup> o vigia da torre reconhece a vinda insana do militar Yēhū', um louco.<sup>291</sup> 'Īzebel prepara-se esteticamente para encontrar o militar, de frente ao seu destino;<sup>292</sup> a pilha de cabeças da aristocracia exterminada, cuja finalidade é efetivamente intimidar a população que transita o portão de Yizrā'e'l.<sup>293</sup> A narração é a linguagem do historiógrafo em perspectiva, com tendência a dramatizar os acontecimentos ambientados, cujas descrições pontuais são construídas literariamente para impactar as leitoras e os leitores. Porquanto destaca a audição do protagonista, tanto para demonstrar alguma de suas estratégias quanto para justificar os seus extermínios.<sup>294</sup>

Seriam então duas fontes antigas sobre o golpe de Estado de Yēhū' contra a dinastia omrida. A composição narratológica une uma fonte de caráter religioso, os acontecimentos incitados pelos profetas e suas profecias de desgraça contra a cultura religiosa, e as lutas de poder político concentradas na tomada do palácio de Yizrā'e'l. Nessa ambientação surgem os

---

214. Cf. 9.11.

215. Cf. 9.20.

216. Cf. 9.30.

217. Cf. 10.7-10.

218. Cf. 9.25-26, 36-37; 10.19.

grupos militares de seguidores de Yēhû’ e arregimentados circunstancialmente, como os fanáticos religiosos recabitas. Guardando bem as diferenças de visão de mundo e alguma coincidência conceptual da teologia da história, a configuração literária para expressar a noção de intervenção divina não é privilégio escríbal do antigo Yīsrā’ēl, aparece em diferentes inscrições da Mesopotâmia.<sup>295</sup>

Dentro do característico contexto da *consciência histórica*, Yəhônādāb, filho de Rēkāb, aliado de Yēhû’, é citado em texto de cerca do século VI,<sup>296</sup> como ancestral da *bēt hārēkābīm*. São, portanto, representantes da forma idealizada do culto de Yhwh que seria praticado por grupo israelita separatista seminomádico – em contraste com o culto patrocinado pelo palácio em Sāmīrīna, iconizado por meio dos *ba’alīm* –, identificados como representantes da oposição ao processo civilizatório em desenvolvimento em Kna’an.<sup>297</sup> Nesse caso, o trato para a operação do golpe dá-se pelo interesse mútuo em dizimar o culto do Ba’al, parte importante da cultura local.

Algumas descrições de comunicação revelam o que Yəhōrām denunciou como “traição”, para concretizá-la constrói-se armadilhas como uma cerimônia ao Ba’al. “A natureza sinistra do chamado a ‘santificar um festival para Baal’ (versículo 20) é sinalizado pela ameaça de matar qualquer pessoa que não participe (versículo 19). Jehu chama o oficial encarregado do guarda-roupa para fornecer roupas do festival para todos os adoradores” (SWEENEY, 2013, p. 338). Como em outros atos, Yēhû’ busca o aporte religioso: onde não se inscreve a *mnēmē* de ’Ēliyyāhū, tem-se Yəhônādāb, filho de Rēkāb. De forma fortemente

219. Remetemos à obra de John van Seters (2008, p. 252-262).

220. Cf. Jeremias 35.6.

221. Definições geográficas de Kna’an (hurríta e acádio: Kinahhu, Ki-na-ah-ḫi, Ki-na-ah-na, Ki-na-ah-ni; noroeste semita e fenício: Kna’an; heb.: Kəna’an): “A referência mais antiga aos canaanitas ocorre nas cartas de Mari (c. 1750 AEC), e a própria Canaan é mencionada pela primeira vez em c. 1500 AEC na inscrição na estátua do rei Idrimi de Alalāḫ. Outras atestações derivam de inscrições egípcias, cartas de Ḫattuša e Ugarit e, acima de tudo, do arquivo de El-Amarna. Com base em todos esses textos, uma certa circunscrição de Canaan torna-se visível. Parece que durante a Era de Amarna, Canaan compreendia a Palestina e o Líbano. Estendia-se da área de Gaza, no sudoeste, até a região ao norte de Biblos. Aqui Canaan foi delimitada por Amurru, enquanto a leste estava contida pela província de Upe [’Up = Di-maš-qa; acádio: Ša-imērīšu; heb.: Dūmmešeq/Dammāšeq/Dammešeq] e o mar Morto” [The earliest reference to Canaanites occurs in the Mari letters (c. 1750 BCE), and Canaan itself is first mentioned c. 1500 BCE in the inscription on the statue of King Idrimi from Alalach. Further attestations stem from Egyptian inscriptions, letters from Hattusha and Ugarit, and above all from the El-Amarna archive. On the basis of all these texts a certain circumscription of Canaan becomes visible. It would appear that during the Amarna Age Canaan comprised Palestine and Lebanon. It stretched from the area of Gaza in the southwest to the region north of Byblos. Here Canaan was bordered by Amurru, while to the east it was contained by the province of Upe and the Dead Sea.] (NIEHR, 2018, p. 25). Na Bíblia hebraica, Canaan é um termo de ficção ideológica, mapograficamente tanto aplicado ao vale do Jordão quando ao Levante; quando referido à etnia ou à população, recebe significação separatista em relação ao povo autóctone, o “antipovo”, em contraste ao povo (*‘am*, diferente em significado e conceito de *gōy*), *Yīsrā’ēl*.

ambígua, os antes aliados do rei do Yiśrā'ēl Norte que participam do extermínio são denominados de *šaddiqîm*,<sup>298</sup> “justos”, ambientados no entorno do templo do Ba'al, na cidade da casa do Ba'al localizada na Sāmīrīna. Segundo Albertz (1999, p. 278, n. 18), “é provável que no v. 25 haja um erro textual, já que a palavra 'ir ('cidade') falta nos LXX; quiçá haveremos que suprimi-la do texto hebraico, como ditografia do termo 'ad, ou ler em vez de 'ir a palavra *debir* ('santuário', 'camarim [do templo]’”.<sup>299</sup> Na inexistência de testemunho arqueológico, assentimos com Albertz. A sequência do extermínio da população que participa do culto ao Ba'al tem lugar aí. De fato, Yēhû' não tem nenhuma dificuldade para simular um grande *zebah* ao Ba'al, o que demonstra que os festejos sacrificais canaanitas (reconhecidos como amurritas do sul do Levante<sup>300</sup>) e israelitas eram assemelhados. Detalhe: Yēhû' opera como sacerdote! Logo após, os soldados invadem o templo e removem as *maššēbôt* ou pilares destruindo o edifício. Isso é fortemente simbólico porque a iconografia no lugar sagrado é representativa da divindade na tradição religiosa aramita. O lugar das ruínas do templo é transformado em latrinas, segundo o historiógrafo, “até hoje”.<sup>301</sup>

Apondo uma evidenciação postulada por Alexander Rofé sobre a qualidade anedótica de algumas camadas literárias na redação dos capítulos 9–10, quando destaca a sua composição em coautorias, a nosso ver estrutural, Cogan e Tadmor (1988, p. 118) admitem as várias camadas literárias, mas refutam peremptoriamente uma pluriautoria:

2Reis 10.1-10 faz uso de dispositivos folclóricos (“setenta filhos”, v. 1, anonimato de atores) e cria uma sequência ilógica; como poderiam os príncipes judaítas dirigirem inocentemente a Jezreel (10.12-14) após o assassinato em massa em Samaria? Além disso, 2Reis 10.18-27 é baseado em um ardid que dificilmente seria acreditado. Jehu gostaria de se apresentar como um baalista entusiasmado, mas “sua origem e filiação ideológica certamente não poderiam ter sido ocultadas” à vista do público. Mas essa leitura hiper-crítica da narrativa é excessiva. O narrador relata passo a passo a vingança contra os ahabitas; assim a ordenação associativa de episódios exige que o assassinato de Joram seja seguido pelo assassinato de Jezabel e isto concluiu pela eliminação dos que permanecem na linha real. Só então, talvez por ordem cronológica, o narrador se volta para o incidente em Bet-eked. Note que cada um desses episódios fecha com uma declaração indicando uma profecia cumprida (9.25-26, 36-37; 10.10). Da mesma forma, o zelo de Jehu em Samaria está perfeitamente em caráter; as dúvidas modernas

---

222. Cf. 2Reis 10.9.

223. O enunciado aqui tem por intuito apresentar uma outra fonte, a *Septuaginta*.

224. Assim, BURKE, 2011, p. 897.

225. Cf. 2Reis 10.26-27, cf. 3.2.

sobre a credulidade dos sacerdotes de Baal não são razão suficiente para postular um segundo narrador.<sup>302</sup>

Concernente ao debate envolvendo o narrador, sugere-se que não seja de linhagem profética pelo fato de os contextos não mais projetarem atividades de profetas; *Ēliyyāhû* e *Ĕlîšā‘* são lembrados apenas naquilo que lhes é atribuído, as projeções em relevo dizem respeito a *Yēhû’*. A redação coerentemente alinha as camadas literárias de forma a projetar os extermínios públicos sucessivos e os meandros da operação do golpe como cumprimento de profecia, ou seja, as ações do campo político do *Yiśrā’ēl* Norte conduzidas pela divindade *Yhwh*. O caráter compósito está presente em todas as redações da assim chamada *História Deuteronomística*. Konrad Schmid (2013) chama a atenção para a vinculação dos conteúdos ao pensamento teológico provavelmente do final do século VII. A estrutura da qual faz parte a nossa longa composição narrativa (2Reis 9–10) é do período anterior ao exílio babilônio, quando *Yō’shiyyāhû* (640–609) ainda não era apresentado como “rei ideal”, mas já se fazia uma avaliação negativa dos reis do *Yiśrā’ēl* Norte. “O extermínio de uma dinastia em Israel exigia que se registrassem os acontecimentos e a presente narrativa deste importante ponto de viragem na história de Israel. A objetividade da descrição do narrador deixa insegura a questão de sua própria visão do comportamento violento de Jehu” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 119). Em contrário, Peter F. Ellis (1971, p. 545) entende que “está absolutamente claro que o autor aprova a sublevação de Jehu, em termos gerais”, não se alinhando, no entanto, em algumas ações. Mas Ellis baseia-se nas glosas 10.30, 31; para ele, o capítulo 10.30 é deuteronomístico e a glosa é 10.31.

Mesmo como uma explanação teológica, a invocação da profecia de *’Ēliyyāhû*<sup>303</sup> por parte de *Yēhû’*, em paralelo às suas ações golpistas, dizem pouco respeito ao projeto profético

---

226. “2 Kgs 10:1-10 makes use of folkloristic devices (‘seventy sons’, v. 1; anonymity of actors) and creates an illogical sequence; how could the Judaeans proceed to Jezreel (10:12-14) after the mass murder in Samaria? Furthermore, 2 Kgs 10:18-27 is based upon a ruse which would hardly have been believed.

Jehu would like to present himself as an enthusiastic Baalist, but ‘his origin and ideological affiliation certainly could not have been hidden’ from public view. But this hypercritical reading of the narrative is excessive. The narrator relates step by step the revenge against the Ahabites; thus associative ordering of episodes demands that the assassination of Joram be followed by the murder of Jezebel and this concluded by the elimination of those remaining in the royal line. Only then, perhaps out of chronological order, does the narrator turn to the incident at Beth-eked. Note that each of these episodes closes with a statement indicating a prophecy fulfilled (9:25-26, 36-37; 10:10). Similarly, Jehu’s zeal in Samaria is perfectly in character; modern doubts about the credulousness of the Baal priests is not sufficient reason to posit a second narrator” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 118).

227. Cf. 1Reis 21.21-24. Para postulado complementar, cf. Seow (1999, p. 223).

inicial.<sup>304</sup> Por trás dos itinerários há um certo elogio ao estranho, uma certa dependência de territórios estrangeiros para a afirmação de Yhwh como Deus vivo; o fundo cultural sobressai-se na ironia ao Ba'al indicativa às estações de seca. O estrangeiro está ligado a Yhwh e ao israelita. Para Christophe Pichon (2007, p. 99), “a ironia da situação de idolatria reside no fato de que a própria terra que pertence a Yhwh e que ele deu ao seu povo tornou-se o mesmo lugar da morte para os defensores da fé javista”, uma maneira de forçar o culto a Yhwh que circunstancialmente faria retornar a vida. Além disso, as modificações teofóricas ocorrem com especificidade ao Ba'al: no texto massorético essa divindade é l[ḇh e no texto da *Septuaginta* é τῆ/ῆ αἰς κύνη, “vergonha”, que na escrita hebraica seria tvwB. As mudanças nas sentenças são agravadas pela teologização de caráter apoditicamente sumário. Por exemplo, onde a narração massorética parece pronunciar o fato de 'Aḥ'āb “abandonar as *mišwōt* Yhwh”, a narração grega o condena por “abandonar o *Kýriōn*”.<sup>305</sup> Um valor tem a legislação social e outro, a divindade – o que não fora considerado pelos “tradutores” de língua grega. Verificável na historicização do reinado de 'Aḥ'āb, isto reflete nas redações da história jeuíta; nesse caso, as mudanças às quais o nome está associado refletem mudanças sociais.

A narração de 10.1-28 mostra que uma das estratégias utilizadas por Yēhū' – enviar cartas para líderes locais – é semelhante à utilizada por 'Īzebel para assassinar Nābôt. Ainda que, no caso de Yēhū', “novamente, isso seja um esforço propagandístico concertado para retratar esses assassinatos como o cumprimento da palavra de Yhwh através de Elias” (SWEENEY, 2013, p. 337). “E para 'Aḥ'āb setenta filhos em Šōmārōn; e escreveu Yēhū' missivas e enviou [a] Šōmārōn, para os chefes de *Yizrā'e'l*, os anciãos e para os que tutoravam 'Aḥ'āb [*wā'el-hā'ōmānīm 'Aḥ'āb*]”. O número setenta é típico, utilizado para expressar totalidade, a inclusão de todos e todas reclamantes ao trono; a expressão consta em Juízes 9.2, 5, na qual se diz que 'Ābimelek “assassinou todos os seus irmãos, os filhos de *Yāruba'al*, setenta homens”.<sup>306</sup> Para Roland de Vaux (1992, p. 174), “a cifra é sem dúvida simbólica, para indicar uma família numerosa, cf. Juízes 8.30; 9.25, porém este paralelo nos mostra que devemos entender ‘filho’ em sentido próprio, não interpretando-o da descendência em geral ou de parentes mais próximos. Por outra parte, sabemos que Ahab teve seu harém, 1Reis 20.2, que bem pode ser numeroso”. Quanto à estratégia, logo em seguida ela é confrontada no

228. Cf. 9.6-10a. É o que pensa também Choon-Leong Seow (1999, p. 221).

229. Cf. 1Reis 18. 19, 25. Cf. TOV, 2017, p. 251 e 257 para algumas mudanças em elementos teofóricos.

230. Cf. também Juízes 8.30; 12.14.

encontro com os irmãos de 'Āḥazyāhû, reiterando o tema anterior da visita domiciliar de 'Āḥazyāhû a seu cunhado Yəhōrām em Yizrə'e'l, onde ele recuperava-se de feridas sofridas em guerra contra Ša-imērīšu.

Consignadas as adesões, passa-se ao extermínio das autoridades samaritanas e dos descendentes diretos da *Bêt 'Aḥ'āb* (v. 8): “E foi o mensageiro e relatou a ele, dizendo: ‘Trouxeram cabeças dos filhos do rei’. E disse [=Yēhû]: ‘Ponde a elas dois de montões [*šānē šibburîm*] [na] entrada do portão, até amanhecer”. Apresenta-se uma estratégia assemelhada com a utilizada pelos reis neoassírios, como Aššūr-nāšir-apli (Aššurnāširpal II, 883–859) com suas guarnições de Habḥu e Šarru-kīn (Sargon II, 721–705) contra os guerreiros de Dūr-Yakīn (COGAN; TADMOR, 1988, p. 113). Politicamente, para Ellis (1971, p. 547), é um ato “covarde” e que comprometia tanto ao próprio Yēhû quanto a dinastia dele. No versículo 11, lê-se: “E feriu Yēhû todos os sobreviventes para a *bêt 'Aḥ'āb*, em Yizrə'e'l, e todos os grandes dele, os reconhecidos dele e os sacerdotes dele, até aquele sobrevivente para ele fugitivo [*'ad-bilātī hišə'ir-lô sārīd*]”. A expressão hebraica *məyūdā'*, “íntimo, amigo íntimo”, da raiz *yd'*, deve ser diferenciada do título forense *rē'eh hammelek*, o “amigo do rei”,<sup>307</sup> porque demonstra um estrato social economicamente superior, também em Ú-ga-ri-it por meio da expressão *mūdē šarri*. Literariamente, a desatenção agora é evidente quanto à localização dos versículos 12-14, pois os acontecimentos neles narrados deveriam seguir os eventos iniciais do golpe em direção a Yizrə'e'l. O dado elementar é que os moradores locais e visitantes do palácio deveriam seguir seu caminho desde Sāmīrīna a Yizrə'e'l.

E levantou-se e foi, e caminhou [até] Šōmərōn ele; *Bêt- 'Ēqed* dos boieiros no caminho.

231. Yēhû encontrou os irmãos de 'Āḥazyāhû, rei de Yəhūdāh, e disse: “Quem vós?”. E disseram: “Irmãos de 'Āḥazyāhû nós, e descemos para šālôm [*wannēred lišəlôm*], os filhos do rei e os filhos da senhora [= 'Īzebel]”.

Então disse: “Agarrai-os vivos!”. E os agarraram vivos, e os massacraram [*wayyišḥātūm*] sobre a cisterna de *Bêt- 'Ēqed*, quarenta e dois homens, e não deixou sobrevivente nenhum dentre eles.

Possivelmente a menção a *Bêt- 'Ēqed* refira-se a *Bêt Qād*; em inscrição targúmica, *bet-eked* significa um conjunto de casas. A dificuldade de localização do sítio é notável. Sweeney (2013, p. 328) compreende que a *Septuaginta* lê “Bet Eqed” como “a casa de tosquiar

---

<sup>232.</sup> Cf. 1Reis 4.5.

ovelhas”, baseado no uso de *’āqōd* em relação a ovelha,<sup>308</sup> “pressupondo que as ovelhas devem ser amarradas antes de serem cortadas”. O grito “Agarrai a eles vivos!” tem paralelo na ordem dada duas vezes por Ben-Hădad.<sup>309</sup> O numeral 42 parece ser sugestivo.<sup>310</sup> Em adiçăo, “a mençăo de quarenta e dois irmăos que săo apreendidos e assassinados por Jehu em Bet Eqed sugere afinidades com a narrativa concernente ao assassinato de Eliseu de quarenta e dois meninos, enquanto passavam na estrada de Jericó para Bet El em 2Reis 2.23-25” (SWEENEY, 2013, p. 337). Na sequênci a narrativa, Yēhû’ encontra Yăhônădăb, filho de Rēkăb, e dăo-se as măos. Temos um ato de fidelidade com testemunho “na base do trono de Shalmaneser III, na qual o rei assírio é mostrado estendendo sua măo em amizade a Marduk-zakir-shumi, a quem ele ajudou a reintegrar-se como rei de Babilônia” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 115).

Nas glosas deste capítulo 10 destaca-se o corte narrativo posterior às informaçōes adicionais dos versículos 28 e 29,<sup>311</sup> no qual consta uma proposiçăo retórica de presunçăo da autoria javista do golpe de Estado.<sup>312</sup> À maneira de depoimento, o historiógrafo jรก tem conhecimento da derrocada do reinado de Yēhû’. Para Hasegawa (2012, p. 23-24), 10.25b-27 é uma glosa deuteronomística e a “nota etiológica” sobre a casa do Ba’al, no v. 27b, năo é original e marca o final da camada literária. Por sua vez, o versículo 28 marca a conclusăo da primeira compilaçăo narratológica.

### a. Compreensăo históric-teológica de conjunto

A visăo dos fatos do narrador reflete a compreensăo da funçăo da sociedade por parte dos opositores da dinastia omrida; nesse sentido, os guardiões da *mnēmē* e os compiladores ou historiógrafos têm lado na história. Entende-se que seria necessário mudar a estrutura dessa

---

233. Cf. Gênesis 30.35, 39, 40; 31.8.

234. Cf. 1Reis 20.18. É oportuno deixar claro que “na Bíblia, todos os dinastas de Damasco săo chamados de Ben-Hadad (Hadad era a divindade da cidade de Damasco), e năo é fรกil distingui-los. Certo Bar-Hadad I (forma aramaica do nome hebraizado pela Bíblia como Ben-Hadad) é comprovado por uma estela dedicada ao deus (de Tiro!) Melqart e encontrada em Aleppo. Deve tratar-se do mesmo personagem que se alia a Asa de Judah e devasta o território de Israel. Certo Bar-Hadad II submete, de certa forma, Israel no perío do de Omri, mas depois é derrotado por Ahab, que consegue inverter a situaçăo” (LIVERANI, 2016, p. 587).

235. Cf. 2Reis 2.24.

236. Seguindo o estilo de 1Reis 9.3-9; 11.11-13; 19.15; 2Reis 21.7-9, 10-15.

237. Cf. 2Reis 10.30.

sociedade, e isto só poderia acontecer imediatamente por meio da politização da religião. Logo, na afiguração de ciclo profético em perspectiva legitimadora, Yhwh é objetificado como patrono, a quem pertence o extermínio de uma dinastia de Yísrá'ēl. Há quem considere que a causa do golpe é o conflito recorrente entre Yəhōrām, rei de Yísrá'ēl, e Ša-imērīšu (COGAN; TADMOR, 1988). O que não se diz é que o reinado de Yēhū' foi entreguista: some-se aos territórios israelitas na Transjordânia pouco tempo antes reconquistados por Mēšā' de Mō'āb, a pressuposta adesão a Ḥāzāh'ēl de Ša-imērīšu, cujos projetos eram de expansão territorial e de resistência ao império neoassírio, além da submissão tributária – sem dúvida, uma equivocada prospecção política da relação com Šulmānu-ašaridu em 841. Portanto, Yēhū' submete-se ao império e permite o desenvolvimento de Ša-imērīšu e Mō'āb.

Nesta conjuntura, 841 A.E.C., Shalmaneser III reapareceu no sul da Síria e conseguiu bloquear Hazael dentro de Damasco; ele afirma ter devastado o campo, levando muito butim. O assírio marchou até as montanhas do Hauran – a extremidade oriental do Bashan – e girado então para o oeste, cortando através da Galileia para alcançar o Mediterrâneo em Ba'ali-rasi, um promontório defronte de Tiro (COGAN; TADMOR, 1988, p. 120-121).<sup>313</sup>

Ou seja, reflete a intenção de romper o trato entre Sāmirīna e a Fenícia, possibilitado por enlace de matrimônio real cuja figura central é 'Ízebel. Isso tornou inevitável o assassinato da família de Yəhōrām de Yísrá'ēl. Mas os conflitos com Ša-imērīšu não cessaram com a tomada do poder; agora com a ausência do apoio de Šūr, restou a Yēhū' submeter-se a Aššūr:

A apresentação literária é apoiada por evidências inscricionais, como a inscrição Tel Dan, que indica que os arameus alegaram ter derrotado Jeoram e Azarias, embora não diga nada de Jehu. A Pedra Moabita indica que o rei Mesha de Moab também participou invadindo o território transjordânico de Israel ao norte do wadi Arnon (SWEENEY, 2013, p. 340).

---

238. “At this juncture, 841 B.C.E., Shalmaneser III reappeared in southern Syria and succeeded in blockading Hazael within Damascus; he claims to have ravaged the countryside, carrying off much booty. The Assyrian marched as far as the mountains of the Hauran – the eastern edge of the Bashan – and then turned west, cutting through the Galilee to reach the Mediterranean at Ba'ali-rasi, a promontory facing Tyre” (COGAN; TADMOR, 1988, p. 120-121).

Resta-nos observar, em face a esta análise das fontes, o encaixe final dos acontecimentos no contexto estrutural teológico e cronológico. Na glosa do versículo 30, lê-se: “E disse Yhwh a *Yēhū*: ‘Por causa do que fizeste bem para fazer o correto em meus olhos [*ya’an ’āšer-hēṭībōtā la’āsōt hayyāšār bə’ēynay*], como tudo que [estava] no meu coração fizeste à *bēt ’Aḥ’āb*, filhos de quarta geração se assentarão por ti sobre o trono de *Yiśrā’ēl*’”. Na conta de *’Aḥ’āb* consta a reconstrução ou reassentamento da cidade de *Yərīḏh*, conforme a glosa acusatória isolada em 1Reis 16.34. A nosso ver, a compilação pós-deuteronômica de uma lenda maledicente envolvendo uma cidade<sup>314</sup> e uma síntese historiográfica improvável supõe uma elaboração tardia, reportando a três referenciais: a lenda da antigüíssima cidade que remonta ao nono milênio, abandonada dentre tantas outras vezes em 1275 e reocupada seguidamente na Idade do Ferro IIA–B, uma crônica de conquista judaíta e um reassentamento local provavelmente no período de desenvolvimento econômico da dinastia omrida.<sup>315</sup> Essas conexões literárias são artificiais tanto com relação ao livro de Josué quanto ao reinado de *’Aḥ’āb*. Quanto à expressão “quarta geração de seus descendentes”, à maneira de promessa de longevidade, não expressa exatamente promessa de duração dinástica. Essa promessa de longa vida para ver a quarta geração familiar é atestada em inscrição acerca de Adad-guppi, mãe do rei babilônio Nabû-nâ’d (= Nabonido, 556–539), que viveu 104 anos e foi matriarca de quatro gerações (COGAN; TADMOR, 1988, p. 116). Por outro lado, Seters (2008, p. 325) postula:

Consideráveis variações na escolha ou combinação dos clichês estereotipados ocorrem em cada um dos julgamentos, que são ainda mais modificados por meio de detalhes específicos de cada rei. Ademais, essas fórmulas de juízo não são usadas apenas como recurso editorial ao pontuar o início e o fim de um reinado, mas ocorrem frequentemente, e de forma mais complexa, como parte de cenas em que oráculos proféticos dirigem-se diretamente aos reis. Isso, por sua vez, resulta em um padrão para discursos de julgamento profético e de consumação de profecias. Com isso, boa parte dos textos contribui para a unidade temática desejada pelo autor.

Precedendo a última conclusão de escriba judaíta e sua referência bibliográfica, 10.32-33 informa que Yhwh é o responsável pela perda da terra de *Yiśrā’ēl* e pelos assentamentos aramitas nas regiões fronteiriças antes sob seu controle: no versículo 33a, cita-se o *’Ārō’ēr*

239. Cf. Josué 6.

240. Philippe Abadie (2009, p. 79-94, 174-177) apresenta dados da pesquisa.

(Hirbet ‘Ara‘ir) na zona fronteira com a Transjordânia, cuja importância deve-se ao rio ‘Arnōn, ao sul do Jordão na fronteira de Mō‘āb, e toda a terra de Gilō‘ād. A glosa tardia do editor, no versículo 33b, acrescenta o Bāšān, cidades a leste do Jordão e territórios que foram, na verdade, conquistados por Meša‘ na guerra contra Yīsrā‘ēl Norte. Fica implícita a permanência dos domínios israelitas nas cidades a oeste do Jordão. O dado periódico da introdução da perícopa, “naqueles dias”, fornece alguma relevância histórica para a época do reinado de Yēhū’, apesar de constar da lista cidades que continuaram sob o domínio israelita.<sup>316</sup> Em meio ao discurso retórico sobre Deus e a legitimação do golpe, ganha força a realidade: a Yēhū’ não se lhe oculta a acusação de ser o culpado pelo início da queda do Yīsrā‘ēl Norte. O narrador *post eventum* já sabe, Yēhū’ é o culpado!

Cumpra sublinhar a guerra como fenômeno da divinação, a ser retomado no próximo capítulo, pela naturalização dos extermínios. Realmente, causa horror o empilhamento e exibição de cabeças decepadas dos “setenta” e o mais, o massacre de religiosos e os infundados critérios legais deuteronomísticos. Não por descuido, inexistente *missio Dei*, e quando o redator conclui o seu trabalho transparece-lhe um aspecto de transtorno mental; ele enuncia a palavra probatória de Yhwh aos extermínios na moldura da acusação dirigida a quem os comete. Os conflitos literários, onde as falas proféticas (2Reis 9.1-6, 10b; e as glosas 9.7-10a) são casos independentes assim como os três profetas e as três redações, sugerem a coerência vernacular: Yēhū’ não se atém a nenhum aspecto das mensagens. Os anais jeúitas seriam uma *aporia*.<sup>317</sup> Diríamos, uma aporia do poder desvinculada de qualquer constituição normativa (*hōqāh*).

Em adição, o quadro político possibilitou a aramitas e moabitas expulsarem os israelitas de territórios transjordanianos, impondo ao Yīsrā‘ēl Norte territórios restritivos quanto às relações internacionais e ainda submetendo-o a Aššūr. As glosas hebraicas contrastam o apoio a Yēhū’ com o duro contraditório quanto ao fato de que o novo rei tenha efetivamente exterminado [*wayyašmēd*] o “Ba‘al de Yīsrā‘ēl”, sendo ele próprio um dos adoradores do Ba‘al.<sup>318</sup> Afora as perdas territoriais, resistiram as interações culturais e as trocas materiais simbolizadas pelos cultos icônicos em Bêt-‘ēl e no Tēl Dān. Textualmente, na

<sup>241.</sup> Hafþórsson (2006c, p. 162-163) sublinha a historicidade da perícopa.

<sup>242.</sup> Porque em seu conjunto a historiografia “não é compreensível nem como legitimação de Iehu, nem como crítica a ele, como por vezes se supôs, pois para isso seriam indispensáveis julgamentos diretos, normas explícitas – exatamente como ocorre na história de ascensão de Davi” (CRÜSEMANN, 2009, p. 146).

<sup>243.</sup> Cf. 2Reis 10.31.

longa composição historiográfica de 2Reis 9–10, à luz da linguagem, há um fluxo sensorial: o texto passa da propaganda palacial (política) para a circulação cotidiana (sabedoria) emoldurado editorialmente como comunicação cerimonial (mito). Em suma, os escribas sabem que quatro gerações de jeuítas reinaram do palácio da Sāmirīna.

### C. À GUIZA DE CONSIDERAÇÃO FINAL

O ponto de convergência entre as fontes é a cultura da escrita, exemplificada nas inscrições monumentais, nas quais cada grandeza socioétnica do Levante priorizou o registro de vitórias em território inimigo e nas historiografias locais, sobre o qual predomina fortemente o ponto de vista do historiógrafo. A plurireligiosidade como uma identidade cultural foi contestada por grupos proféticos com alarde, e as narrativas de 2Reis 9–10 preservam o ápice da violência. Do “anedotário” do ciclo de ’Ēlīšā’ possibilitou-nos presumir que esse profeta seja o principal líder do partido de oposição ao reinado de ’Aḥ’āb. O profeta participa da guerra de Yəhōrām (850–845) contra Meša’ de Mō’āb,<sup>319</sup> guerra contra a Sūriyā,<sup>320</sup> trato com o golpista Ḥāzāh’ēl de Ša-imērīšu,<sup>321</sup> participação no cerco da capital israelita Sāmīrīna e consequente desabastecimento de alimentos,<sup>322</sup> forneceu o aporte divinatório ao golpe de Yēhū’,<sup>323</sup> anúncio da vitória contra a Sūriyā,<sup>324</sup> além da ambiguidade nas relações com o rei israelita Yəhōrām.<sup>325</sup> Nota-se o triunfo da retórica de que o militar Yēhū’ reformaria as instituições políticas e religiosas do ponto de vista do profeta.

O que também sobressai da agenda ideológica é que as interações têm início no reinado de ‘Omrī com a transformação do território elevado da Sāmīrīna em capital do reino<sup>326</sup> e fortalezas no Tēl Ḥaṣṣōr. ’Aḥ’āb teria construído um templo para a divindade Ba’al na capital,<sup>327</sup> pelo menos é o que lhe é acrescentado, mas os ostraca da Sāmīrīna testemunham uma grande quantidade de nomes teofóricos com o elemento “Ba’al” como devoção religiosa familiar. Ou seja, as lembranças presentes nas narrações deuteronômicas testemunham a antiguidade dos encontros culturais e contradizem em si mesmas o próprio ponto de vista crítico-narrativo daqueles historiógrafos, a saber, ’Aḥ’āb e ’Īzebel teriam implantado o culto ao Ba’al. O que eles implementaram foi a coexistência cültica entre as divindades Yhwh e

---

244. Cf. 2Reis 3.4-27. Sobre estudos, remetemos a SICRE, 1996, p. 240; WILSON, 1993, p. 187-190.

245. Cf. 2Reis 6.8-23.

246. Cf. 2Reis 8.7-15.

247. Cf. 2Reis 6.24–7.2.

248. Cf. 2Reis 9.1-10.

249. Cf. 2Reis 13.14-20.

250. Cf. 2Reis 3.4-27; 6.8-23; 6.24–7.2.

251. Cf. 1Reis 16.24.

252. Cf. 1Reis 16.32; sobre isso, cf. 2Reis 10.18-27; “a cidade da casa do *Ba’al*” pode estar localizada no monte Karmel, posto que o texto não nomeia o local. 1Reis 16.32 é glosa, e na *Septuaginta* não é mencionado *’ir* (“cidade”) em 2Reis 10.25.

Ba‘al, reintegrando Yisrā’el às suas origens canaanitas inclusive politicamente – caracteristicamente nas fórmulas críticas introdutórias  $\text{||bh}$  é uma cifra para divindades “estrangeiras”.<sup>328</sup> Em adição, a divindade integrada por ’Īzebel era o deus da cidade-Estado de Šūr, Milqart (nome que significa exatamente “rei da cidade”, fig. 15).

A nada marginal circulação de culturas que dimensionaram o acúmulo de objetos manufaturados defrontou, nessa mesma época, com o surgimento no Yisrā’el Norte de diferentes comunidades proféticas que, como instituição, posicionavam-se em relação ao Estado e ao culto – equalizando ou causando instabilidade numa sociedade fortemente estratificada.<sup>329</sup> Nestes contextos estão os processos de judicialização da política religiosa do reino, portanto as acusações contra ’Aḥ’āb e ’Īzebel são consideradas exageradas. Quanto ao que diz respeito ao curto reinado de Yəhōrām, ele deu continuidade à política real comunizada norte-sul pactuada por ancestralidade, testemunhada pelo casamento entre ’Ātaliyāh e o rei davidida Yəhōrām<sup>330</sup> – com implementação de tributos sobre as populações judaítas –, a propagação da cultura mediterrânea e as guerras contra Mō’āb e Ša-imērīšu, pelo controle da Transjordânia. O documento monumental de Meša‘ informa que o Yisrā’el Norte perdeu territórios antes controlados, e tem perdas com o avanço militar de Ḥāzāh’el na Transjordânia.<sup>331</sup> Completam este quadro, ’Ēlīšā’ e Yēhū’. Com a legitimação divinatória, é possível que a maioria da população tenha enfim se posicionado favoravelmente ao golpe de Estado; este dado indiciário sobressai quando a mesma é inocentada frente ao grande extermínio,<sup>332</sup> certamente liderada por Yəhōnādāb, filho de Rēkāb, do grupo de donos de terras defensores da religião de Yhwh.

253. Segundo Herbert Donner (1997, p. 311), a divindade integrada por ’Īzebel era o deus da cidade-Estado de Šūr, Milqart. Sobre a generalidade da expressão “o Ba‘al”, cf. PRUIN, 2007, p. 213; sobre as origens canaanitas, cf. MAZAR, 2016; LIVERANI, 2016; por interpretação de textos da Bíblia hebraica, PARK, 2016.

254. Nessa sociedade, “Elias, devia pertencer – se o texto hebraico é correto – a uma família de ‘residentes’ (*tošabim*) sem posses próprias (1Reis 17.1); diferente, Eliseu era um rico agricultor (1Reis 19.19), em cuja comunidade de profetas havia gente que tinha caído em mãos de credores (2Reis 4.1)” (ALBERTZ, 1999, p. 282-283). Um era itinerante – gente de cultura de mobilidade! – e o outro, proprietário de terra – gente de cultura de coletores e pastoralistas assentados! –, ambos são personagens da ampla rede social do século IX.

255. São semelhantes os nomes dos quase coetâneos reis de Yəhūdāh e de Yisrā’el Norte.

256. Para as narrativas bíblicas, cf. 2Reis 8.28; 9.14b; para a arqueologia, cf. SMELIK, 2000; MILLARD, 2000.

257. Cf. 2Reis 10.9.

Por estes contextos, buscamos apreender, proceder à análise das narrações do acontecimento, escavando literariamente a história da sociedade israelita com foco no apogeu e término da dinastia omrida, uma fonte incontornável para o conhecimento de processos culturais no Levante. Esses processos podem ser buscados nos monumentos. Como documento que reconstrói ataques do reino unido de 'Ārām-Dammešeq contra o Yiśrā'el Norte, a estela de Tēl Dān testemunha a superioridade de Ḥāzāh'el no Levante, após o controle do império neoassírio ao reino unido Šūr-Ši-du-na e a submissão de Yēhû'.

A inscrição monumental hebraica percorreu vasto itinerário mental em cuja finalização editorial demonstra ter mantido a

intenção de situar a queda da dinastia fundada por 'Omri como ação divina. Assim, Yēhû' torna-se o instrumento dessa ação! No entanto, as fontes tomam para si, cada uma a seu propósito, desde a superioridade javista e a propaganda política, respectivamente, o final de um período dinástico israelita. Sequer por meio da cronologia obtemos exatidão, pois a distância histórica entre estas fontes não é tão grande. Por outro lado, se a epigrafia hebraica é pluricomposicional e plurieditorial, a estela aramita é propaganda palacial também sem registro autoral. Como ainda não há detalhes etnográficos, desconhecemos os assentados nos territórios aramitas anexados por 'Omri, mas os testemunhos materiais confirmam as apropriações de

Ḥāzāh'el em territórios israelitas e a cultura material aponta para o predomínio político de Ša-imērišū como reino unido de 'Ārām-Dammešeq, a partir do reinado de Yēhû'. Nas bases teológicas construídas, o editor pós-deuteronômístico realiza a tarefa de abonar o golpe de Estado como reforma religiosa articulada por grupo profético; politicamente, justifica, ao fim e ao cabo, a longa dinastia jeuíta.

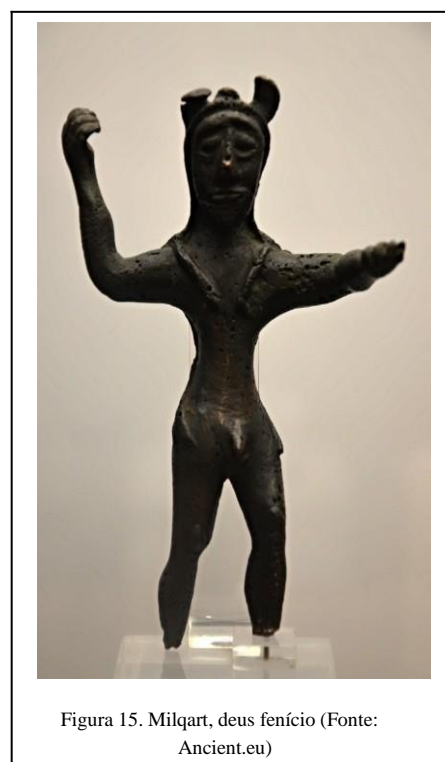


Figura 15. Milqart, deus fenício (Fonte: Ancient.eu)

## **CAPÍTULO III**

### **HISTÓRIA E CONTEXTOS VIVENCIADOS POR CONEXÕES NO YISRĀ'ĒL NORTE**

## A. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

Aqui problematizaremos os aspectos e contextos vivenciados por interações, com abordagem transdisciplinar das fontes artefactuais e inscrições: as conexões representativas historicamente que implicaram nos conflitos e suas dimensões, o poderio político de Ša-imērīšu e a economia interna, esta como um dos instrumentos propulsores do desenvolvimento do Yiśrā'ēl Norte. Sempre buscaremos a evidência de cada *mnēmē*: o fenômeno mnemônico, a memória histórica até certo ponto *funcional* após o desenterramento/desarquivamento torna-se a prova/testemunho documentário.

A pesquisa das fontes artefactuais e as inscrições monumentais fizeram com que as buscas arqueológicas tivessem início na Idade do Bronze Tardio, os *movimentos vitais* operados pelas entidades políticas hititas e assírias no norte do Levante, que estão no plano de fundo dos Estados aramitas. Destacadamente, Ša-imērīšu, nas fontes assírias, ou 'Up, correspondendo a Di-maš-qa nas fontes egípcias, emerge do processo de urbanização que dá origem a uma rede de cidades culturalmente múltiplas. Os quatro documentos monumentais – as assim chamadas estela de Tēl Dān, estela de Mō'āb, o Obelisco Negro e a redação de 2Reis 9–10 – registram os conflitos marcados por decênios de êxodos e retornos a antigas formas de vida sedentária, processos biológicos, étnicos e mentais, idealizações cosmológicas, incursões, tratos políticos, trocas materiais e guerras internas e suprarregionais, interações culturais, construções de cidades. Logo, os tempos cronológico e histórico, as populações, os pontos de vista documentários e a geografia mapográfica com seus espaços mensuráveis foram escavados seguindo o nosso propósito de explanarmos os conflitos envolvendo Yiśrā'ēl Norte (acádio: <sup>māt</sup>*sir-'i-la-a-a*) e Ša-imērīšu, em seguida o reino unido de 'Ārām-Dammešeq, em grande medida encetado pelo império neoassírio. Na nossa hipótese inicial, o conflito interno no Yiśrā'ēl Norte no ano de 841 fez parte dos contextos levantinos marcados pela guerra de Ẓarḡar em 853, era de natureza política interpretado em cenários religiosos. Esses cenários são a chave da formação do campo religioso israelita. As descobertas estão comprovando o que parecia indiciário.

Dar-se-á, portanto, a operação de duas escritas da história, as fontes e a explanação que seguirá como conhecimento histórico. Nosso esforço, desde o início, tem-se dado em

relacionar a memória material e seu “efeito de real” com a história num espaço construído, o Yisrā’el Norte de nomeado sistema de sítios – conscrições, meios – em cujos acontecimentos 258. época determinaram a formação do sistema religioso, por meio da tríade metodológica estrutura, conjuntura e acontecimento.<sup>333</sup> A fonte/testemunha é o que “estava lá”, mas a sua reivindicação da *verdade* do passado deve ser posta à prova. Por este motivo, vinculamos o fato de a memória histórica não ter a “função de asseguarção identitária” (ASSMANN, 2011, p. 144), pode não manter relação com o lugar embora possa preservar alguma orientação, indicar itinerário. Para Aleida Assmann (2011, p. 150), “o problema da escrita consiste na acumulação de informações, que tende a ser ilimitada. Por meio de *media* cumulativos extracorporais e independentes da memória humana, vai pelos ares o horizonte da recordação viva e corporificada e criam-se condições de existência para arquivos culturais, saber abstrato e tradição esquecida”.

259. escrita soma-se o artefato! Nada podemos fazer para reproduzir fenômenos temporalmente irreversíveis nem podemos produzir as nossas fontes, a não ser insistir na busca pelos agentes sublinhados pela significância dos testemunhos artefactuais e inscrições tornadas monumentos. Eles, por si, como fatos sociais, são *mnēmē* que precisa ser desenterrada como artefato mesmo. Como ensinou Ulpiano T. Bezerra de Meneses (1992, p. 11 ss.), um tal trabalho de resgate da memória seria uma ilusão em virtude da sua heterogeneidade, seja individual, seja de grupos e coletividades. A *mnēmē* é objeto da História e, para a empreitada historiográfica, “a memória enquanto processo subordinado à dinâmica social desautoriza, seja a ideia de construção no passado, seja a de uma função de almoxarifado desse passado”, devendo ser pesquisada como “objeto-portador-de-sentido” do presente a que se situa. No caso exemplar das nossas fontes, são memórias nacionais e, portanto, são artefatos da “ordem ideológica”.

260. aí que valemo-nos dos indícios.<sup>334</sup> Em busca de imagens mais novas do acontecimento, os indícios são textuais ou semióticos, aqueles *indícios paradigmáticos*, com dados compartilhados de uma sociedade e mantidos nos mesmos contextos dos artefatos e inscrições, a serem referidos dentro dos “limites daquilo que é (cientificamente) possível num

---

<sup>261.</sup> Para a operação historiográfica, sempre Michel de Certeau (2011); quanto à tríade mencionada, ela é cara a Fernand Braudel (2016a; 2016b) e Paul Ricœur (2014).

<sup>262.</sup> Contra as grandes estruturas, Braudel etc., na verdade, a vocação da História seria partir em busca do “indício” (GINZBURG, 2011; REVEL, 2000).

dado momento da história” (TODOROV, 2014, p. 34), tendo consciência dos aspectos textuais do etnógrafo. O aspecto demonstrável e já reconhecido é a aptidão deles para a ficção, presente no caráter propagandístico das inscrições, causando “o choque de várias vozes”<sup>335</sup> quando lidas paralelamente – por exemplo: o assassinato do rei israelita Yəhōrām, na inscrição de Tēl Dān diz-se que foi praticado por Ḥāzāh’ēl mas na narração hebraica, por Yēhū’.

Concretamente, o saber mesopotâmio orientado para os casos reconstruíveis somente por meio de pistas, sintomas e indícios. A interpretação e a perscrutação dessas casuísticas concretas chamar-se-á para o tempo presente de “paradigma indiciário”, o que na Mesopotâmia a interpretação inclusive nos domínios da jurisprudência e da medicina (e mesmo o ato de escutar as pistas da presa) poder-se-ia chamar de “paradigma divinatório”. Além disto, destaca Carlo Ginzburg (2011, p. 154-157), os historiadores estão entre os profissionais “que operavam, para os gregos, no vasto território do saber conjectural” (“conjetura”: *tekmor*; “conjeturar”: *tekmairēsthai*). Investigando acontecimentos comprováveis (concretamente, por exemplo: a formação do campo religioso do Yísrā’ēl Norte nos contextos dos conflitos políticos internos e suprarregionais), mas irreversíveis, na historiografia assumimos que “o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural”. Talvez por isso Koselleck (2011a, p. 116) tenha afirmado que “toda historiografia se movimenta em dois níveis: ou ela examina fatos já articulados linguisticamente ou ela recontrói fatos não articulados linguisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados”. Decorrente justamente por duas perspectivas assimétricas por ele primeiramente sublinhadas (2011c, p. 188): “as fontes têm poder de veto”, mas limita-se à hipótese de que “aquilo que faz da história história não poderá jamais ser deduzido a partir das fontes”. Ou seja, elas devem ser posta à prova.

A par disso, problematizaremos a história e contextos vivenciados por interações, comparativamente, para apresentar as representações materiais levantinas que fizeram parte da construção da sociedade israelita. Essa sociedade emerge dos movimentos populacionais das culturas de mobilidade, em cujo meio de preservação das tradições destaca-se o

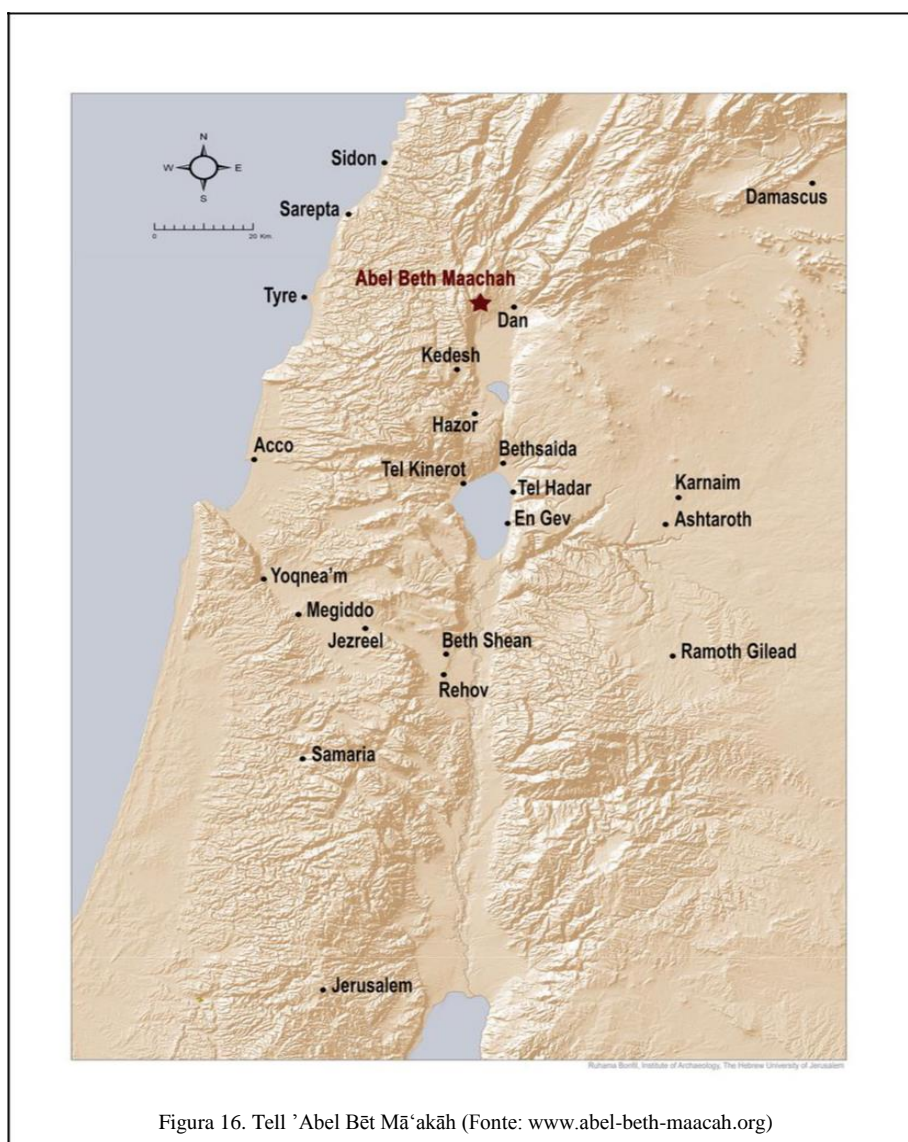
---

<sup>335</sup> Carlo Ginzburg (2007, p. 280-293) dentre tantas preciosas lições chama-nos a atenção para “dicas interpretativas” válidas para preenchimento das lacunas da documentação. Mais adiante (p. 334), ele dá-nos novo alerta: “termos como ‘ficção’ ou ‘possibilidade’ não devem induzir a erro”.

envolvimento de profetas. Abordaremos os contextos históricos dos conflitos entre aramitas e israelitas, a emergência de Ša-imērišu e sua politização das apropriações de cidades do sul do Levante como parte do processo de vassalagem do Yisrā'el Norte. Após realizarmos a pesquisa documentária sobre o Tēl Dān e situar sempre no quadro político a cidade de Sāmīrīna e os vales de Rāmōt Gilə'ād e Yizrə'e'l, nos capítulos anteriores, destacaremos aqui a economia de Tēl Reḥōv. Como nos regimes coloniais estão as derrubadas de fronteiras geográficas para a dominação econômica, o Tēl Reḥōv tornou-se emblemático do poderio tanto familiar quanto estatal no século IX, mas também a imagem da queda da monarquia, com a destruição de toda a sua estrutura pelas guarnições de Ḥāzāh'ēl. Ao final, buscaremos estabelecer os fatos à luz das fontes, sem olvidar da interpretação teológica escribal. Remontar a realidade, vamos para as conexões!

## B. REPRESENTAÇÕES LEVANTINAS NAS TRANSFORMAÇÕES DO YISRĀ'ĒL NORTE

Os meios ambientes dos monumentos documentais e literários dão-nos ora evidências, ora indícios, dos conflitos políticos, nos quais o campo religioso está presente como um cenário acoplado. O motivo, não das políticas governamentais – que fazem parte dos desenvolvimentos cognitivos, intuições e projetos para a materialização do poder e das lutas



de sobrevivências –, das ambientações e encenações diz respeito à afirmação da divindade doadora do acontecimento vitorioso (patrono) e do herói biografado (proprietário do legado).

Assim, proporcionalmente, as guerras políticas ganham dimensão celestial na medida em que são transformadas em guerras de divindades, por estas serem implicadas nos conflitos, seja como vencedora, seja como derrotada ou irada com o seu próprio povo. Toda esta perspectivação existencial da história dos processos civilizatórios possibilita acessar os *movimentos vitais* do antigo Oriente-Próximo. A forte presença política e cultural mesopotâmica no Levante impõe-nos alguma classificação por característica colonialista. Convém fazer referência à arqueologia da paisagem, pois a ela dizem respeito as práticas culturais de diferentes vivências comunizadas, compreendendo que historicamente as teatralizações e acontecimentos verificáveis dos vários campos de atuação da vida social – a religião e a política de nosso interesse precípua – estão associadas à paisagem, a região como recorte espacial limítrofe, o local e o lugar vivencial doméstico.<sup>336</sup> “Os espaços físicos de uma paisagem não silenciam sobre questões de história comunitária e herança cultural” (ANSCHUETZ; WILSHUSEN; SCHEICK, 2001, p. 190); notamo-los nas encenações e registros artefactuais nas quais destaca-se o sentido do ambiente, como objeto de disputa.

A regionalização é possibilitada pelas diferenciações culturais específicas, mesmo em relação à visão de mundo ou à afixação de *mnēmēs*.<sup>337</sup> Como inexistiu um Estado pan-mesopotâmico, as regiões apresentam independência estatal constatável claramente no âmbito cultural, principalmente “após o colapso dos impérios mesopotâmicos – assírios e babilônicos – no final dos séculos VII e VI a.C. Após essa época, os governantes da Mesopotâmia não pensavam em si mesmos como ‘mesopotâmicos’ e as terras situadas entre os dois rios existiam como parte de uma ordem institucional não mesopotâmica maior, na qual essas terras estavam encravadas” (YOFFEE, 2013, p. 111). Portanto, a regionalização estatal possibilitou a autonomia dos pequenos reinos mesmo em períodos de maior força expansionista de impérios da Mesopotâmia e da África, especificamente o Egito. No período imperial neoassírio, a expansão em direção ao Levante (fig. 16) deu-se por não mais existir um Estado

---

263. Para fazer a devida distinção entre lugar e local, pois “local” é referência cartográfica que limita a ação. Sugerimos a leitura da pesquisa de Eguimar Felício Chaveiro (2014).

264. Para a “visão de mundo” sugerimos a pesquisa de Cécile Michel (2014a); com relação à afixação de memórias e tradições, sugerimos uma lista de importantes pesquisas: SETERS, 2008; KEEL, 2007; ASSMANN, 2010; ASSMANN, 2011; GELL, 2010; AMIT, 2006; HOLM, 2007; PRATO, 2010; RICCEUR, 2014; MIEROOP, 2013; PONGRATZ-LEISTEN, 2013; VILLARD, 2014b; BRIQUEL-CHATONNET, 2014.

poderoso na Anatólia, como existia na Idade do Bronze Médio quando a Anatólia era especialmente uma potência econômica com forte influência política internacional (PEYRONEL, 2008; MICHEL, 2005).

Sem obstáculos militares, deu-se o êxito das expansões assírias ao oeste (Ləbānōn e Yīsrāʾēl) e ao norte e oeste (Sūriyā), nas quais os reis fundaram novas cidades-capitais para as administrações regionais num regime provincial ou de protetorado mesmo quando simbólico. Notemos ainda que inexistiam ciclos de negócios, e aqui não está uma característica do antigo Oriente-Próximo; segundo Moses I. Finley (2003, p. 50-51), inexistia o estabelecimento de uma manufatura na Antiguidade, nem se conhecia ainda um “mercado de trabalho” ou um “mercado de dinheiro”. Em virtude disso, as economias eram controladas pelos palácios e templos ou santuários que possuíam a maior parte das terras e monopolizavam a maior parte da produção tanto agrícola quanto artesanal para consumo interno e exportação.<sup>338</sup>

Desta forma, todo o esforço em função das apropriações favorece a divindade e, logo, o favor divino ao rei.<sup>339</sup> Uma forma de minimizar o uso da violência era considerá-la uma anormalidade e estabelecer normas, logo após a guerra, para restabelecer a organização do Estado – ou da *polis*, no caso da Grécia (CANDIDO, 2009). Nesse caso, as perdas nas guerras levam à produção de legislação ordenadora, quase sempre baseada em tradição inventada para um tal precedente. A explicação razoável pode vir das práticas mágicas dos *katádesmoi*,<sup>340</sup> posto que afirmar que a divindade é legitimadora de processos e ações palaciais é redutor e, para os contextos de *crisis*, a guerra de divindades cabe às apropriações de lugares sagrados.<sup>341</sup> Levando em conta que questões éticas – nos termos da nossa *epistēmē* – não fazem parte da visão de mundo dos operadores das expansões territoriais e as práticas mágicas por vezes tomam o lugar da divindade, a presença do deus nas inscrições explica-se pela ampliação das esferas de controle dos reis. Outro aspecto contextual é que tomar alguém por

---

265. Entendemos ter alguma relevância lembrar que Finley (2003, p. 57-58) chamou a atenção para este aspecto do desenvolvimento econômico do antigo Oriente-Próximo, pois nada do que aludimos “é aplicável ao mundo greco-romano até que as conquistas de Alexandre Magno e depois de os romanos incorporarem grandes territórios do Oriente Médio”.

266. “O fracasso de aventuras militares e de colheitas poderia ser interpretado como uma perda do favor divino aos reis ou todo aquele sistema cosmológico que conectava as cidades ao campo poderia vir a ser questionado” (YOFFEE, 2013, p. 127).

267. *Katádesmoi* são “práticas mágicas do desvio à lei e à religião políade. A sua presença se deve ao contexto de crise em relação às crenças e valores, levando o usuário da magia a buscar meios alternativos que possam assegurar a imposição de sua vontade, no caso, a eliminar a adversidade representada pelos seus inimigos” (CANDIDO, 2009, p. 207).

268. Numa pesquisa abordamos este tema com estudo de caso (SANTOS, 2018e).

inimigo e prejudicá-lo ultrapassa a esfera jurídica e desacredita a Justiça, mas não impede a maledicência de fazer parte dos extermínios, nem a benção de constar nos anais do vitorioso.

Na concepção de poder, o pensamento israelita posto em prática é teocrático.<sup>342</sup> Como vemos, isso amplia a análise sobre a ambientação no ciclo dos profetas 'Ēliyyāhû–'Ēlīšā' do golpe de Estado perpetrado por Yēhû' no Yisrā'el Norte. Apesar de não termos nem uma definição nem um conceito de violência especificamente, sabemos que o golpe de Estado não faz parte das tradições de constituição social do antigo Yisrā'el, mas, diferente do que pensa e exemplifica Gerlinde Baumann (2011, p. 42-43), ele foi elaborado adequadamente no centro da moldura religiosa e ganha determinação precisa – e isto não é apenas uma questão de perspectiva ou de cultura.

Sob o benefício dos vínculos sociais presentes no antigo Oriente-Próximo, haverá uma conexão entre a refeição de Yēhû'<sup>343</sup> – não apenas como gesto de ironia após o assassinato de 'Īzebel – e o banquete oferecido pelo rei assírio Aššūr-nāšir-apli. O banquete está no monumento documental de Kalḥu, encontrado em 1951 E.C. no sítio arqueológico de Nimrūd, no qual é reconstruída a ocasião em que o rei inaugurou aquela cidade. No monumento “estão enumeradas as campanhas militares, as importações de árvores para ornar os jardins reais e a evocação do banquete” (POZZER, 2007, p. 148; cf. também KUHRT, 2014, p. 127-128).<sup>344</sup> Há de ser lembrado que em Ú-ga-ri-it o deus 'Ēl participa de um banquete (*mrzḥ*) divino com comida e bebida em excesso (WALLS, 2016, p. 264).

Diferentes vínculos sociais são resultado dos antigos contatos suprarregionais, estão no plano de fundo das imagens institucionais, presentes nos usos de objetos de luxo, na aquisição e comercialização de potes importados de A-la-ši-ia, artesanias de marfim da Sāmirīna e construções com formas arquitetônicas assírias. Todas essas trocas materiais da nova paisagem fundada no Ferro I, segundo Tracy Maria Lemos (2016, p. 385), determinarão

---

269. Assim, Roland de Vaux (1992, p. 148), com quem concordamos que essa concepção não pode ser predomínio do judaísmo antigo.

270. Cf. 2Reis 9.34. Aliás, o banquete está presente como parte da acalamação do novo rei (cf. 1Samuel 10.24; 1Reis 1.25). O caso de Yēhû' é esdrúxulo, por inexistir a eleição nem pela população nem pela divindade, ou muito menos adoção divina, considerando ainda que as falas políticas dos profetas não podem ser interpretadas *stricto sensu* como divinas.

271. Duas constatações de Katia Pozzer (2007, p. 149): a estela mostra que a divindade Aššūr foi a primeira a ser convidada e “a estela de Assurnasirpal II inscreve-se na tradição das inscrições reais assírias com a intenção de fazer propaganda política do poder do rei, e sua peculiaridade é justamente o banquete”.

a estratificação social do Ferro II – as novas sociedades de classes distinguíveis por propriedades ou riquezas – evidente inicialmente nos lugares de moradia. Entendemos que a estratificação surge como produto da centralização do poder palacial e, por ela, surgem as novas presenças, mas os novos contextos do Ferro II tornam-se visíveis com exponencial crescimento dos assentamentos nos altiplanos. A ligação de uma grandeza social, como a israelita, a um local e à divindade desse mesmo local, é suficiente para estimar as mudanças demográficas.<sup>345</sup> Lemos afirma que o aparecimento de muitas vilas e cidades com centros administrativos é fato correlato ao centro do poder. Como proposto, entendemos que é mais do que isto – inclusive não determina os meios de religião nem estabelece a relação patrão-cliente no primeiro milênio –, e a própria pesquisadora reconhece que a centralização do poder não chega a ser totalmente responsável pela mudança no curso da vida cotidiana do israelita.

Por meio da escrituração, as encenações e ambientações revelam o que Finkelstein (2015, p. 109) constatou como “resultado da ideologia judaíta pan-israelita, que se desenvolveu no final do século VIII e mais ainda no final do século VII a.C. (em qualquer caso, depois da queda de Israel)”. Esse trabalho teria sido compilado por historiógrafos das tradições do Yiśrā’ēl Norte, ou seja, por escribas da colônia persa de Yəhūd cujo caráter permeia o livro dos Reis. Destarte, é preciso, portanto, retomar a conjuntura dos reis omridas. Kuhrt (2014, p. 106-107), num “esboço histórico” de acontecimentos envolvendo os israelitas, destaca que o fato importante é a “ascensão do trono de Omri”. A localização fazia do Yiśrā’ēl Norte um reino cosmopolita, na medida em que cruzavam por suas terras povos do antigo Oriente-Próximo de várias regiões (egípcios, Povos do Mar, siro-eufratênios, transeufratênios, região do mar Morto, fenícios), além dos anatólios que acessavam por terras de Ša-imērīšu. Consequentemente, a população autóctone mantinha a sua antiga característica de mobilidade assimilando novas culturas e construindo novas relações; justificando a construção de sofisticadas cidades com grande número de trabalhadores da construção, artesãos e novos posseiros.

Por um lado, essas novas sociabilidades e a internacionalização palacial processada pelos omridas teciam conflitos internos e, por outro, possibilitava por meio dos mecanismos

---

<sup>345</sup> Interpretando postulado acerca da montanha como obstáculo para o trabalho social, sobre o ser humano Braudel (2016b, p. 134) afirma que “nada o pode deter, ele e os bens, materiais e espirituais, que transporta, quando está sozinho e quando opera em seu nome”, ainda que o deslocamento grupal seja lento, difícil.

socioeconômicos o desenvolvimento desse Yisrā'el multifacetado. Os efeitos foram vistos na paisagem: “a diversidade étnica e cultural do reino do Norte, que também inclui elementos fenícios e aramitas no noroeste e nordeste, pode explicar a monumentalidade da arquitetura omrida, uma vez que as dinastias estabelecidas pelo Estado que se envolvem em expansão territorial em territórios vizinhos devem buscar legitimidade” (FINKELSTEIN, 2007, p. 150, cf. p. 162-163). Diante do avanço de Ša-imērīšu, Yisrā'el manteve em seus domínios tanto a diversidade cultural quanto a capacidade técnica das populações de Kna'n (hurrита e acádio: Kinahḫu, Ki-na-aḫ-ḫi, Ki-na-aḫ-na, Ki-na-aḫ-ni; noroeste semita e fenício: Kna'n; heb.: Kəna'an). A isso, observamos que na Bíblia hebraica fala-se do estrangeiro sempre no singular na fixação do seu estado; sem a família ou grupo social, fica restrita a abordagem quantitativa e da socialização da cultura. Não obstante a documentação fragmentária sobre o estrangeiro e sua contribuição na materialidade da cultura, nas comunidades urbanas e nacionais, ou “sociedades estáveis”, o estrangeiro aparece em diversas atividades (soldados, domésticos etc.), especialmente os artesãos recrutados circunstancialmente por sua habilidade técnica que tinham liberdade para circular por vários territórios.<sup>346</sup>

Por certo, os resultados da transformação político-institucional e econômica do Yisrā'el Norte impulsionaram a autonomia das regiões do Levante, e tem início com a construção da Sāmirīna,<sup>347</sup> cuja novidade sequer interessou ao historiógrafo deuteronômístico,<sup>348</sup> ainda mais considerando que o evento lhe era conhecido e a fundação da nova capital marcou o início do desenvolvimento do Yisrā'el Norte, personalizada com a construção do mais monumental palácio do Levante.

O edifício palacial situado no ponto mais alto do cume foi unanimemente reconhecido como o “Palácio de Omri” pela Expedição de Harvard e pesquisadores posteriores. O período foi nomeado após o palácio, embora a Expedição Conjunta preferisse usar o termo mais geral, Período I [Idade do Ferro]. Devido ao debate sobre técnica de escavação e afiliação de cerâmica, o termo “Período” tornou-se definido como *Período de Construção* e *Período de Cerâmica*.

Durante este período [*Período de Construção*], a cúpula foi remodelada pelo corte de um artificial c. 4 m. alta escarpa, com elevações muito visíveis ao norte, oeste

272. Jacques Briend (2003) chama a atenção para a dificuldade da pesquisa sobre a assimilação de uma ou duas gerações de imigrantes num país, o seu estado legal e contribuição cultural.

273. Segundo Amihai Mazar (2003, p. 386-387), “a capital de Israel durante os seus primeiros anos foi mudada de Siquém para Fanuel (na Transjordânia), de lá para Tera (Tell el-Fâr'a [norte]) e, finalmente, para a Samaria, por Amri”.

274. Está tudo em apenas um versículo: 1Reis 16.24!

e sul. O “Palácio de Omri” foi então construído em cima desta plataforma rochosa especialmente preparada e ao mesmo tempo dois túmulos palaciais foram propositadamente escavados abaixo. A Expedição de Harvard expôs a escarpa voltada para o norte, a elevação superior *c.* 437,00 m. e menor elevação *c.* 433,50 m. (FRANKLIN, 2004, p. 194).<sup>349</sup>

A construção do palácio marca definitivamente a transição da Sāmīrīna de uma cidade agrícola para uma capital real. A aquisição do terreno já demonstrava a natureza técnica do empreendimento a seguir. Portanto, agregou ainda outro *topos* – a indenização ao antigo proprietário do terreno. O processamento do sentido político forneceu-lhes nova força para enfrentar o até então revezamento de soberanias estabelecidas, a saber, egípcias e mesopotâmias. Mas o que serve de moldura para esses acontecimentos é o modelo de economia minimamente integrada e organizada, inclusive com mercado para o escoamento da produção, terra e divisão do trabalho social. Em larga escala e longo curso, havia o monopólio palacial como parte das interações entre economia e política, o que em nada impede de considerarmos a evidência de produção descentralizada e autossuficiente da economia familiar no mesmo período.<sup>350</sup>

Para além dos já enunciados reinos de ’Ārām-Dammešeq unificado, Mō’āb a leste do mar Morto, ’Ēdôm e a potencialização do Yiśrā’ēl Norte, temos ainda a afirmação monárquica de Ḥamāt, um dos doze reinos da coalizão antiassíria, e a unificação de Ṣūr-Ṣidu-na. Estrategicamente, pôde-se estabelecer hibridização biológica<sup>351</sup> – como o casamento de ’Aḥ’āb com ’Īzebel, filha de Itto-Ba’al (“Com ele está *Ba’al*”; *c.* 891–859)<sup>352</sup> de Ṣūr, “rei dos sidônios”, que enviou grandes contingentes de homens para a coalizão antiassíria –, mas

---

275. “The palatial building situated at the highest point of the summit was unanimously recognised as the ‘Palace of Omri’ by the Harvard Expedition and later researchers. The period was named after the palace, although the Joint Expedition preferred to use the more general term Period I. Due to the debate regarding excavating technique and pottery affiliation, the term ‘Period’ became further defined as Building Period and Pottery. It will be shown below that although Building Period I marked a change in the status of Samaria from agricultural estate to royal domain, the underlying economic focus remained unaffected.

During this period, the summit was refashioned by the cutting of an artificial *c.* 4 m. high scarp, with very visible north, west, and south facing elevations. The ‘Palace of Omri’ was then built on top of this specially prepared rocky platform and at the same time two palatial tombs were hewn purposely below. The Harvard Expedition exposed the north-facing scarp, upper elevation *c.* 437.00 m. and lower elevation *c.* 433.50 m.” (FRANKLIN, 2004, p. 194).

276. Contrário a J. David Schloen (2016).

277. Desde os sumérios, já no quarto milênio com seus contatos com os semitas e outras grandezas sociais, para além da Mesopotâmia, o antigo Oriente-Próximo é uma elevada civilização híbrida (BOTTÉRO, 2001).

278. Anais de Ṣūr foram preservados em língua grega nas quais constam os “feitos de Ithobaal, rei de Tiro” (SETERS, 2008, p. 210-214).

também ajustes de antigos relacionamentos com Yəhūdāh. Dos tratos políticos firmados, num dos quais Yēhū’ e Ḥāzāh’ēl assumem o protagonismo na queda da dinastia omrida.

Em adição, porque as relações são de guerra, alguns detalhes teóricos sobre o tema. Para o mundo grego, a ordem é estabelecida no âmbito da guerra e da paz.<sup>353</sup> A condição humana se inscreve no interior da discórdia; no antigo Oriente-Próximo as fontes e documentação testemunham-no como precedente, é verdade que as *dez palavras judaicas*<sup>354</sup> problematizarão a guerra como objeto de estudo, sem, entretanto, conseguir constranger completamente.

## 1. Elementos das culturas de mobilidade

Ao estudo dos artefatos pesquisados nos dois primeiros capítulos e, tendo conosco os resultados das escavações linguísticas e historiográficas realizadas até aqui, miramos desde agora o capítulo IV: a translação e a mutação de divindades e, mais fortemente, a formação do campo religioso. Na linha da constatação das trocas materiais e imateriais, o conceito de translabilidade envolvendo as divindades no antigo Oriente-Próximo funda-se em torno da casa como unidade compartilhada. O aspecto transcultural está presente desde o tratamento entre os grandes reis na Idade do Bronze Tardio em que a noção de “irmão” dimensiona o pequeno núcleo familiar e no âmbito da diplomacia, para uma *bēt/bīt/bitū* internacional.<sup>355</sup>

Portanto, subliemos o caráter antropomórfico do sistema religioso, ele coexiste com os interesses de política imperial expressados por cada rei, cujos dons nunca são exigidos, a não ser a retribuição de favor; diferente das correspondências entre grandes e pequenos reis, ou as relações de poder e submissão. Destarte, revela a presença transcultural da *bēt ’āb*<sup>356</sup> numa

---

279. Há uma obra organizada por pesquisadores brasileiros dedicada ao tema (CERQUEIRA *et alii* (Orgs.), 2007).

280. Entre tantas recepções traditivas, reminiscências e fragmentos, cf. Deuteronômio 5.7-21; Êxodo 20.3-17.

281. Sobre um modelo de diplomacia no antigo Oriente-Próximo, indicamos os documentos de Tell el-‘Amarna (LIVERANI, 1997; 1998). Em adição, poder-se-á transpor a afirmação braudeliana (BRAUDEL, 2016b, p. 127) acerca da civilização mediterrânea e seu desenvolvimento em torno das cidades: “viver é a um tempo ser capaz de dar, de receber, de receber empréstimo”, onde as religiões já eram “o que há justamente de mais pessoal, de mais resistente nesse complexo de bens, de forças, de sistemas que constitui qualquer civilização”.

282. O termo *bēt ’āb* denota uma família nuclear sob a liderança masculina; numa família estendida, a unidade familiar de filhos dependente do pai. A isso, o número de gerações de conjuntos de famílias equacionado é incerto, podendo ser três, quatro, cinco ou apenas uma (ALBERTZ, 2012a, p. 25).

paisagem privatizada, ou seja, onde encontramos fronteiras territoriais e linguísticas, desvinculando o tratamento da quase restritiva realidade da família, postulado por Mark S. Smith (2010, p. 77) como parte da prática diplomática dos casamentos envolvendo os membros dos grandes reinos.

Contrastando com Smith (2010, p. 77-78), não traçaremos uma analogia possível do conceito de “casa” na metáfora relacional dos grandes reis com as expressões da Bíblia hebraica sob a rubrica do pacto. O fato de a linguagem envolvendo pactos israelitas ser semelhante à linguagem da família não induz necessariamente nem a um ponto de vista nem a uma visão de mundo do âmbito de tratados de paridade envolvendo irmãos; se na terminologia hebraica o amor entre irmãos e pais tem a intenção de indicar segurança e solidariedade, não o é nas relações internacionais. Por isso interessa-nos apreender daqueles documentos amarnianos o fato de termos indícios de que na casa coexistem várias linguagens, pluriculturas que não são específicas dos discursos políticos, mas atestam o sentido da translabilidade da religião familiar presente. A diferença, enunciada por Smith (2010, p. 81), consiste em que o aspecto político é caracterizado por uma “translabilidade horizontal” enquanto que, no ambiente religioso, a translabilidade é vertical, envolvendo a divindade. Contra Smith, ambas não podem ser operadas geograficamente por uma unidade política cruzada porque as linhas de interesse comunitárias frequentemente conflitam com as políticas palaciais.

Mas a questão é dar voz aos coletivos residentes representativos das obras de arte ou artefatos culturais, não apenas como imagens ilustrativas de divindades em lugar sagrado, por causa do desenvolvimento mental que passa a requerer a perspectivação da crença. Ou seja, a comunicação objetificada chega antes nos lugares de religião do que no ideário político, sem uma resposta contingente porque inexistente observador, o piedoso e a piedosa autovinculam-se às cenas iconizadas. Como parte do cotidiano, o culto concretiza a troca simbólica entre o piedoso ou a comunidade e a divindade, como uma troca de dons entre pessoas, que, na interpretação de Marilyn Strathern (2015b, p. 379), são trocas de perspectivas “como partes do outro que cada uma delas incorpora”. Para uma definição do nosso campo de abordagem, deixemos claro que uma relação social, em lugar de distintividade cultural, só existe como cultura – material e imaterial – numa estrutura social, implicando comunidades estáveis ou de multilugares de vivências sem fronteiras. Por outras palavras, as mobilidades, interações

culturais e trocas materiais são construídas. Parece-nos adequada a conceituação de “cultura” a que chega Strathern (2015c, p. 446), cultura é “o funcionamento da atividade humana como tal”.

A cultura reside no valor que as pessoas atribuem às coisas e nos conceitos mediante os quais elas expressam esse valor. [...] a cultura reside na repetição ou na replicação de ideias, e o que faz com que uma cultura seja intrinsecamente rica são as diferentes conjunturas em que valores específicos são repetidos e, portanto, reconhecidos ou encontrados a toda hora. É nesse sentido que as culturas se comportam como sistemas autorreferenciais (STRATHERN, 2015c, p. 447).

Nessa contração de atividade e referência anexamos as práticas cúlticas compartilhadas; compartilhadas porque num território estatal as relações diádicas baseadas nas conexões de parentesco são extrapoladas, permanecendo as posições socioculturais diferenciadoras de estratos e gênero, mas sem impedir a emergência de casos particulares. Com efeito, a intenção não é preservar um ramo relacional como se o ambiente fosse de diferenças, mas o próprio ser – o residente, a comunidade –, sendo a cultura a forma reflexiva da comunidade.<sup>357</sup> Com respeito a isto, pode-se acrescentar que “não podemos estudar pessoas a não ser nas condições de estrutura social, nem podemos estudar a estrutura social exceto em termos de pessoas que são as unidades de que ela se compõe” (RADCLIFFE-BROWN, 2013b, p. 174). Com efeito, a existência de lugares bem como suas linguagens transformadas em culturas – dentre as quais estão os valores determinantes das relações sociais – são aspectos da estrutura social.

Nossas fontes indicam que em Yísrā’ēl Norte alguns desses aspectos estão presentes no pluralismo interno de divindades, resultante de mutação e emergência ou simbiose no âmbito da intersecção de culturas de mobilidade. Nesta perspectiva, analisamos a cultura israelita, na época da *Bêt ‘Omrî*, não como entidade, mas como processos quase sempre autônomos das heranças ou tradições que ainda predominam na aquisição do conhecimento, especialidade, ideais, crenças, gostos, a transmissão dos modos de trato, linguagem, sentir, atuar e pensar. Neste caso, cultura e tradição são termos que designam certos aspectos desse

---

283. Sobre isto, VIVEIROS DE CASTRO, 2013a.

processo. Contextualizando, aspectos do processo de mutação das culturas de mobilidade como vida social, cujo desenvolvimento exige definição em termos de estrutura social.

Antes que por motivos indicados por etiologias em escrituras autoritativas, o lugar é pensado como o motivo da fertilidade, por meio dos corpos decompostos e dos fluidos corporais dos membros ancestrais e pela própria vivência do grupo social residente, fertilidade manifestada pelo nascimento de gente e pela produção de alimentos. Isso a torna sagrada e justifica a proibição de explorações que lhe são estranhas como indicador de identidade, como a compra, empréstimo, venda. Também neste caso, o culto à divindade chega depois.<sup>358</sup> Reinhard Bernbeck (2008, p. 43) afirma que no estudo da história a ideia de lugar no antigo Oriente-Próximo baseia-se no modelo de comunidades dispersas, multilugares, que são fundadas sobre uma prática específica, a saber, mobilidade, cujos processos de reconstruções sociais, políticas ou econômicas são divididos entre as populações sedentárias e móveis. Essas comunidades dispersas resultam dos “movimentos através de espaço”. A antropologia cultural mudou o conceito no estudo das populações móveis do passado, sendo que a mobilidade “habitual” ou nomadismo passou a ser estudada a partir da ideia de mobilidade “forçada”.

Note-se como essa nova conceptualização antropológica fornece indicadores acerca da mobilidade em direção à sazonalidade, não em direção a um sistema de análise baseado na agricultura; ou seja, segundo a tese de Bernbeck (2008, p. 66), “como um conjunto de movimentos de pequena escala centrípeta e centrífuga”. Esta avaliação é importante na medida em que prioriza a mobilidade, ou seja, a intersecção entre estruturas sociais e interações culturais, nas quais incluímos as trocas materiais e imateriais envolvendo os rituais religiosos; não como imposição circunstanciada externamente, como a escassez de fontes alimentícias, mas como prática comunitária, como uma “copresença”: a existência de várias grandezas socioétnicas num mesmo lugar ao mesmo tempo coextensivas ao pensamento simbólico. Por isso mesmo, as possibilidades existenciais se concretizam em torno dos rituais, em torno das representações, pois “as representações são propriedades do espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65), relegando as diferenças à especificidade dos corpos, feixes de afetos e capacidades. Talvez aqui haja um encontro em nada imaginado entre os semitas ocidentais da Idade do Ferro (séculos XII–VII)<sup>359</sup> e o ameríndio em relação ao

---

<sup>358</sup> Aqui aludimos à nossa recente pesquisa sobre apropriação de lugar sagrado (SANTOS, 2018e), que mencionaremos onde houver pertinência. Sobre a sacralização da terra, STRATHERN, 2015c.

<sup>284</sup>. Sobre periodização arqueológica particularizada aqui, cf. FINKELSTEIN, 2015.

perspectivismo, onde o problema não é encontrar a referência comum a representações diferentes,<sup>360</sup> mas contornar os equívocos, no sentido de fundamento mesmo da relação com a exterioridade.

Cabe a apreensão da solução operada por Bastide quanto ao que ele chamou de “contradição interna” entre o substantivo “mutação” e o qualificativo “religião”:

Pois toda religião, mesmo universalista, se quer uma “comemoração”: o rito não passa da repetição do mito das origens – pois toda religião, mesmo histórica, se quer imitação da vida do fundador; ela só se inscreve na história para detê-la e fixá-la num dado momento: o momento em que o presente comungou ou encarnou o Eterno (BASTIDE, 2006a, p. 112).

Nesse plano, a *anāmnēsis* não é o passado, mas apenas sua reconstituição na vida cotidiana, e precisa ter o mesmo valor semântico ou afetivo de quando era experiência, acontecimento vivido. Trata-se, de certo modo, de uma fórmula para modificar o caráter imobilista da religião, esse “obstáculo erguido contra a mudança, as transformações e mutações das mentalidades, das estruturas, do social em todos os seus aspectos” (BASTIDE, 2006a, p. 112). Bastide ao analisar o “imobilismo” da religião parece utilizar os mesmos conceitos de “rejeição”, pois afirma que a religião mantém o predomínio das suas origens, e em relação a elas a mudança não é negada, porém torna-se uma regressão em decorrência do enfraquecimento da vida interior dos sujeitos. Não obstante, as interações culturais redesenham paisagens ao gerar mutações religiosas, ainda que lentamente. Faz-se então necessário inquirir, na tentativa de chegar perto do ponto de vista do israelita, se ele consegue perceber as mutações no campo religioso com motivações políticas. A comparação é metodológica, mas há os contextos. Foi Viveiros de Castro (2015, p. 84) quem disse que “toda cultura é um gigantesco, multidimensional dispositivo de comparação”.

Mas o que ainda parece-nos difícil adequar é o diálogo comum com a divindade possibilitado pelo “reflexo, no religioso, das variações infinitesimais da vida profana” (BASTIDE, 2006a, p. 115). A dificuldade consiste no fato de o semita não desvincular a vida cotidiana de sua presença em festejos templares (nas críticas sociais dos profetas às camadas

---

<sup>285.</sup> Especificamente em relação ao ameríndio, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 68.

dirigentes está a vinculação!), porque as práticas ordinárias e os produtos da divisão do trabalho social são destinados em parte às ações de graças à divindade (a avaliação das práticas ordinárias determinará o aceite ou recusa das oferendas por parte da divindade). De fato, no aspecto mental o morador dos chamados territórios sem paisagem, fora do alcance da urbanização e dos processos mecânicos, ainda não distingue o Eu e o não-Eu, o sujeito e o objeto. A esta descoberta, Roger Bastide (2016, p. 170) junta a percepção de que a “mentalidade arcaica” não classifica as coisas, e sim as representações que fazem das coisas. Antes dele, Claude Lévi-Strauss (2013, p. 261) já havia assegurado que “o pensamento selvagem não distingue o momento da observação e o da interpretação”. Sem dúvida, “o pensamento selvagem é totalizante” (eis a indistinção de passado, presente e futuro entre os israelitas!) e a História nos faz encontrar tanto a diferença quanto a mudança.

Essas representações naturais não são o mobiliário de antiquário, mas tantas vezes substituem o evento, o irreparável, a divindade, a coisa imaginada, a cena do transe, como uma homologia com a estrutura social ou com uma estrutura social onde cabem a desmesura e o rompimento do equilíbrio imposto. À parte a lonjura histórica, o conjunto de funções, tanto no processo civilizatório antigo quanto nas sociedades do tempo presente, permanece imutável, enquanto a estrutura social passa para dar lugar à mutação. Um ponto de importância é a emergência de rituais e divindades segregados em determinado período por algum grupo dirigente e que são reinseridos noutra lugar. Bastide (2006a, p. 120) afirma que esse processo pode ser encontrado em qualquer religião. (Ora, o aporte profético ao golpe de Estado de Yēhū’ (841–814) no Yīsrā’ēl Norte não teria por finalidade banir o Ba‘al do panteão<sup>361</sup> de divindades dos israelitas? A operação teria por finalidade entronizar Yhwh como única divindade e centralizar o culto.)

Poucas são as grandes rupturas nas práticas religiosas; mínimas, sequer, no imaginário popular, à parte a instrumentalização simbólica. Talvez, defasagens, pela descontinuidade de atividade de um santuário, renomeação ou hierarquização de divindades, banimento estatal do sagrado, afixação local de divindade de guarnição invasora, urbanização arquitetural, encenações ritualísticas para novos ensejos etc. Quando menciona o caráter da ruptura,

---

286. Designa-se “Panteão” uma “comunidade imaginária de ‘deuses’: dingir [por exemplo, <sup>d</sup>Yhwh ou <sup>d</sup>Ba‘l] e *ilu* se lhes chamava respectivamente em sumério e acádio”. A lista mais completa do segundo incluía quase dois mil nomes de divindades, mas a adoração não era realizada de forma aleatória. Cada nome e coisa nomeada ou atributo designado expressava um “destino”, ou seja, “uma prerrogativa, ou um mérito particular do deus” (BOTTÉRO, 2001, p. 68, 71).

Bastide (2006a, p. 122) diz que a mutação em estruturas religiosas consolidadas percebe-se no plano semântico, enquanto nos eventos religiosos marginais e de resistência a estruturas hegemônicas ela acontece no plano do vocabulário.

287. razoável assentir que “a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações

entre os povos”,<sup>362</sup> mas essa base antropológica não se estabelece facilmente. As correlações reais e simbólicas para o caso do Yisrā’el Norte evidenciam a religião de Yhwh emergida por uma imposição político-militar, cuja pretensão era ocultar a mutação oriunda do envolvimento dos israelitas com as culturas de mobilidade do antigo Oriente-Próximo, particularmente das regiões siro-eufratêneas. Consideramos desnecessário testar uma tese de Roger Bastide na qual afirma que o ocultamento da mutação sob a continuidade resulta em uma legítima revolução das mentalidades e das sensibilidades; mas é possível comprovar que não houve uma estabilização do religioso com o social, pois, desde o início do governo de Yēhû’, Yisrā’el perdeu territórios para o reino unificado de ’Ārām-Dammešeq, tornou-se Estado vassalo de Aššūr e cerca de cento e dez anos depois deu-se início à sua destruição política e territorial operada por esse mesmo império.

A questão é que as trilhas da recuperação das origens passam pela mutação das experiências vividas, pois o Levante é espaço de trânsitos, conflitos, migrações, tratos e assentamentos (SANTOS, 2012). Espaço em que as novas divindades são reconhecidas e os novos locais são-lhes destinados, com seus ícones e cultos sacrificais. É necessário, portanto, destacar que as mutações das culturas de mobilidade desencadeiam, num espaço plurirreligioso como o Levante, verdadeiras sementes e estratificação de crenças e rituais. Bem, quanto a tudo isso, é o caso de sintetizar com Bastide (2006b, p. 250): “o homem só se constitui como homem através de sua relação com os Deuses”. A mutação seria a busca de nova forma de encarnar a divindade, ou mesmo de uma experiência religiosa instituinte do sagrado. Entre os israelitas, embora a sua dimensão religiosa seja familiar e, tantas vezes, localmente pública, o que torna o sagrado selvagem é o seu transe incontrolado, dependente

---

<sup>362</sup> Enunciado por Viveiros de Castro como postulado para a compreensão de práticas religiosas de povos autóctones (2015, p. 228).

dos seus contextos,<sup>363</sup> a sua lonjura espacial dos lugares palaciais e a sua escassez de memória epigráfica, predominando as memórias artefactuais incontestavelmente mentais.

Como “todo ritual é comemoração de um mito” (BASTIDE, 2006b, p. 255), o mito fundador de cada espaço sagrado explica os benefícios que a comunidade adquiriu, possibilitando-lhe então subsistir; o que em parte explica a difusão das divindades da fertilidade (a geração de bens agricultáveis, pastoris, entes), da guerra, da paz, do amor, do letramento, do assentamento, do mar (que acalma ou não as ondas para a pescaria), do sol (que funda o cotidiano), da lua (que permite a caça), dos céus (que manda a chuva) etc. Sob um Estado tributário de origem agrária, as representações também incitam à independência política nas periferias. No plano legal, o “sagrado selvagem” manifesta-se na copresença das populações em luta contra as defasagens sociais. Acerca disto, nossa percepção forma um paralelo com a de Roger Bastide (2006b, p. 272). Entendemos que a coexistência das grandezas socioétnicas pode acontecer fora da regulação, mantendo-se *in statu nascendi*, sem saltar para fora da “selvageria”. Bem, Viveiros de Castro (2015, p. 226): “O vínculo social pressupõe a autorrelação como origem e modelo”.

Somente para introduzirmos os contextos sem abstrair das hipóteses postuladas, com relação à regulação intrínseca às estruturas sociais, e no que diz respeito a povos agrários, a pesquisa de campo pioneira de Bronislaw Malinowski (2015) entre os melanésios demonstrou que o respeito pelos direitos e reivindicações efetivos dos outros é sempre bem-compreendido por eles. Malinowski acentua que “podemos ver que a lei civil, consistindo de ordenamentos positivos, é muito mais desenvolvida do que o conjunto de meras proibições” (2015, p. 31), corroborando a copresença. E assim avançamos...

Vários ostraca têm fornecido as características do antigo Yisrā’ēl. A inscrição comercial “No ano n[ove do reinado] [enviada] desde Quoşeh a Gadyaw uma jarra de vinho envelhecido”, do ostracon número 5 da Sāmīrīna, por exemplo, testemunha um sistema de abastecimento na capital semelhante ao de Ú-ga-ri-it, no século XIII e ao da Bāb-ilī no século VI (KUHRT, 2014, p. 105; LEMAIRE, 1977, p. 30). Pesquisadores têm afirmado que os

---

<sup>288.</sup> Sobre isso no *canōn* hebraico, cf. 1Samuel 10.10; no conjunto literário em que se encontra o versículo citado pode-se compreender, nos domínios da antropologia social (cf. BASTIDE, 2006b, p. 254), a presença de Šā’ûl no transe coletivo.

ostraca, assim como a inscrição *lmlk*, ilustram o alto poder econômico dos *sārîsîm* e a qualidade superior dos produtos à época dos omridas.

Um indício da importância do rei ‘Omri para o império de Aššur está demonstrado na mencionada expressão em acádio *Bīt<sup>m</sup> hu-um-ri-i*, designativa para Yiśrā’ēl (KUHRT, 2014, p. 106; SANTOS, 2014), reflexo das relações diplomáticas. Outro reflexo dos contextos do envolvimento dos israelitas com as culturas de mobilidade consta das fontes em conexão com Yāhūdāh/Yērūšālam, encontradas em Kuntillet ‘Ağrūd, uma estação de controle comercial internacional no território árido do Sināy do século VIII, atestando a presença do reinado de Yārābē’ām II naquela região provavelmente em cooperação com a Fenícia. Uma inscrição menciona um *Yhwh Šōmārôn* – como contraparte ao deus filistita *Dāgôn bē’Ašdōd* (1Samuel 5.5) e ao *Ba’al Pārāšîm* (2Samuel 5.20) – e remete a um santuário dedicado a Yhwh e ‘Ašērāh, segundo uma estela funerária em que se lê “‘Ūriyyāhū, o chefe, escreveu isto: ‘Bendito é ‘Ūriyyāhū porque Yhwh de suas dificuldades o salvou através de sua [esposa] ‘Ašērāh’”.<sup>364</sup> Assim pode-se compreender a relação conjugal entre ‘Aštar (acádio: *ištarātu*; heb.: *aštārōt*) e Kamāš no campo religioso moabita (RÖMER, 2017a, p. 114; 2017b). Nesta mesma linha de composição, em Ú-ga-ri-it, ‘Ašērāh (*atrt, a-ši-ir-t, aš-ra-t, ašar-t* e *’Atiratu*) é a deusa mãe e consorte do deus supremo ‘Ēl no ciclo do Ba’al (OLMO LETE, 1998).<sup>365</sup> Parece-nos que culturalmente os aramitas do norte da Sūriyā e os israelitas têm antiguíssimos contatos inextricáveis, baseados no culto e nos agrupamentos tribais, com nomes compostos por *bīt* seguidos de nome pessoal (*Bīt<sup>m</sup> hu-um-ri-i*), permanecendo no período monárquico concomitantemente à designação como um grupo étnico, caracterizando uma avaliação externa como reinos ainda com o processo de formação incompleto no início do Ferro II.<sup>366</sup>

A longa duração no processo de etnização explica-se pela variedade de grandezas sociais que emergem nos territórios contíguos a uma cidade-Estado, dentre os quais destacamos os assim chamados Povos do Mar no norte do Levante. Guy Bunnens (2016, p. 267) alude a um povo chamado *muški* que vive nas confluências dos rios Mōrat (Murat) e Eufrates e é mencionado em fontes assírias do século XII em conflito com Tiglat-pileser I. Esse povo aramita emerge na Anatólia central e, no século IX, será novamente mencionado

289. Para referências sobre isto, cf. KUHRT, 2014, p. 111; FINKELSTEIN, 2015, p. 178; BLUM, 2016, p. 51.

290. Destaquemos que a deusa-mãe ‘Ašērāh é diferente de ‘Aštar (*’ttr, ’Attarātu*), deusa do amor e da fertilidade que, assim como ‘Aštar (*’ttr, aš-ta-ru, ’Attaru*), é divindade secundária em Ú-ga-ri-it (OLMO LETE, 1998).

291. Assim com os aramitas (BUNNENS, 2016, p. 264-265), mas também com os israelitas.

em fonte assíria da mesma época como um povo siro-eufratênio. Aos deslocamentos físicos seguem as alternâncias de “casas” reais no poder, capital que exerce o controle regional e as trocas linguísticas, atestadas nas documentações luwianas<sup>367</sup> e hurritas, mas também nos letramentos mediterrâneos posteriores. Ao ampliarmos o cenário de cruzamentos linguísticos, as evidências aproximam os luwianos, aramitas, fenícios, Povos do Mar e assírios, com distinção para os canaanitas do sul.

Na pesquisa realizada por Stefania Mazzoni (2016, p. 285-286), a qual centra-se no território aramita Tell Afis, a estela do governante Kulamuwa, do século IX, é apresentada como documentária dos aspectos multiculturais envolvendo luwianos, aramitas e assírios num período de diferentes linguagens visuais, cristalização de identidades e representações político-governamentais no Levante: “Kulamuwa tem um nome luwiano, mas é filho de Hayanu, o nome é aramita; ele é então representado na gestão assíria da devoção de ubāna tarāšu (‘esticando o dedo’) sob os símbolos dos deuses e vestido como um governante assírio, mas segurando uma flor murcha como um rei sírio morto, ao lado de sua inscrição escrita em fenício”. Nesse quadro, a cristalização das identidades ocorre numa perspectiva de longa duração e em processo de confrontação, fatores culturais heterogêneos, formas temporárias e mutação religiosa.

Nessa contextualização, uma inscrição aramita de Kuntillet ‘Aḡrūd, em tinta sobre gesso e encontrada numa parede de um santuário de Deir ‘Allā, território localizado na região do Jordão e controlado por ‘Ammōn (atualmente anexado à Jordânia), conecta um episódio sobre o vidente Bilō‘ām ao relato desse mesmo vidente no livro dos Números (capítulos 22–24), na Bíblia hebraica (KUHRT, 2014, p. 111-112; RÖMER, 2017a, p. 115, 120-122). Na inscrição encontramos nomeadamente as divindades ‘Ēl, ‘Aštar, Šagar e Šāmaš (bab.: <sup>d</sup>UTU). No “prisma de Nimrūd”, do ano 706, que celebra a destruição da Sāmīrīna, alude-se ao fato de existirem estatuetas de divindades naquela cidade israelita ao afirmar que entre os despojos levados estavam “os deuses em que eles confiavam”. Tais relações envolvendo divindades não são restritas a fontes extrabíblicas, as atestações no livro dos Reis reconhecem a ‘Ašērāh como um poste de madeira fincado dentro do templo de Yērūšālam, em torno de quem havia vários objetos sagrados.<sup>368</sup> “Elementos como mobilidade parcial e escalas de mobilidade

---

292. Dinastias luwianas na Anatólia renovaram a arte monumental da tradição decorativa dos portões e muros de derivação hitita (MAZZONI, 2016, p. 284).

293. Cf. 2Reis 21.7; 23.4, 6. Há grande similaridade com a forma e os objetos encontrados no templo de Tēl ‘Ārad (BLOCH-SMITH, 2016, p. 19-20).

espaço-temporais levam a alguma categorização baseada num relacionamento linear entre polos de móvel a sedentário, agrário e nômade, igualitário e hierárquico irrealisticamente redutivo” (BERNBECK, 2008, p. 47). Para as interações, então, os desenvolvimentos tecnológicos coincidem com as apreensões de sistemas de comunicação e de armazenamento associados com a fala, cujas evoluções e mudanças são múltiplas e críticas.

A sucessão de lugar de vivência por instabilidades relacionais e pelas condições inelutáveis<sup>369</sup> projeta a competição entre as várias grandezas sociais na emergência de uma socioetnia. Por registro luwiano do século XI ficamos sabendo da presença de dois reis filistitas na região síria, época em que os aramitas estendem seu controle sobre Ḫa-la-ab (Aleppo) e Ḫamāt. Na mesma região, vale do rio Orontes (Nahr al-‘Āṣī), os hurritas aparecem em inscrição monumental. Portanto, a expansão dos reinos aramitas culturalmente chamados de *muški/mušku*, independente do estado político, na expansão no norte do Levante destacadamente na época de Tiglat-pileser I no século XII e na sua infiltração na Anatólia – na criação de uma “cultura siro-anatólia” –, apresenta-se-nos o que Guy Bunnens (2016, p. 268-273) propõe como confrontação e emulação dos grupos ainda sem etnia e território consolidados. A multiculturalidade atestada no final do século XIII tem continuidade e inovações artísticas de tradições hititas e sírias:

As identidades culturais não consistem em blocos de atributos fixos, que atravessam, imperturbáveis, tempo e espaço, como Heródoto já pensava. A identidade aramita tem sido feita por um longo período de tempo em um processo complexo de confronto e emulação que foi cristalizado do século 10º ao 8º para formar uma combinação temporária e flutuante de características culturais heterogêneas, entre as quais apenas seu nome e sua linguagem(s) tem desfrutado de algum tipo de durabilidade (BUNNENS, 2016, p. 275).<sup>370</sup>

Análise que leva-nos a afirmar, com Jack Goody (2012, p. 30), que ainda que as capacidades cognitivas se estabilizem, as trocas materiais tendem a produzir resultados

---

<sup>369</sup> Tratar-se-ia dos projetados movimentos, mencionados muitos séculos depois por Braudel (2016b, p. 123) como “viagens dos bens culturais” – proporcionalmente contemporâneo ao período da pesquisa por ele elaborada – como “viagens dos homens, viagens dos bens culturais, tanto dos mais cediços quanto dos mais inesperados”.

<sup>370</sup> “Cultural identities do not consist of blocks of fixed attributes, which traverse, undisturbed, time and space, as Herodotus already thought. Aramaean identity has been in the making for a long period of time in a complex process of confrontation and emulation which has crystallized in the 10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup> century to form a temporary and fluctuating combination of heterogeneous cultural features, among which only their name and their language(s) have enjoyed some kind of durability” (BUNNENS, 2016, p. 275).

extraordinários, pois entendemos que as culturas de mobilidade transformam a natureza dos processos cognitivos enquanto removem as fronteiras tradicionais. Uma vez que nossa análise exige a matriz do plano de fundo, podemos como provável que a religiosidade do Yisrá'el Norte foi, desde os seus períodos formativos, multiétnica, plurirreligiosa e multicultural, refletindo os *movimentos vitais* propiciados por sua territorialidade. Teoricamente, a religião afigura-se na essência de uma estrutura social, está num maquinismo complexo por intermédio do qual a população organiza-se em suas relações sociais. Por isso, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (2013a, p. 140) sugeriu que é importante tratarmos “não das origens, mas das funções sociais da religião, isto é, a contribuição que ela é capaz de dar para a formação e manutenção de uma ordem social”.

No Yisrá'el Norte do século IX, as profundas transformações dos rituais – responsáveis pelas também profundas transformações na arquitetura cültica – determinaram, com efeito, as novas crenças e os novos ícones tanto na religiosidade quanto na aristocracia. Sistematizam, assim, identidades religiosas sem proibições fronteiriças de pertença e não pertença dada a pequena mobilidade social e com muitas práticas locais, construtoras de identidades.

#### **a. Sobre o envolvimento profético na política**

Agora podemos retomar o conceito de “equivoco” apenas mencionado acima. O fato de o extermínio de uma dinastia ter sido apoiado por membros de comunidade profética, responsáveis por deslocar o golpe de Estado da esfera do político para a esfera do sagrado, provou ser um equivoco. A proposição de Viveiros de Castro (2015, p. 92) sobre um “fato transcendental” envolvendo o antropólogo Roy Wagner e os daribi da Nova Guiné, guardadas as devidas diferenças de motivação e resultados, aplica-se àqueles profetas do século IX em suas relações com o militar Yēhū' e com Ša-imērīšu: “A questão, pois, não é a de saber quem está enganado, e menos ainda quem está enganando quem”. Como um erro só se revela num jogo de linguagem supondo premissas já constituídas, enquanto o equivoco não apenas supõe mas determina as premissas, considerando que “um equivoco não é um erro”, os profetas da religião de Yhwh representados por 'Ēliyyāhū e 'Ēlīšā', posicionados nas tradições de

oposição aos rituais projetados pelos ambientes domésticos, equivocaram-se a respeito de Yēhû'. A gravidade aumenta porque Yiśrā'ēl era um Estado economicamente próspero, com reconhecimento internacional e com controle expansionista das rotas comerciais.<sup>371</sup>

Como já demonstrado, as trocas materiais são constitutivas da sociedade, os quatro exemplos seguintes são apenas para apor aos testemunhos arqueológicos: após a conquista da região por Šulmānu-aš a r i d u , o governador de Kār-Šulmānu-aš a r i d u /Masuwari e ministro de Šamši-īlu, Ninurta-bēl-ušur, escreve sobre o leão de um portão de Arslan Taş (antiga Hadātu, em Ḥa-la-ab), a inscrição trilingue menciona Masuwari na versão luwiana, o nome hitita da cidade, e Kār-Šulmānu-aš a r i d u , o nome assírio da cidade, nas versões assíria e aramita. Duas linguagens foram usadas por Haddayis'i, de Gūzāna/Tell Ḥalaf, numa inscrição na estátua em estilo assírio encontrada no Tell Fekheriye (no norte sírio), o pequeno rei apresenta-se em aramita como “rei” (*mlk*) e em acádio como “governador” (*saknu*), ou seja, leal ou vassalo de Aššūr. Foram encontrados dois selos do rei Bar-Rakkab, de Bīt-Gabbari/Sam'al, um em hieróglifos luwianos e o outro com um disco solar alado, o que, a nosso ver, parece revelar o cruzamento de influências das culturas egípcia, hitita e assíria. Enfim, após três testemunhos da Idade do Ferro, segue um testemunho do Bronze Médio: um selo encontrado em Kāmid el-Lōz teve incorporado por seu artesão tantos e variados elementos culturais que a sua confecção em Ḥaṣōr e a sua classificação como arte aramita continuam duvidosas (HULSTER, 2016b, p. 231-232).

Com relação à assim chamada religiosidade popular, consideramos além dos artefatos os sinais da afecção porque os rituais, ao expressarem memórias, acabam por reafirmar os sentimentos de que a solidariedade social depende. Nisto o motivo do equívoco, o lado de dentro incompreendido, ou seja, as tensões religiosas, que transpomos para o plano linguístico, semiótico. Talvez a representação como uma intersecção semântica, em que o senso metafórico é “comparado a fronteiras sobre um mapa e suas locações”, mas cujas linhas fronteiriças são apenas borrões no mapa (LOTMAN, 2009, p. 19). Para um ponto de vista, a tensão gerada pelos agentes da construção do campo religioso acontece porque a mutação religiosa é um processo histórico imprevisível, como imprevisíveis são as colisões que acontecem no mundo da cultura, como notado por Lotman (2009, p. 134-135). Sem impedir,

---

<sup>294</sup>. Cf., por exemplo, KUHRT, 2014, p. 106.

no entanto, que a intersecção entre as estruturas sociais transforme as culturas em elementos assimiláveis – por isso as simbioses.

Em adição, por meio das práticas cúlticas materialmente comprováveis, é razoável afirmar que a multietnicidade israelita, formativa desde os primeiros assentamentos no vale do Jordão, surge desses sentimentos em lugares de vivências distinguíveis. Por isso qualquer reação estatal, assim como o extermínio de Yēhû’, inscrito como um sacrifício a Yhwh, não permite uma alegoria em torno das vítimas. Mas nem a hibridização ou a translação nem a mutação de divindades morreu bem morto! E, com efeito, o próprio redator deuteronômístico dispõe-se a informar que os santuários em ambientes domésticos continuaram em atividade no Yiśrā’ēl Norte, assim como em todo o Levante.

## 2. Contextos históricos nos conflitos ’Ārām versus Yiśrā’ēl Norte

A designação identitária “aramita” ou “arameu” aparece entre os séculos XII–XI em inscrição de Tiglat-pileser I, como uma grandeza socioétnica identificável como *aḥlamû*, “um termo utilizado para designar um grupo étnico e social indefinido que aparece na Idade do Bronze Médio”. Em inscrição do sucessor de Tiglat-pileser I, Aššur bêl-Kala, mudou-se a grafia para “A-ri-me, no genitivo, provavelmente correspondendo ao nominativo *Arumu*” na vocalização assíria, mesmo termo que aparece designado para usurpadores em correlação com os seminômades sūtû na inscrição do rei babilônio Simbar-Šipak (1025–1008), como rememoração de invasão (KUR.a-ra-mu) na época de Adad-apla-idinna (1068–1047). O termo “aramita” aparecerá expressamente numa inscrição de Adad-nērārī III (810–783) em que lê-se, URU *Gi-da-ra-šá* KUR *A-ru-um* MEŠ URU *Ra-qa-ma-tu i-qa-bi-šu-ú-ni*, “Gidara que os aramitas chamam de Raqamatu” (BUNNENS, 2016, p. 254-261; cf. YOUNGER, 2016, p. 682).

A quase polarização no sistema de poderes no Levante na Idade do Bronze Tardio entre Mi-iš-ri e Ḫatti deixa sobressair alguns marcos institucionais próprios de cada reino: a constituição de um território com uma cidade cujo palácio simboliza a autoridade de pertencimento e o outro lado da fronteira, a presença dos inimigos. O modelo do século IX

apresenta uma evolução a propósito de expansão nacional, ou seja, a unificação de Estados antes autônomos no Bronze Tardio, como Məgiddô e Ḥaṣṣôr, com governantes locais e controle dos entornos territoriais. Como já notado por nós (SANTOS, 2013; cf. também SERGI; HULSTER, 2016), as comprovações arqueológicas sobre os conflitos sociais naquela época possibilitaram-nos constatar que em sua emergência os israelitas e aramitas ou luwianos eram ambos populações autóctones em condições de mudanças sociais e ainda sem definição étnica, dificultada pela mobilidade, não invasores ou migrantes.

Como os aramitas, com sua mobilidade, estabeleceram uma espécie de “arameização” inicialmente no que chamou-se de rota siro-eufratênia, mas também no sul do Levante posteriormente, a dinastia omrida traz consigo essa cultura na mesma medida em que representa aquela expansão política das cidades-Estado ou sistema palacial do Bronze Tardio. Nesse caso, o palácio omrida na Sāmīrīna é um exemplo. O mais monumental palácio do Levante é o centro político do poder centralizado da recém-criada entidade, o reino territorial. Assim, torna-se o ícone do poder na operação da transição dos estamentos agrícolas familiares para a monarquia, com condições econômicas e militares para demarcar e expandir as suas fronteiras, além de modelar uma religião.

Embora adote um modelo político pré-existente (economia do palácio), o palácio em Samaria reflete uma autoridade política recém-adquirida dentro de uma nova forma de organização sócio-política. Essa evolução social também tem um importante aspecto cultural, pois a criação de novas estruturas políticas deve ter estado envolvida com a construção de novas identidades sociais, definindo os laços entre diferentes membros dos grupos integrados sob um novo governo centralizado (SERGI; HULSTER, 2016, p. 3).<sup>372</sup>

A consolidação dos pequenos reinos é talvez beneficiada pelo aparecimento na segunda metade do século IX dos dialetos semitas ocidentais, hebraico, aramico, moabita e ammonita, entendidos como a refletir “uma tentativa aparentemente consciente de moldar a língua real oficial”, por criar “a noção de reinos territoriais unificados cultural e politicamente” (SERGI;

---

295. “Though it adopts a pre-existing political model (palace economy), the palace in Samaria reflects a newly acquired political authority within a new form of socio-political organization. This social evolution also bears an important cultural aspect, as creating new political structures must have been involved with the construction of new social identities, defining the bonds between different members of the groups integrated under a new centralized rule” (SERGI; HULSTER, 2016, p. 3).

HULSTER, 2016, p. 4). Este é um dado considerado na construção das novas identidades estatais, mas convém destacar que apesar de fazer parte do programa político palacial as identidades são afixadas por meio das memórias culturais, *funcionais* porque fazem referência 296. uma grandeza socioétnica e portanto vincula-se a valores.<sup>373</sup> Nesse sentido, a linguagem escrita serve inclusive às comunidades de autopreservação à margem das novas regras. Sublinhemos: nos séculos X–IX ocorre a evolução regional após a internacionalização do comércio no Levante (na Mesopotâmia ocorre desde o final do Bronze Antigo), concomitante à urbanização e até por injunção estabelece-se o governo de elite palacial dos pequenos reinos, nesse quadro dos assim chamados “reinos aramitas” encontramos o Yisrā’el Norte. Essa contemporaneidade cronológica e mapográfica tem fornecido informações acerca da natureza dos cruzamentos culturais, mas não explica a natureza dos conflitos. Os conflitos são da ordem das tomadas de poder político local que, ainda que registremos os casos de assassinatos em clãs, são resultados dos novos interesses por economias externas.<sup>374</sup>

#### **a. Marcas fronteiriças nos entornos do Yisrā’el Norte**

A tabela das socioetnias pactuadas contra o império neoassírio (tab. 1) representa politicamente a demarcação das fronteiras; a israelita, ao que parece, sempre foi um problema, principalmente porque os aramitas de Ša-imērīšu desrespeitavam as marcações fronteiriças, pelo menos desde a época do rei israelita ‘Omrī – não esqueçamos, foi numa guerra de posse de terras com os aramitas que o rei ‘Aḥ’āb foi morto. Antes, porém, contra povos historicamente expansionistas, mais ao norte, os fenícios, ‘Aḥ’āb utilizou do casamento com a princesa dos sidônios ‘Īzebel como meio diplomático estratégico. Ao que postula Amiḥai Mazar (2003, p. 386), foi esse casamento político que “levou à infiltração de concepções religiosas e artísticas fenícias em Israel”. Não obstante, Sader (2010, p. 298-300) considera “estranha” a intensidade dos conflitos envolvendo aramitas e israelitas nas narrações da Bíblia

---

297. Por uma denominação apresentada por Aleida Assmann (2011, p. 147).

298. Contrário a Sergi e Hulster (2016, p. 7-8). Sobre o assunto sugerimos, por exemplo, as pesquisas de Cécile Michel (2007), Luca Peyronel (2008) e J. David Schloen (2016).

hebraica, e afirma que muitas fontes bíblicas são “completamente obscuras”. Há, sim, eventos autênticos!<sup>375</sup>

No século IX, cuja periodização remete-nos à Idade do Ferro IIA (c. 950–900/880), a territorialização mapográfica do Yiśrā’el Norte para domínios políticos flutuou ao longo do tempo, de acordo com as circunstâncias históricas. Os domínios israelitas são definidos “geograficamente como abrangendo a região montanhosa central do norte (cercada por Betel no sul), a Galileia (limitada ao norte pelo rio Litani e montanhas do Líbano e a leste pelas colinas de Golan), a planície do Sharon e os vales Jordão, Jezreel e Huleh” (KILLEBREW,

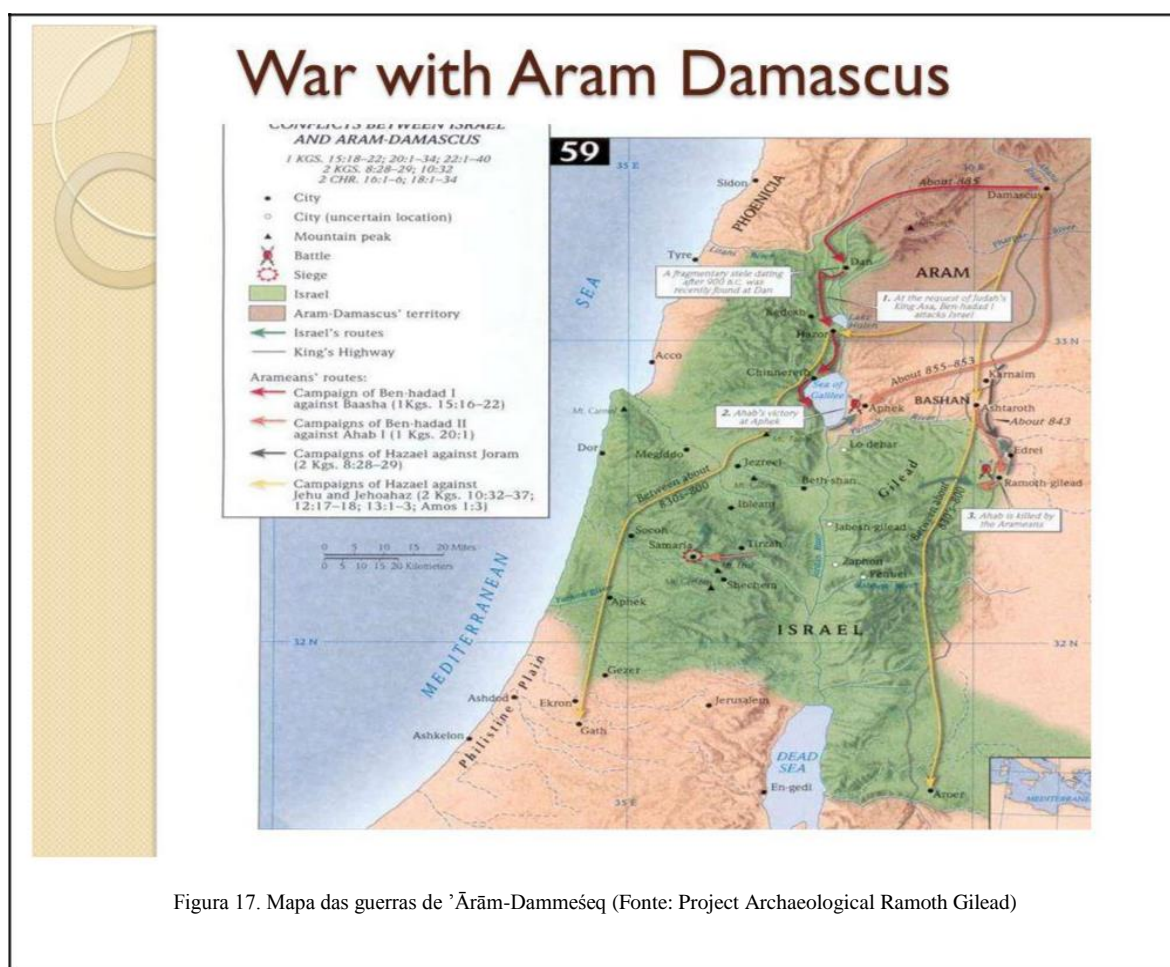


Figura 17. Mapa das guerras de 'Ārām-Dammešeq (Fonte: Project Archaeological Ramoth Gilead)

2014, p. 731). As paisagens de assentamentos flutuantes, em seus começos nos altiplanos,

299. A questão das fontes no livro dos Reis foi abordada na introdução a este capítulo. Ademais, mesmo quando estamos diante de “uma história inventada”, para usar uma expressão de Liverani (2008; cf. também KUHRT, 2014), encontramos evidências de autenticidade.

refletem as interações culturais proporcionadas por populações circunstancialmente móveis e as estruturas sociais ameaçadas pelas incursões militares neoassírias. Esses procedimentos também fizeram parte do governo omrida.<sup>376</sup>

Assim, passemos aos contextos! Nas relações Ša-imērīšu *versus* Yiśrā’ēl Norte, o rei Ḥāzāh’ēl é peça-chave no quadro político. Apesar de ilegítimo, Ḥāzāh’ēl obteve êxito em muitas frentes e até tentou legitimar-se: no documento de Tēl Dān ora ele chama Adad-‘idrī de “pai”, *’by*, ora ele afirma (linhas 4–5) que “Hadad me fez, a mim, rei” – a primeira tradição 300. apologética e muito comum na historiografia do antigo Oriente-Próximo nos usos do sucessor em relação ao rei morto e a segunda, uma retórica que depõe contra o modo de tornar-se rei. No entanto, Younger (2016, p. 591) o tem considerado “sem dúvida, o mais desafiador e resiliente dos líderes aramitas contra a agressão assíria”, por ter conseguido criar um Estado forte e unificado. “Recentes escavações em Tell eš-Šāfi (Gat) parecem fornecer provas da atividade de Hazael lá [em Yiśrā’ēl Norte], para as quais agora podem ser adicionadas outras evidências de sítios adicionais” (YOUNGER, 2016, p. 592; cf. também FINKELSTEIN, 2015). Essas evidências demonstram o projeto expansionista aramita para um protagonismo político em todo o Levante, posto que há materialidade do avanço de Ḥāzāh’ēl ao território de Yəhūdāh passando por terras israelitas (YOUNGER, 2016, p. 621-627, 627-630). Na reconstrução metodológica dos acontecimentos, pelo caráter fragmentário do documento de Tēl Dān e por sua natureza propagandística, as análises devem apresentar suportes comparativos.

Da divergência incontornável das fontes, o golpe ao trono aramita por Ḥāzāh’ēl tem sido datado entre os anos 844 e 843, cujo período de consolidação deve ter sido 843–842 e a guerra entre ’Ārām e Yiśrā’ēl Norte em Rāmōt Gilā’ād, em 842/841 (fig. 17). Nesse contexto, Yēhū’ perpetra o golpe de Estado. Resta a questão quanto à morte dos dois reis, Yəhōrām de Yiśrā’ēl e ’Āḥazəyāhū de Yəhūdāh. Como o documento de Tēl Dān é considerado “uma apologia” e “provedor de legitimação e propaganda para o monarca” (YOUNGER, 2016, p. 612; cf. também BLUM, 2016, p. 45), e as narrações da Bíblia hebraica são *mnēmēs* traditadas com compilação redacional do período do judaísmo antigo, mantemos o posicionamento de que tanto o documento de edição judaica quanto o monumento aramita são fontes com teologias carregadas de ideologia e simpatia monarquista.

---

301. Finkelstein alude a estratégias militares nas tomadas de territórios por parte dos israelitas no século IX, antes do reinado de Yēhū’ (2015, p. 136-140).

O golpe de Estado em 'Ārām mudou em parte o sistema regional, com os pequenos reis aliados de Adad-'idrī opondo-se ao usurpador em suas pretensões hegemônicas, assim como os funcionários palaciais, cujo resultado imediato foi a desintegração da coalisão. Estrategicamente, Šulmānu-aš a r i d u não se contrapôs a Ḥamāt, um membro forte da coalisão antiassíria; três anos depois, em 841 o rei assírio ataca 'Ārām-Dammešeq, em que afirma ter derrotado o exército de Ḥāzāh'ēl no monte Senir ou Ḥermôn e em seguida confina Ḥāzāh'ēl em Ša-imērīšu. De modo contínuo, saqueia Ḥauran, a moderna Jebel ed-Druz no lado leste do Bāšān, e recebe tributo de Yēhû' (YOUNGER, 2016, p. 613). A oposição a 'Ārām-Dammešeq, deve-se possivelmente ao golpe de Estado; num tirocínio contra a invasão assíria, Yēhû' submete-se. Por outro lado, as linhas diplomáticas e de pactuação entre os reis levantinos eram muito frágeis em relação ao sistema empregado pelos reinos dominantes, mesmo se comparadas às cortes mediterrâneas de Ú-ga-ri-it, Gu-ub-la (Býblos) e Ḥašōr, minimamente comprometidas com a paridade das partes envolvidas. Os modelos empregados eram de influências egípcia e hitita da época na qual aqueles pequenos reinos eram-lhes vassalos, porquanto até o século VIII ainda não se encontra um embaixador israelita com escolta militar, um *mār šipri* capaz de defender os interesses da nação.<sup>377</sup> Nesse quadro, os tratos frequentemente perdem sua validade, deterioração das relações diplomáticas presentes também entre os grandes reis.<sup>378</sup> Tanto nas relações entre reinos de semelhante estado quanto nas relações desiguais, entre um grande rei e um vassalo, o compromisso dá-se por meio de cláusulas específicas.

Destarte, os testemunhos das invasões aramitas podem ser avaliados pelas “evidências de destruição em praticamente todas as principais camadas do Ferro IIA nos vales do Reino Norte” (FINKELSTEIN, 2015, p. 147), em Ḥašōr, Yāqna'ām,<sup>379</sup> Məgiddô, Tī'inīk (Ta'ānāk/Tell Ta'annak) e Yizrə'e'l. A emergência de Ḥāzāh'ēl como líder regional deu-se em circunstâncias avaliadas como declínio do poderio assírio no oeste do Levante.<sup>380</sup> Um dos locais disputados, pelos níveis de destruição, é Tēl Reḥōv, com camadas evidentes nos estratos V (895–870) e IV (875–850), da época de 'Omri e anterior ao reinado de Ḥāzāh'ēl.

302. Comparado à defesa dos interesses do império neoassírio na mesma época, cf., por exemplo, 2Reis 18.13-37.

303. “Uma carta do rei hitita Ḥattusili [Ḥattušiliš] III (século XIII) reconhece à Assíria o título de ‘grande rei’ a Adad-nêrâri I, mas se recusa a escrever-lhe como a um ‘irmão’: ‘Por que te falarias de fraternidade? Somos, tu e eu, nascidos da mesma mãe?’” (VILLARD, 2014a, p. 234).

304. Yāqna'ām localiza-se no sopé do monte Karmel (ALONSO SCHÖKEL, 1997).

305. As muitas evidências apresentadas sobre esse fato têm origem em pesquisas arqueológicas; cf. YOUNGER, 2016; MAZZONI, 2014; FINKELSTEIN, 2015.

Certamente pela riqueza natural atestada pela grande quantidade de material orgânico encontrado no local, tais como “grãos carbonizados e caroços de azeitonas” (FINKELSTEIN, 2015, p. 148). Análises têm comprovado que a destruição do estrato IV ocorreu por volta do ano 840, pouco depois do final da dinastia omrida, sobre a qual tem-se atribuído a Ḥāzāh’ēl, ou possivelmente a Ben-Hādad (DEVER, 2010, p. 525). Após 841, com a breve retirada das guarnições de Šulmānu-aš a r i d u , os aramitas tiram proveito da ausência do poder estatal israelita nas fronteiras ao norte com Ša-imērīšu, mas avançam valendo-se sobretudo das perdas da guarnição israelita em Rāmōt Gilō’ād. A submissão de Yēhū’ ao rei assírio levou-o a desocupar-se da defesa das cidades e, pelo fato de a vassalagem não ter passado a um regime de proterorado militar pelos assírios, as ocupações operadas por Ḥāzāh’ēl cumpriram o ideário político do Estado regionalmente mais forte, onde as barreiras preservadas eram pouco mais do que marcos mentais.

Aqui possibilita-nos a compreensão acerca dos ataques – primeiro do império neoassírio, depois dos aramitas – sobre o território israelita, principalmente a região centro-norte do vale do Jordão: a descoberta da capacidade natural de produzir alimento (o poderio econômico que possibilitaria tornar-se o mais importante reino levantino) e os recursos advindos da extração de metal na região do mar Morto, em Khirbet en-Nahas. Outro motivo: o crescimento territorial em relação aos demais pequenos reinos. O Yīsrā’ēl Norte dominava o reino de Yēhūdāh e grandes áreas da Transjordânia, especificamente territórios do reino de Mō’āb. Faz sentido dimensionar o seu poder pela grandiosidade do palácio da capital (fig. 18); segundo Finkelstein (2015, p. 149), “o palácio de Samaria é o maior e mais elaborado edifício da Idade do Ferro conhecido no Levante”. Nessa linha de testemunhos arqueológicos, os ostraca da Sāmīrīna (LEMAIRE, 1977) revelaram a produção de azeite e vinho em escala industrial nas montanhas daquela região na segunda metade do século VIII, trazendo para o quadro político o rei israelita Yārābō’ām II<sup>381</sup> nos contextos das interações de cultura e trocas materiais, mas indubitavelmente os começos datam da dinastia omrida.<sup>382</sup>

Com relação a Mō’āb, o interesse de outros reis do Levante por esse território transjordânico fronteiro norte-sul com o ’Arnōn (’rwn, wādī al-Mujib) – territorialmente compreendia o cânion do rio numa área de planalto (*mīšōr*, platô) ou estepe (’arbōt), e leste-

306. Citando D. Eitam e S. Riklin, Israel Finkelstein (2015, p. 161) lembra que “foi desenterrado grande número de instalações de azeite do Ferro IIB”.

307. Assim, Liverani (2008, p. 164-167).

oeste com o mar Morto – parece extrapolar a mera vontade de apropriação de cidades ou encampar um território para o regime de vassalagem. O território contém terras agricultáveis e planaltos rodoviários, entre o wādī al-Mujib e o wādī Hasa, onde foram identificados muitos assentamentos mencionados no documento do rei Meša‘. A inscrição monumental informa que as terras do norte foram apropriadas por Yiśrā’ēl: Madaba’ (na inscrição monumental do rei Meša‘: *mhdb’*), Nəbô (Nībū), Yahas e ‘Aṭarot. Encontrou-se selos com inscrição ammonita do século VII no Tell Yalul, próximo de Madaba’ e com acesso ao sul de Ḥešbon (Ḥisbān), o que sugere “que a fronteira

do reino ammonita foi estendida até o sul de Madaba’ durante a última parte da Idade do Ferro” (STEINER, 2014, p. 771). A nosso ver, os seguidos controles estrangeiros de territórios moabitas podem indicar que aquele pequeno reino era, afora a administração comandada pelo círculo real, estrutural e economicamente tribal. Portanto, como o Yiśrā’ēl Norte em parte ainda no período monárquico, Mō’āb era constituído por linhagem de parentesco, por vezes uma elite de governantes.

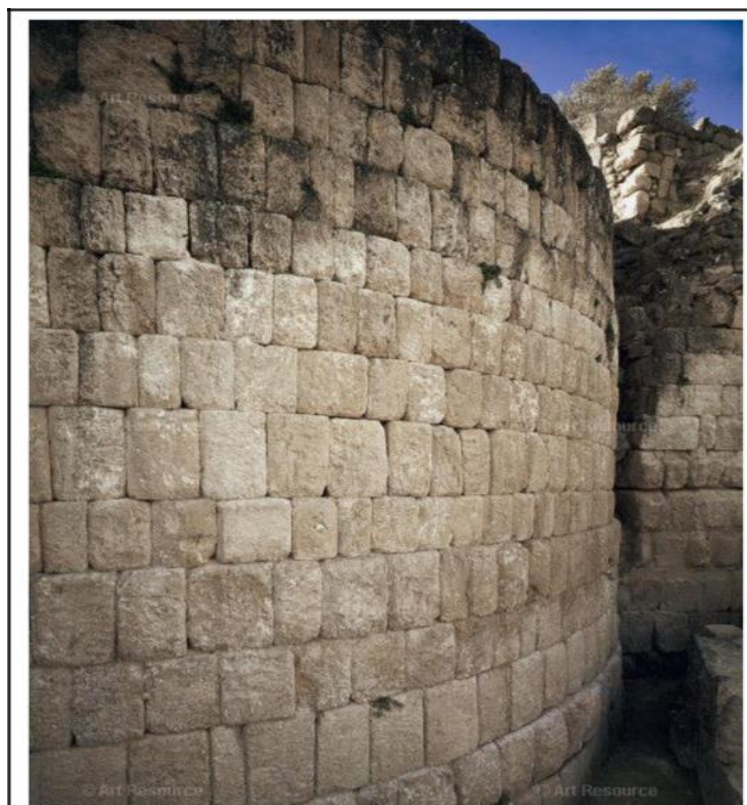


Figura 18. Torre de defesa oriental das fortificações, palácio do rei ‘Ah’āb em Sāmīrīna, até a conquista pelos assírios em 723 (Fonte: Art Resource ART187892)

Mais bem documentado no século IX do que Yiśrā’ēl Norte, no que se refere a monumentos oficiais fora do estrito controle templar, Mō’āb exhibe as assim chamadas “coisas reais”, tais como palácios, complexos de portões, capitais protoeólicas e inscrições reais. “A elite de Moab, que morava nas cidades fortificadas que o rei havia construído por sua força de trabalhadores forçados e prisioneiros de guerra (como atestado na inscrição de Meshu), foi

posta em repouso em túmulos rochosos perto das importantes cidades de Dhiban, Madaba' e Khirbet al-Mukkhayat (monte Nebo)" (STEINER, 2014, p. 779).<sup>383</sup> Ainda que tenhamos a inscrição moabita para desenvolver as perspectivas envolvendo os três Estados (Mô'āb/Meša'; Ša-imērīšu/Ḥāzāh'ēl; Yisrā'el Norte/Yəhōrām ou Yēhū'), a geografia e política das áreas disputadas e os grupos étnicos regionais envolvidos não são claramente destacados no reinado de Meša' (DION; DAVIAU, 2010, p. 208). A inscrição monumental (linhas 7–8, 10–11) informa que Madaba' e 'Aṭarot são terras moabitas e Gād é israelita, na qual narra-se que "homens de Gād" viviam "na terra de 'Aṭarot", indicando que os gaditas seriam uma grandeza socioétnica de origem israelita estabelecida na Transjorânia. As descobertas na região demonstram que o século IX é um período de progressos materiais para os moabitas, refletido no fato de muitos assentamentos antes abandonados voltarem a receber posseiros. O declínio ocorre no período seguinte, no século VIII (DION; DAVIAU, 2010, p. 214-217).

Culturalmente, Mô'āb parece certificar um modelo de relações possibilitado pela geografia do Levante; a cultura material o confirma como regra. "Os artefatos religiosos, como figurinhas, copos de tripé perfurados, vasos de cerâmica em miniatura e itens de alta qualidade (jóias, amuletos, escudos de pedra e fóssil) foram recuperados de vários locais, especialmente do sítio do Santuário WT-13 e do templo (B149) em Khirbat al-Mudayna Thamad" (DION; DAVIAU, 2010, p. 221-222). Paulette M. Michèle Daviau participou de escavações em Mô'āb e sublinha, em historiografia escrita com Paul-Eugène Dion (2010), que os objetos revelam significativa influência egípcia, ou pela presença de moradores emigrados daquele país africano ou pela cultura mediada pela presença fenícia em Mô'āb. Mas há também uma grande variedade de objetos votivos oriundos de regiões distantes, como o Mediterrâneo e o mar de Súp ("mar Vermelho"), e com evidência da região da Arábia e do Negev – nesse caso, é possível que tenham sido levados por viajantes.

Por extensão, esse mesmo modelo está presente em 'Ēdôm. Pelo fato de as letras "*dālet* e *reš* serem praticamente idênticas na escrita aramaica dos séculos 5<sup>o</sup>–3<sup>o</sup> AEC", dificultando a distinção entre 'Ēdôm e 'Ārām, as análises documentárias devem exigir a atenção acerca dos contextos (LEMAIRE, 2010, p. 225).<sup>384</sup> As descobertas numa área de mais

<sup>308.</sup> Essas informações constam no documento monumental do rei Meša'.

<sup>309.</sup> Lemaire (2010, p. 228) destaca que há cruzamento redatorial de duas histórias: "uma de 'Hadad, o edomita' (1Reis 11.14-22, 25b); outra sobre o aramita Rezin filho de Eliada, primeiro rei de Damasco (1Reis 11.23-25a)".

de seis quilômetros ao sul da drenagem principal do wādī Faynan (talvez o bíblico “Punon”), juntamente com evidências de dezenas de sítios mortuários, “sugerem a presença de uma grande população nômáica interagindo com as planícies ao longo da Idade do Ferro” (LEVY, 2009, p. 154). Na verdade, por diferentes fases, os grupos populacionais edomitas, estruturalmente tribais, estenderam-se em direção ao oeste: “do leste da Arabah ao sul da Palestina nos entornos de Lachish e Hebron” (LEMAIRE, 2010, p. 226). Essas populações usufruem de centros de produção de alimentos, atividades de construção interligadas com conjuntos de cerâmica e metalurgia.

Destarte, trazendo ao debate a coalisão entre israelitas e judaítas contra Meša’, em que se menciona um “rei de ’Ēdôm”,<sup>385</sup> Lemaire (2010, p. 230) afirma que “esse rei anônimo de Edom não desempenha nenhum papel ativo e a existência de um rei de Edom em cerca de 851–850 aparentemente contradiz a afirmação de 1Reis 22.48 sobre o reino de Josafat (ca. 871–846)”. O problema consiste em que aparentemente o rei Yəhōšāpāt controlava o território edomita da Arabah e organizava o comércio no mar de Sûp.<sup>386</sup> No entanto, ao analisar 2Reis 8.20-22a, Lemaire (2010, p. 230-231) ressalta que “é somente durante o reinado do filho de Josafat, Joram de Judah, que Edom torna-se um reino independente”, e a revolta de ’Ēdôm mencionada no texto acima citado “era provavelmente uma consequência indireta do fracasso da coalisão entre israelita e judaíta contra a revolta de Meshah. Isto é datado em ca. 846–841, provavelmente por volta de 845 AEC”. Fica evidente uma conexão entre quatro importantes reinos do Levante na Idade do Ferro I/II–IIA (c. 1000–800), talvez em escala e períodos de média duração diferentes; ou seja, ’Ārām-Dammešeq unificado, Mō’āb, ’Ēdôm e Yiśrā’ēl Norte, sem mencionar o reino de Ḥamāt. No século IX, os caminhos levam-nos à potência política de Ša-imērīšu e à cultura de ’Ēdôm como conflito e interação – necessariamente nesta ordem – com a aristocracia da Sāmīrīna, capital do Yiśrā’ēl Norte.

A reconstrução do Yiśrā’ēl Norte depende ainda mais dos contextos. Ann E. Killebrew (2014, p. 733) apresenta diferentes relatórios de arqueólogos sobre o desenvolvimento do Yiśrā’ēl Norte entre os séculos X–IX, dos quais enunciamos: Adam Zertal postula que marcas de pesquisa histórica do norte da Sāmīrīna (do território de Mənaššeh) demonstram que o

---

Em adição, há confusão entre *dālet* e *reš* em 2Samuel 8.14, com recensão em 2Samuel 8.6, sendo que provavelmente a narração “original” faça referência a ’Ārām.

<sup>310</sup>. 2Reis 3.4-27 (v. 9; cf. v. 26).

<sup>311</sup>. Cf. 1Reis 22.49-50. Portanto, a menção a “rei de ’Ēdôm”, em 2Reis 3.9 é um anacronismo diante da menção da “selva de ’Ēdôm”, no v. 8.

crescimento de assentamentos da Idade do Ferro I ao II duplica, culminando em mais de 300 nos séculos IX e VIII. O fato de a maioria dos sítios no Ferro II ser do período demonstra que estamos diante da época de desenvolvimento local. “Aproximadamente metade deles são fazendas, um terço são aldeias e o restante *c.* 20 por cento são vilas urbanas e cidades”, sendo que a maioria vivia em fazendas e aldeias. Escavando no território de 'Eḡrayim, Israel Finkelstein e Zvi Lederman afirmam ter encontrado o mesmo padrão de assentamento; sendo que na transição entre o Ferro I e II encontrou-se próximo de 100 sítios e no final do Ferro II, identificou-se mais de 200 sítios. Destarte, com conclusões divergentes, Avraham Faust informa que a partir do final do século XI grandes levadas populacionais mudaram das aldeias para assentamentos fortificados, “esse abandono do setor rural representa a emergência de uma ‘política israelita’ que coincide com a ascensão de uma monarquia unida no século X no sul do Levante”.

Não à parte dos relatórios, a demografia sempre apresentará dados intrigantes; portanto, temos visto os cálculos clássicos de Roland de Vaux (1992, p. 106-107) nos quais ele toma como razoável a suposição, baseada no pagamento de tributo a Tiglat-pileser III em 738,<sup>387</sup> a existência em Yiśrā'ēl de cerca de 60.000 cabeças de família relativamente assentadas, “o que equivale a 300.000 ou 400.000 pessoas”. Šarru-kīn (Sargon II, 721–705) afirma que levou da Sāmirīna 27.290 pessoas. Mas os números seguem sendo duvidosos mesmo levando-se em conta as variações tempo-espaciais relativas, inclusive as cifras em torno de Antíoco IV Epífanes ou as apresentadas por Flávio Josefo.<sup>388</sup> Porém, é incontestável a emergência de pequenos reinos no Levante entre os séculos X–IX. Testemunhos arqueológicos confirmam a existência de centros religiosos em Dān controlados pela elite local, com lugares de oferendas, santuários e altares para o incenso; mas também em Məgiddô, Tēl Reḡōv, Tiršāh (Tell el-Far'ah)<sup>389</sup> e Tī'inīk (KILLEBREW, 2014). Todos esses locais têm sua especificidade ambiental, com característica reação à expansão imperial neoassíria por meio da etnização das grandezas sociais. Isso não impede as trocas materiais; as mesmas são atestadas na Sāmirīna por meio de objetos com estilos próprios da Fenícia e de Kalḡu (= Nimrūd) – aproximadamente 1.000 fragmentos de marfim demonstram esse

---

312. Cf. 2Reis 15.19-20.

313. Assim Roland de Vaux (1992, p. 107).

314. Há atestação arqueológica sobre Tiršāh, referida em 1Reis 16 (DEVER, 2010).

cosmopolitismo samaritano –, além dos ostraca com notações administrativas e agrícolas oriundas de locais israelitas (KILLEBREW, 2014, p. 738; LEMAIRE, 1977).<sup>390</sup>

## **b. Características e dimensões dos conflitos 'Ārām versus Yīsrā'el Norte**

Os conflitos entre grandezas socioétnicas estão no contexto das conexões materiais existentes ou fraturadas. As conexões são, portanto, “processos como migrações de longa distância e prolongadas, práticas híbridas e diásporas de objetos” (KNAPP; DOMMELEN, 2010, p. 1) numa civilização de “universos semiautônomos” com experiências de alinhagens.<sup>391</sup> O antigo Yīsrā'el não se restringe biológica e culturalmente na linhagem de parentesco; desde suas origens destacaram-se a hibridização e a interação por relações biológica e cultural na cristalização das identidades (SANTOS, 2013). Os objetos encontrados em terras israelitas com periodização arqueológica do Ferro I e II testemunham a presença social significativa de povos oriundos de grande parte do antigo Oriente-Próximo, como resultado de suas mobilidades. Como o suporte da nossa pesquisa é a materialidade dos acontecimentos, concordamos com A. Bernard Knapp e Peter van Dommelen (2010, p. 4) que “a noção de materialidade está no centro dos esforços para explorar os objetos como uma dimensão integral da cultura e demonstrar que o comportamento humano ou a existência social não podem ser totalmente compreendidos sem levar em conta o papel dos objetos”. É baseado nisso que temos buscado as formas e os contextos históricos.

Os conflitos sociais no antigo Oriente-Próximo ainda nos são de difícil interpretação, por ser resultado de escavações arqueológicas ou de estudos em fontes fragmentadas, impossibilitando um registro documentário contínuo no período ou espaço geográfico. A compreensão dessa inadequação pode ser explicada em parte pelos usos dos eventos, além da influência e poder institucional do templo e do palácio, ficando a população sem representatividade. As tensões ocorrem por diferenças do modo de viver – modo tradicional de grandezas socioétnicas de subsistência – e conflitos de interesses (ROBERTSON, 2007, p.

---

<sup>390</sup> William G. Dever (2010) sumariza, e por vezes analisa, uma série de descobertas arqueológicas comparativamente a textos da Bíblia hebraica; dentre tantas, os ostraca. Aliás, como temos adotado, Samaria é *Sāmīrīna* em inscrições neoassírias e na escrita hebraica, *Šōmārōn*.

<sup>315</sup>. Assim acerca do Mediterrâneo, BRAUDEL, 2016b, p. 674.

212-213). Temos dispostos muita atenção às tensões de natureza guerreira e menos aos conflitos das mudanças ambientais de curto-termo, que ocasionam os movimentos de populações escasseadas. Mesmo considerando a permeabilidade das categorias sociais, John F. Robertson (2007, p. 214) menciona que os conflitos em vilas agrícolas ocorrem desde o sexto milênio e entre moradores urbanos, desde as primeiras cidades da Suméria no quarto milênio.

Para compreendermos a natureza plural dos conflitos é fundamental distinguir as tensões nas relações de poder entre os moradores das cidades, e entre os reis e os grupos populacionais. Apesar de a escravidão no antigo Oriente-Próximo não ser um fundamento para o sistema econômico básico, em ambos os quadros a condição econômica sobressai-se em favor da linhagem mais numerosa e melhor aparelhada ou da instituição oficial. Sobre isto, basta lembrar que provinha dos escravos a mão de obra para os templos e palácios. O que fazia da economia um fator secundário na origem e desenvolvimento de conflitos diz respeito às operações de um credor – o cancelamento do débito, entretanto, não limitava os conflitos. Quanto a Aššūr, por ser parte dos processos civilizatórios do Levante na Idade do Ferro I–II,

o saque, a destruição, o assassinato, a violação, a mutilação e a escravização que normalmente acompanhavam a conquista militar eram fatos sombrios da vida antiga desde os primeiros tempos registrados. Os sistemas imperiais do primeiro milênio A.E.C., no entanto, empregaram ainda outros meios para garantir a dominação política e uma exploração econômica esmagadora e sistemática. Mais notoriamente sob os assírios, riqueza e recursos foram extraídos coercitivamente e transportados para as capitais imperiais; as economias locais no império – e com eles os meios de subsistência e prosperidade de grande parte da população – provavelmente foram devastadas (ROBERTSON, 2007, p. 223).<sup>392</sup>

Nesse sistema político, surge na Idade do Bronze Médio, conforme documentos de Ma-ri-a-nu-um, os *ḫābiru* ou *‘apīru*, marginais sociais baseados nos altiplanos do Levante. Um tipo de mudança estrutural relevante pode ser visto nos conflitos produzidos por

---

<sup>392</sup> “The looting, destruction, killing, rape, mutilation, and enslavement that typically accompanied military conquest had been grim facts of ancient life from earliest recorded times. The imperial systems of the first millennium BCE, however, employed still other means of ensuring political domination and crushingly systematic economic exploitation. Most famously under the Assyrians, wealth and resources were coercively extracted and transported to the imperial capitals; local economies in the empire – and with them the livelihoods and prosperity of much of the population – likely were devastated” (ROBERTSON, 2007, p. 223).

diferenças religiosas, não muito destacadas mas presentes inclusive na Mesopotâmia,<sup>393</sup> estimulados caracteristicamente pela translação e mutação de divindades, cujo processo de hibridização e translação surge simultaneamente com os novos assentamentos. Philippe Abrahami demonstra que do império de Akkad (c. 2350–2170 [2334–2193]) à Terceira Dinastia de 'Ūr ('Ūr III, c. 2100–2000 [2112–2004]), traidando a Ma-ri-a-nu-um (c. 1810–1762) à época do reinado de Zimrî-Lîm (1775–1761 [1774–1762]), as guarnições miram longe dos seus domicílios. Talvez a diferença no primeiro milênio consista no sistema de remuneração, praticado, por exemplo, pela Pérsia Aquemênida na dominação da B ā b - i l ī (539–330). Mas não só: “documentação textual do III e II milênios mostra a existência de equipes com quadros não militares” (ABRAHAMI, 2014, p. 154). Uma mostra desses quadros de apoio que fazem parte da defesa local pode ser o grupo liderado por Yəhônādāb, filho de Rēkāb,<sup>394</sup> que acedeu imediatamente a Yēhû' contra Yəhôrām de Yiśrā'ēl. Há nos anais as narrações da morte do rei em guerra como demonstração da atividade guerreira dele:

Este é o caso, por exemplo, de Ahab, rei de Israel (875–853), que foi mortalmente ferido durante o combate de Ramot de Gilead (segundo 1Reis 22,34) ou de Josias, morto na batalha de Megiddo (2Reis 23,29). Outro caso ilustre é o do rei assírio Sargon II (721–705), “morto em país inimigo” durante a expedição militar contra Tabal e que não pôde ser “enterrado na sua casa” como dizem as fontes contemporâneas (ABRAHAMI, 2014, p. 155).<sup>395</sup>

Pela intensa atividade dos grupos populacionais é razoável entender a presença das grandezas socioétnicas de aramitas do antigo Oriente-Próximo em contato; especificamente, são as missões essenciais de fronteiras, os enfrentamentos estatais em lugares fortes que requerem guarnições militares. O impacto desses contextos está na imigração dos aramitas na fase inicial da Idade do Ferro, vindos do rio Eufrates, cuja língua se impôs definitivamente com a substituição síria da escrita cuneiforme pelo alfabeto, criação de novas cidades com

---

<sup>316</sup>. Robertson (2007, p. 225) postula diferente ao propor a inexistência de tensões por diferenças religiosas no antigo Oriente-Próximo. Sugerimos a nossa recente pesquisa sobre o profetismo (SANTOS, 2018f, especificamente a p. 39).

<sup>317</sup>. Cf. 2Reis 10.15-16.

<sup>318</sup>. “C’est le cas, par exemple, d’Ahab, roi d’Israël (875–853), qui aurait été mortellement blessé au cours de la bataille de Ramoth-de-Galaad (selon 1 R 22, 34) ou de Josias, tué à la bataille de Megiddo (2 R 23, 29). Un autre cas illustre est celui du roi assyrien Sargon II (721–705), ‘tué en pays ennemi’ lors de l’expédition militaire contre Tabal et qui n’a pu être ‘enterré dans maison’ comme le racontent les sources contemporaines” (ABRAHAMI, 2014, p. 155).

estrutura social de Estado, maior difusão do metal e, por utilização prática, da infantaria pesada nos conflitos.<sup>396</sup> Assim, a ideia de mapear os pequenos reinos com maioria populacional de camponeses e pastoralistas e alguns *šārīm* como categorias dirigentes, foge à realidade das funções sociais numa estrutura estatal do Levante. O militarismo cumpre função não apenas de mantenedor do poder palacial mas também de preservação étnico-biológica e patrimonial. Šulmānu-ašaridu inaugura um novo processo de conquistas do império neoassírio nas terras além das margens dos rios mesopotâmios. Para Younger (2007, p. 246), de 853, ano da guerra de Ẕarḫar, à queda da Sāmīrīna em 722/721, a história do Yīsrā’ēl Norte está inextricavelmente ligada à história de Aššūr, assim como todo o Levante.

As fontes assírias da guerra de Ẕarḫar,<sup>397</sup> na qual esse império combateu a coalisão de pequenos reinos levantinos (853–852), registram que Yīsrā’ēl enviou à guerra sob o comando de ’Aḥ’āb 2.000 carros de guerra e 10.000 homens.<sup>398</sup> O monólito descoberto no ano de 1861 E.C. em Kurkh, antiga Tīdu, com datação de 853/852, apresenta uma narrativa da guerra em cinco episódios (YOUNGER, 2007, p. 249, 251):

Episódio 1 – O assassinato de Giammu, submissão e saque de Baliḥ (ii.78b–81a)

Episódio 2 – O tributo dos sete reis de Ḫatti (ii.81b–86a)

<sup>m</sup>*sa-an-ga-ra URU gar-ga-miš-a-a* (Sangara, rei de Karkamiš)

<sup>m</sup>*ku-un-da-áš-pi URU ku-mu-ḫa-a-a* (Kundašpu, rei de Kummuh)

<sup>m</sup>*a-ra-me DUMU gu-si* (Arame, rei de Bīt Agūsi/Yaḫanu; Arpad)

<sup>m</sup>*lal-li URU me-li-da-a-a* (Lalla, rei de Melid)

<sup>m</sup>*ḫa-ia-ni DUMU ga-ba-ri* (Ḫayāni/Hayya, rei de Bīt-Gabbari/Sam’al)

<sup>m</sup>*qāl-pa-ru-da KUR pa-ti-na-a-a* (Qalparunda, rei de Patina/Unqi)

<sup>m</sup>*qāl-pa-ru-da KUR gūr-gu-ma-a-a* (Qalparunda, rei de Gurgum)

Episódio 3 – O tributo de Ḫa-la-ab (Ḫalman/Aleppo) (ii.86b–87a)

---

<sup>396</sup> Ciro Flamarion Cardoso (1990), um dos primeiros historiadores brasileiros a pesquisar as sociedades de periodização arqueológica muito antiga (Idade do Bronze–Idade do Ferro) do antigo Oriente-Próximo, abordou o que enunciamos.

<sup>319</sup> Os anais da guerra estão em nove inscrições monumentais assírias. Essa variedade é igualmente proporcional a um considerável número de “erros escritos” (YOUNGER, 2007, p. 247).

<sup>320</sup> Sobre isso, por exemplo, ABRAHAMI, 2014, p. 158; ABADIE, 2009, p. 181-182; LEMCHE, 1988, p. 51-53; LIVERANI, 2016, p. 641-643; YOUNGER, 2016. Em adição, Nadav Na’aman considera esse número exagerado, propondo como 200 carros de guerra, divergindo de André Lemaire (EPH’AL-JARUZELSKA, 2010, p. 481).

Episódio 4 – A captura, saque e destruição das cidades de Irḫulēni, rei de Ḫamāt (ii.87b–89a)

Episódio 5 – A batalha de Ḳarḳar (ii.89b–102)

Como as guerras são documentadas pelos vencedores, registros do contraditório são fontes raríssimas, uma exceção são os registros da batalha de Qí-id-ša (1286 [1275]) envolvendo Mi-iš-ri e Ḫatti. Nesse sentido, as fontes, não apenas os registros de batalhas, devem ser deduzidas do tipo de informação ou distorção da realidade; por outro lado, há em Ḳtblā registros de perdas de guerra, usados como mausoléus epigráficos para os soldados mortos.<sup>399</sup> Mesmo reconhecendo a temporalidade e essas noções lógicas, consideramos Yiśrāʿēl Norte um Estado com potente guarnição de defesa. Compreendendo as esquematizações militares da Antiguidade, estamos diante de registros de força de combate. Os Estados, principalmente onde o governo era centralizado, como lembrou Finley (2003, p. 54), “levantavam censos com propósitos impositivos e obtinham outras informações em interesse de renda pública (real)”; ou seja, as cifras não são apenas somatória e registro. A tabela a seguir fornece-nos a dimensão do poderio militar dos pequenos reinos levantinos:

Tabela 1. Membros da coalisão na batalha Ḳarḳar em 853 (Monólito de Kurkh ii.86b–102)<sup>400</sup>

	Rei	Grandeza socioétnica	Formulação/Inscrição	Carros	Cavalaria	Soldados	Camelos
1	Hadad-ezer (Adad-idri)	Ša-imērišu	<sup>md</sup> IŠKUR-ʾI-id-ri [ša KUR] ANŠE-šú	1.200	1.200	20.000	
2	Irḫulēni	Ḫamāt	<sup>m</sup> irḫu-le-e-ni KUR a-mat-a-a	700	700	10.000	
3	ʾAḫʾāb	Yiśrāʿēl Norte	<sup>m</sup> a-ḫa-ab-bu KUR sir-ʾa-la-a-a	2.000		10.000	
4		Gu-ub-la (Býblos)	KUR gu-<bal>-a-a			500	
		Mi-iš-ri	KUR um-uš-ra-a-a			1.000	
6		Irqanatu/Irqata	KUR ir-qa-<na>-ta-a-a	10		10.000	

<sup>321.</sup> Constam os registros de Ḳtblā: “TM.75.G.1698, TM.75.G.2383, TM.75.G.2037” (NADALI, 2017, p. 2, 5).

<sup>322.</sup> YOUNGER, 2007, p. 254; 2016, p. 456. O nome de alguns reis e de algumas grandezas socioétnicas foi transliterado por nós a partir do acádio e do hebraico, diferente do que consta nas tabelas consultadas.

		/Arqā					
7	Matinu-Ba'al	Arvad	<sup>m</sup> ma-ti-nu-ba-'a-li URU ar-ma-da-a-a			200	
8		Usanatu/Usnu	KUR ú-as-na-ta-a-a			200	
9	Adon-Ba'al	Šianu	<sup>m</sup> a-du-nu-ba-'ali KUR ši-a-na-a-a	30		[ ]0.000	
10	Gindibu'	Arabah	<sup>m</sup> gi-in-di-bu-'u KUR ar-ba-a-a				1.000
11+ 12?	Ba'əšā'	Bīt Rehov (Bēt Ruḥūbu) (+?)  Ammōn	<sup>m</sup> ba-'a-as DUMU ru-ḥu-bi KUR a-ma-na-a-a			[ ]00 [ ]0.000	
	Totais			3.940	1.900	53.000* 69.900*	1.000

\*mínimo: 51.900 + [1].000 + [1]00 = 53.000

\*máximo: 51.900 + [9].000 + [9].000 = 69.900

### c. Emergência e poderio de Ša-imērīšu no sul do Levante pós-omrida: o novo centro político

No oeste da Sūriyā, utensílios, tais como potes e vasos, apareceram em cerca de 7000–6800, segundo as escavações em Šir nas vizinhanças de Hamā. Há outras evidências ao norte, em Tell el-Kerkh e ao sul, em Tell Ramad, próximo ao território do que se reconhece como Ša-imērīšu. Durante o sétimo milênio, assentamentos foram estabelecidos na variada paisagem do oeste da Sūriyā e Ləbānōn, como no planalto de 'Amuq no noroeste. A história dos assentamentos a partir do sexto milênio pode ser situada no norte do Levante, variando a cultura material no sul e norte da Sūriyā-Anatólia. Desse período, encontramos potes do estilo dos produzidos em Ḥa-la-ab, objetos produzidos ou importados chegando a Ú-ga-ri-it, no Mediterrâneo, e no vale libanês de Beqa', a 30 km a leste da atual Beirut. Quanto a Ša-imērīšu, “os montes de longo período de estabelecimento na área de Damasco parecem ter sido abandonados por volta de 6000 A.E.C., no máximo, e quaisquer dados sobre seus sucessores do sexto milênio são altamente inconclusivos” (AKKERMANS, 2014, p. 144).

O interesse assírio engajado no Levante dá-se no início da Idade do Ferro, coincidindo com a *crisis* na costa envolvendo os assim chamados Povos do Mar – estabelecidos como reino no norte levantino (MAZZONI, 2016, p. 285) – e Mi-iş-ri, caracterizando o final da Idade do Bronze Tardio e do protetorado egípcio praticamente em todo o Levante. Ocorre o chamado ressurgimento de Aššūr após um século e meio contido pelos *movimentos vitais* protagonizados por tribos aramitas; essas tribos formavam uma barreira militar em direção ao oeste, ou seja, protegendo territórios de 'Ārām (MILLARD, 2014, p. 185). Desde a Idade do Bronze, porém, os sistemas sociais do antigo Oriente-Próximo subsistiam em ciclos de centralização e descentralização, e raras vezes as regiões siro-mesopotâmias foram mantidas unificadas politicamente. Pelo fato de não cessarem as disputas em centros urbanos, os controles políticos baseados em clãs emergiam e findavam com frequência.

O impacto dessas mudanças deu-se sobretudo no componente populacional fundante, o pastoralismo sujeito da separação entre cultivadores de cereais e criadores de animais na passagem do quarto para o terceiro milênio (Idade do Bronze Antigo). Nesse milênio, a produção têxtil foi da maior importância no sul da Sūriyā, enquanto o pastoralismo continuou predominante no norte (PORTER, 2013, p. 16-20; LIVERANI, 2016, p. 583-585). John J. Nichols e Jill A. Weber (2010, p. 40) arguem que a Idade do Bronze Antigo IV (c. 2500–2000) ficou caracterizada pela nucleação urbana e a construção do Estado, período em que emergem virtuais hegemonias no norte da Sūriyā, de Ma-ri-a-nu-um (*ša*-Mariānum, Mari), no sul, a 'Īblā (Ebla, sítio de Tall Mardīḥ), como poder dominante no oeste, Tell Brak (Nagar) no leste. Nesse período verifica-se uma economia em rede e mudanças governamentais com conflitos localizados entre o que podemos chamar de “elites governantes”. Por seu lado, a Sūriyā tem sido analisada como uma denominação composta por duas forças etnoculturais, os luwianos ou neo-hititas e os aramitas, com a designação “siro-hitita” utilizada para o norte da Sūriyā quando periodizada no segundo milênio e os “aramitas”, no milênio seguinte.

A evidência histórica demonstra que a socioetnia amurrita é proeminente nos territórios siro-mesopotâmios porque manteve a centralização da política em Ḫa-la-ab desde o século XVIII, época na qual também governou as cidades de Ma-ri-a-nu-um, Qat-na (Qatna) e 'Īblā. Isso sugere que o desenvolvimento das cidades do norte do Levante, de grandezas sociais e impérios regionais como os hurritas e hititas deve-se às políticas e culturas amurritas baseadas nas alianças matrimoniais, redes comerciais, tratos políticos de defesa e legitimação

de dinastias (elites governantes). Por essas relações, foram estabelecidas conexões religiosas suprarregionais, entre as cidades da Mesopotâmia e do Mediterrânea, tendo Ғa-la-ab como polo difusor. O fator-chave nas identificações consiste em considerar a etnogênese de povos neo-hititas, hurritas, assírios e babilônios em parte assimilados sem, no entanto, deixar de caracterizar uma progressiva diferenciação linguística na Idade do Ferro. Alan R. Millard (2014, p. 186) sugere que desde o século XIX os assírios têm afixado acontecimentos importantes por meio das “Crônicas Epônimas” – muitas delas designadas como “*Anais*” –, ou seja, num sistema de epônimos em cuja referência consta alguma autoridade local ou evento fundador.<sup>401</sup>

323. nesse período, no Bronze Médio I (c. 2000–1800), que relativamente numerosas e pequenas cidades aparecem em assentamentos dispersos, consistindo em regionalização hierárquica e políticas de Estado dominante.<sup>402</sup> Para uma datação, teremos que basear-nos em registros do primeiro milênio, por exemplo, para o ano 1 o acontecimento fundante é o eclipse de 763. “Assim, Shalmaneser III mencionou a captura aramita de Pitru (Pethor) e Mutkinu, no médio-Eufrates, no tempo de Ashur-rabi II (ca. 1013–973). Alguns relatórios dão o número de anos decorridos entre um evento e outro: a Inscrição Baviana de Sennacherib conta 418 anos entre a remoção de certas estátuas divinas da Assíria e seu retorno” (MILLARD, 2014, p. 188).

De forma igualmente documentária, mas mais pontual, Jeffrey J. Szuchman (2008, p. 324. afirma que o interesse de Aššūr no Levante (terra chamada de Hanigalbat), regionalmente indicado no norte da Sūriyā e sudeste da atual Turquia, é documentado desde o reinado de Aššūr-Uballiṭ I (c. 1365/63–1330/28), quando esse rei libertou o seu povo do reino de Mi-it-ta-an-ni (séculos XVI–XIV)<sup>403</sup> por volta de 1350 e iniciou a extensão pelo oeste do rio Tigre (Idi-ig-la-at). Mais tarde, o rei Adad-nērārī I (1305–1274) transformou o rei de Mi-it-ta-an-ni em vassalo – logo, o território em protetorado assírio – e transportou a família real para a Aššūr; ocupou a Sūriyā e fez de Taidu (ou Tell Hamidiye nas margens do rio al-

---

325. À guisa de registro hebraico, cf. 1Reis 6.1.

326. Dados sobre o período estão em NICHOLS; WEBER, 2010, informamo-nos na p. 41.

327. O assim chamado Hana/igalbat e “terra dos hurritas”, reino localizado entre o Alto Eufrates e o Alto Tigre, centro político entre os rios Baliḡ e Ғābūr.

Jaghjagh; turco: *Çağ-çağ Deresi*), ou Üçtepe,<sup>404</sup> a sua capital local, a fim de controlar o norte da Sūriyā, do Tigre ao Eufrates (Pu-rat-tu), incluindo o Ḫābūr.

Atento às descobertas arqueológicas, Szuchman (2008, p. 402-403) confirma que “o palácio de Mi-it-ta-an-ni foi provavelmente destruído primeiro por Adad-nērārī e, mais tarde, por Shalmaneser I. Pouco depois da destruição do segundo palácio, a ocupação assíria média começou”. Esse modo de poder no Levante é mantido até o século X, sendo que a redistribuição das populações, na Aššūr e ao longo dos territórios controlados, estratégia do século XIV, foi mantida com relação aos pastoralistas nômades da Síria-Anatólia, beneficiados pela construção dos sistemas de irrigação nas terras urbanizadas. Por outra perspectiva, os sistemas de irrigação beneficiaram também o assentamento de grupos socioétnicos móveis, ou seja, dos *Aḫlamû* da terra de 'Ārām (*aḫ-la-mi-i KUR ar-ma-ia.MEŠ*), desde a época do reinado de Tiglat-pileser I, herdeiro do restabelecimento das guarnições assírias ocorridas no reinado de seu pai Aššūr-rēša-iši I (1132–1115), rei que conseguiu conter as incursões das tropas dos reis babilônios Ninurta-nādin-šumi (acádio: <sup>md</sup>MAŠ-na-din-MU) e Nabû-kudurri-ušur (Nabucodonosor I, 1126–1105).

Tiglat-pileser I estabelece um pacto de não agressão com o rei da terra da Bāb-ilī (nas inscrições assírias: *ša KUR kar-du-ni-aš*) nas primeiras duas décadas do seu reinado, permitindo-lhe retomar as periferias e dirigir suas guarnições contra os aramitas-*aḫlamû* (*Aḫlamî/Aḫlamê armāyya*, ou *Aḫ-la-mi-i KUR ar-ma-ia.MEŠ*), cuja pecha era “os inimigos do deus Aššūr”. O registro dessas incursões aparece em três edições, com várias adições informativas sobre as guerras na terra de Ḫatti e nas cidades da costa mediterrânea, dentre elas Arwad (*Ar-Ruad*), Gu-ub-la (*Býblos*) e Ú-ga-ri-it, correspondente no registro escribal assírio como Ši-du-na (Sidon). São calculados em cerca de 300 quilômetros os territórios conquistados àquela época, entre as terras de Sūḫu e seis das sete cidades (URU.MEŠ-šū-nu), dentre elas a cidade-Estado de Karkamiš, correspondendo ao Médio e Alto Eufrates. Foram tomadas ainda as estepes (*mudbaru*) dos pastoralistas e tribos nomádicas aramitas da região de Jezirah, populações periféricas tidas como invasoras pelos cidadãos assírios. O controle das cidades da costa, que durante longos períodos do Bronze Tardio estiveram sob o protetorado egípcio a partir das administrações no Mediterrâneo, rendeu a Tiglat-pileser I

---

<sup>328</sup>. Ao longo do rio Tigre na atual Turquia.

tributos do rei do Mi-iš-ri (acádio: MAN KUR.mu-u[š-re-e]). No caso de uma perioridização arqueológica,

então, essas “28” campanhas contra os aramitas devem ter sido realizadas antes dos anos 22 e 23 do rei, quando Tiglat-pileser I lutou contra a Babilônia, isto é, pelo seu 21º ano. Portanto, para conseguir 28 campanhas em 21 anos (talvez 22 anos) – mesmo que ele declare neste texto ter feito campanha duas vezes em um ano – Tiglat-pileser I teria que atravessar o Eufrates várias vezes em vários desses anos de reinado! (YOUNGER, 2017, p. 207).<sup>405</sup>

Atestado nessas fontes assírias e por pesquisadores acima citados, os aramitas têm suas origens no tribalismo do Bronze Tardio, entre pastoralistas seminômades *sūtū* dos séculos XIV–XIII, mais tarde nos séculos XII–X são identificados como os posseiros *aḫlamū* (*aḫ-la-mi-i KUR ar-ma-ia.MEŠ*) dos altiplanos semiáridos. Em sentido estrito, as primeiras comunidades sírias são aldeãs emergentes do Período Neolítico, vale a ênfase de que estamos falando de inúmeras grandezas sociais de cruzamentos territoriais siro-mesopotâmios de longo curso.<sup>406</sup> A partir do terceiro milênio, com a acelerada urbanização, essas comunidades viram-se modificadas com o aparecimento de pessoas que não exerciam funções propriamente agrícolas e pastoralistas, tais como os artesãos, sacerdotes e comerciantes.

Os estratos sociais são formados, então, pela economia palacial e pelas comunidades aldeãs, mesmo que o palácio tivesse domínios rurais com escravos e lavradores livres (CARDOSO, 1990, p. 76). Quando consideramos a suprarregionalização de poderes envolvendo Mi-iš-ri, Mi-it-ta-an-ni e Ḫatti (em atividades estatais durante os séculos XVII–XII) no Bronze Tardio, a Sūriyā é geograficamente central. A sua importância dá-se, em grande parte, pela riqueza da cultura material, posto que politicamente inexistia uma integração estatal. Havia vários pequenos reinos aramitas, dentre eles Īmār e Tell Ḫa-la-ab no norte, Ú-ga-ri-it, Ni-i (Niya) e Nuḫašše no sul; A-mur-ru e Qat-na no centro, Qí-id-ša (heb.: *Qādēš*; canaanita: *Qidšu*) e Ú-bi (Ubi/Ube) no extremo sul. Como observou Marta Luciani

---

329. “So, these ‘28’ campaigns against the Arameans must have been conducted before the king’s 22nd and 23rd years when Tiglath-pileser I fought against Babylonia, i.e., by his 21st year. Therefore, in order to get 28 campaigns into 21 years (perhaps 22 years) – even though he claims in this text to have campaigned twice in one year – Tiglath-pileser I would have needed to cross the Euphrates multiple times in several of these regnal years!” (YOUNGER, 2017, p. 207).

330. Parte do que segue neste subtítulo teve uma primeira elaboração recentemente (SANTOS; WEBER, 2018).

(2014, p. 509), esses territórios localizavam-se nas periferias levantinas, na costa oeste e no leste do rio Eufrates.

Como datação aproximada para uma possível cronologia, o fim do reino de Mi-it-ta-an-ni ocorreu no final do Bronze Tardio I (c. 1350), marcado pelas conquistas do novo reino hitita, ou seja, no reinado de Šuppiluliuma I (c. 1355/45–1320 [1380–1346]), que provocou a queda do reino de Mi-it-ta-an-ni. Nesse período há mudanças nos tratos e estruturas políticas, prédios comunitários, palácios e uma sociedade visivelmente estratificada: aparecem os “homens do rei”, oficiais militares que eram dependentes da administração real e os “filhos da terra”, agricultores e pastoralistas livres com família. Em todas as cidades-Estado havia diferença entre as atividades privadas e as atividades “oficiais”, cerca de 80 por cento da população residia nas margens das cidades-Estado e, de uma perspectiva de política social, “as mulheres são atestadas em todas as posições do escalão hierárquico, e as mulheres de estrato alto parecem ter desfrutado de poder significativo na sociedade média da Síria” (LUCIANI, 2014, p. 510).

O predomínio aramita no Levante, até o rio Eufrates, foi possibilitado pela capacidade de construção de cidades-Estado com viabilidade governamental e produção de alimentos em terras agricultáveis. As maiores cidades-Estado do norte do Levante têm alguma ligação cultural com a antiga Sūriyā. Entretanto, cabe mencionar que uma tal identificação “aramita” ou *’Ārām* tem sido questionada:

Se, por outro lado, a referência a Aram é entendida como um anacronismo funcional, então foi usada para descrever um povo do final do segundo milênio AEC vivendo na Alta Mesopotâmia. Se alguém aceita a lista egípcia de Amenhotep III (ca. 1390–1352 A.E.C.) como evidência, isso empurra a atestação inicial do termo de volta quase três séculos. Se, no entanto, a diferença é encontrada nas designações Aḥlamû e Sutû versus aramita, não é impossível que um grupo que eventualmente ganhe a designação “aramita” existisse por muitos séculos sob o descrição Aḥlamû e/ou Sutû (YOUNGER, 2016, p. 106).<sup>407</sup>

---

331. “If, on the other hand, the reference to Aram is understood as a functional anachronism, then it was used to describe a people from the late second millennium BCE living in upper Mesopotamia. If one accepts the Egyptian list of Amenhotep III (ca. 1390–1352 BCE) as evidence, this pushes the initial attestation for the term back almost three centuries. If, however, difference is found in the designations Aḥlamû and Sutû versus Aramean, it is not impossible that a group that eventually gains the designation ‘Aramean’ existed for many centuries under the descriptor Aḥlamû and/or Sutû” (YOUNGER, 2016, p. 106).

No entanto, entendemos que o postulado de Younger, a nosso ver, não tem validade nem para a Sūriyā,<sup>408</sup> como uma ampla região no norte do Levante, nem para Ša-imērīšu – um dos mais importantes domínios territoriais dos aramitas. A cidade aparece em inscrições de Ma-ri-a-nu-um associada a Šôbāh (heb.: *Šôbāh*; acádio: URU.*šu-ba-a* ou URU.*šu-pi-te*), pequeno reino de duvidosas localizações nos entornos do lago de Ḥoms e nas encostas do monte Ləbānōn, mas também na região de Qí-id-ša ou na província assíria de Ḥamāt próxima a, ou a mesma que, Bēt Reḥob.<sup>409</sup> Conta-se pelo menos três conflitos envolvendo o reino de Šôbāh e os israelitas. Em uma delas, narra-se que Dāwid está em estado de guerra com Hādadə‘ezer filho de Reḥob, rei de Šôbāh; a terceira e última batalha envolve o rei ‘Aḥ’āb<sup>410</sup> e acontece em Ḥamāt, na região central síria. Segundo Younger (2016, p. 199; cf. também FINKELSTEIN, 2016), nesses conflitos ‘Ārām-Dammešeq aparece pela primeira vez na Bíblia hebraica.<sup>411</sup> Em outra batalha, próximo ao território de Məgiddô, o Mi-iṣ-ri conquistou essa cidade, um importante centro comercial suprarregional, posteriormente as cidades de Ša-imērīšu, Ú-ga-ri-it, Qí-id-ša e Qaṭ-na foram incluídas na esfera de governo egípcia.

Com a emergência do império de Ḥatti, com o rei Šuppiluliuma I, houve uma divisão de poderes no Levante e uma divisão de autoridade política regional entre Sūriyā e Ləbānōn: as cidades-Estado de Ú-ga-ri-it e Qat-na foram agregadas aos hititas e Gu-ub-la, além do vale de Beqa‘, incluindo Ša-imērīšu, permaneceram sob o poder egípcio (HEINZ; KULEMANN-OSSEN, 2014, p. 536-537). Em uma carta do século XIV enviada por ‘Uzzīnu, governador de Ú-ga-ri-it, ou ao faraó Amenhotep III ou ao faraó Amenhotep IV, “ao rei, meu senhor...”, comunica-se nas linhas 16–21 entre outras coisas que “Eu, da minha parte, cheguei em Qí-id-ša e ‘Urīyānu partiu para ‘Up (Di-maš-qa)”, atestando pela primeira vez em ugarítico a localidade de ‘Up, cuja nomeação é a mesma que consta nas cartas de Tell el-‘Amarna quando refere-se a Ša-imērīšu.<sup>412</sup> As fontes indicam que nesse período as estruturas políticas mantinham a mapografia levantina bem definida entre egípcios e hititas. Esses contextos, mesmo com a autonomia relativa dos Estados, podem ter influenciado a cultura material urbana antes do aparecimento do império neoassírio.

332. É no período arqueológico do Ferro I que Mario Liverani (2016, p. 583) propõe o aparecimento dos aramitas.

333. Esta última indicação é atribuída a Edward Lipiński (YOUNGER, 2016, p. 200). Na Bíblia hebraica pode inclusive indicar um território ao norte de Dān, cf. Números 13.21 e Juízes 18.28, e relações conflituosas entre esses aramitas e os israelitas, cf. 2Samuel 8 e 10.

334. Cf. 1Reis 20 e 22.

335. Younger menciona 2Samuel 8.3-8; Finkelstein (2016, p. 31), 2Samuel 8.3, 12.

336. Na correspondência real o nome do destinatário não foi preservado, mas é importante por atestar Di-maš-qa como uma cidade-Estado com nome identificável (PARDEE, 2002, p. 105; SANTOS; WEBER, 2018).

Com efeito, essa autonomia proporcionou a diversidade na paisagem do norte levantino. Como testemunho material, “no oásis de Damasco, em Tell Sakka, foram descobertas casas de pilares da Idade do Bronze Tardio sobre um edifício monumental do Bronze Médio, com pinturas murais egípcias” (LUCIANI, 2014, p. 515), o que comprova a interação da população com diversas culturas. A paisagem dos assentamentos na região de Ša-imērīšu não é clara, mas há uma continuidade cultural com sítios do Eufrates, constatada pela evolução dos vasos. Para Daniele Morandi Bonacossi (2014, p. 420-422), com o colapso dos assentamentos do Bronze Médio I surgiu uma nova rede de sítios protegidos por um sistema de fortalezas e torres na região de Ša-imērīšu (no Tell es-Salihyah, Sakka), onde descobriu-se uma residência de verão para governantes decorada com murais, neles os desenhos apresentavam influência egípcia.

Possivelmente, a aparente prosperidade econômica tenha relação com o fato de Ša-imērīšu, assim como Hāṣṣôr, possuir um grande centro comercial, como atestado por fontes literárias de Ma-ri-a-nu-um (MORANDI BONACOSSO, 2014, p. 429), para onde muitos emissários babilônios eram enviados ou residiam. Isso dá-nos uma ideia da estrutura política do período e o surgimento do Levante como uma nova configuração geopolítica no antigo Oriente-Próximo. Mas o fato histórico que demonstrou o poderio imperial hitita foi a derrota imposta pelo rei Muwatalli (1295–1282/1271) a Ramsés II na batalha de Qí-id-ša (1286 [1275]). Como consequência marcante dessa alternância de poder na região, Ša-imērīšu tornou-se parte dos territórios hititas. Nessa época, ocorreu a completa transformação cultural de Ša-imērīšu, posto que desde a organização imperial de Tutmosis III a Tutmosis IV (1469–1403 [1458–1390]) “o nome de Damasco aparece numa lista de cidades conquistadas” (KUHRT, 2014, p. 361) pelo Mi-iṣ-ri – como local fronteiriço estratégico por seus ricos recursos –, assim como Məgiddô e o deserto da Sūriyā.

A produção de metal em Ša-imērīšu, como um dos recursos naturais, ganha destaque a partir do Ferro IIA (c. 950–900/880) com as apropriações de ouro em butim de Šūr (Tiro), Karkamiš e Ša-imērīšu pelos reis assírios. Mas o cobre com arsênico é utilizado – e provavelmente seja o primeiro metal a ser moldado – em larga escala no Levante desde o início do IV milênio, a metalurgia do bronze aparece no III e, paralelamente ao trabalho com o cobre, desenvolve-se no II milênio (MATOĬAN; MICHEL, 2014, p. 57). Em adição, o *corpus* documentário da diplomacia egípcio-levantina do segundo milênio permite-nos avaliar

que Di-maš-qa (= Ša-imērīšu) é politicamente de pequena relevância, a cidade da Idade do Ferro IIA tem maior história.

#### **d. Yiśrā'el Norte governado por Yēhû': o processo de vassalagem sob Ḥāzāh'el**

Os registros das tradições e memórias das relações 'Ārām *versus* Yiśrā'el Norte, realizados por escribas do judaísmo antigo no período colonial persa, deixam-nos não o *onus* mas o *creditus* da dúvida em relação à realidade reconstruível dos acontecimentos. Duplo problema consiste nas tradições orais de longa duração com várias conexões em pelo menos oito períodos de redação, desde o século VIII ao III. Nessas circunstâncias de tempo e ambiente, perde-se as matrizes das memórias e constroem-se novas tradições. Principalmente, o local da ambientação do acontecimento é retroprojetado.<sup>413</sup>

2Reis 9–10 nem em suas glosas resolvem um problema claramente proporcionado pelas recepções editoriais, apontado por Choon-Leong Seow (1999, p. 212): “Narrativamente, a recepção ‘real’ de Eliseu na capital de Aram é bastante estranha, considerando que dois capítulos ‘mais cedo’, o rei de Aram montou uma operação de forças especiais para raptar Eliseu que forneceu informações secretas ao rei de Israel que repetidamente frustrou o ataque arameu (2Reis 6.8-14)”. Seow alude à mudança abrupta de relações entre Adad-‘idrī e 'Ēlīšā' na perícope de 2Reis 8.7-15. Os propósitos narratológicos intentam colocar no centro dos processos de sucessão política em 'Ārām e da derrubada da dinastia omrida algum profeta israelita; essa ocorrência construída no âmbito religioso torna pública a legitimidade divinatória para os dois golpes de Estado<sup>414</sup> – o cumprimento do prognóstico declaradamente javista em Yiśrā'el.

---

337. “A noção de um lugar em Jezreel trai a ignorância do escritor sobre as condições em Israel no século IX A.E.C. Jezreel nunca foi uma residência real. Era um campo militar largamente abandonado quando a história foi escrita. Ao mesmo tempo, a Samaria pré-sargônica era ‘não mais do que um castelo real e residência’” (GHANTOUS, 2013, p. 142). Ghantous ignora muitos relatórios arqueológicos que ressaltam o desenvolvimento da capital israelita no período.

338. O livro dos Reis omite (ou seus historiógrafos e redatores desconhecem) qualquer dado histórico sobre a morte do rei Adad-‘idrī. Em contraste com a descrição de Yēhû' como usurpador, Ḥāzāh'el é retratado como um companheiro cuidadoso para com o rei doente, cuja morte é “natural” (*wayyāmōt*, cf. 2Reis 8.15).

Nesse sentido, o tratado sequer tem validade para o campo religioso, muito menos para as representações políticas, e as reconquistas territoriais aramitas na Transjordânia tratarão de mostrar a rápida caducidade do trato regional entre Ḥāzāh'ēl e Yēhû'. Isso não apenas desconstrói o aspecto teológico como também projeta um protagonista político ainda distante, a Aššūr. Ghantous (2013, p. 135) afirma que o golpe de Estado em Yiśrā'ēl não desagradou aos assírios, que não teve participação direta, porque acabou por desarticular a coalisão de pequenos reis do Levante que tinha o intuito de barrar o avanço imperial. Não obstante, a caravana com a presença de 'Ēlīšā' em Ša-imērīšu reflete a importância do Estado de 'Ārām “como o nexo do comércio terrestre no Levante”, ainda que seja de forma ambígua:

A ambiguidade evita desviar a atenção sobre as circunstâncias da morte do predecessor de Hazael e mantém o foco firmemente sobre as terríveis implicações do governo de Hazael para Israel e sobre o envolvimento de Eliseu.

No entanto, (...) a usurpação de Hazael deve ser qualificada. É muito plausível que ele não fosse o herdeiro direto do trono de Damasco, mas pertencia mais a uma família dominante do reino aramita de Bet-Rehob. Seu sucesso em ascender ao trono de Damasco e criar o reino unido de Aram-Damasco com os resultados vitais disso no antigo Oriente-Próximo deixou sua marca na Bíblia e na historiografia bíblica (GHANTOUS, 2013, p. 136).<sup>415</sup>

Os acontecimentos, historicizados pela abordagem dos amplos contextos apresentados pelas fontes ligam-se ao complexo conflito envolvendo 'Ārām-Dammešeq e Yiśrā'ēl Norte como parte das transformações no quadro político do século IX.<sup>416</sup> A nosso ver, o ciclo de 'Ēlīšā' depende do desenvolvimento das tradições que colocam 'Ēliyyāhû no centro dos processos de apreensão de poder. As próprias tradições deuteronômicas mantêm os acontecimentos envolvendo Yēhû' na ilegalidade:

---

<sup>339</sup>. “The ambiguity avoids deflecting the attention on the circumstances of the death of Hazael’s predecessor and keeps the focus firmly upon the dire implications of Hazael’s rule for Israel and on Elisah’s involvement.

However, as argued before, Hazael’s usurpation has to be qualified. It is very plausible that he was not the direct heir of the throne of Damascus but belonged rather to be ruling family of the Aramaean Kingdom of Beth-Rehob. His success in ascending to the throne of Damascus and creating the united kingdom of Aram-Damascus with the vital results of that on the ANE left its mark on the Bible and the biblical historiography” (GHANTOUS, 2013, p. 136).

<sup>340</sup>. Diferente de Hadj Ghantous (2013, p. 139), pois ele afirma que 'Ēliyyāhû é um personagem secundário pelo fato de não ter instruído a 'Ēlīšā'.

Embora historicamente o reinado de Ahab fosse provavelmente muito mais pacífico do que o de Jehu, Jehu é apresentado como o instrumento de Yhwh para a restauração de *šalom* na comunidade que perdeu seu *šalom* nas mãos de Ahab. A pergunta *hašalom?* inquirida pelos mensageiros e repetida pelo próprio Joram (2Reis 9.18, 19, 341. está de acordo com a regulamentação da guerra em Deuteronômio 20.10-14, onde os israelitas são instruídos a fazer uma oferta de paz pelo povo da cidade que eles estão prestes a atacar. Esta referência ao Deuteronômio é uma pista para a data tardia da história de Nabot. O vínculo com Deuteronômio transforma a casa de Ahab e todo o reino do Norte em um inimigo estrangeiro que não adora Yhwh e que é combatido em nome de Yhwh. Portanto, um rei do norte ele mesmo, Jehu não cumpre o Deuteronômio e sua resposta a Joram, “qual (o que) paz?” (*ma hašalom*) (2Reis 9.22b) é uma declaração de guerra que não o permite render-se (GHANTOUS, 2013, p. 139).<sup>417</sup>

A participação dos reis levantinos num cenário de guerra exige a busca do contexto imediato. Nele, Yēhû’ cumpre a função imposta pelo cacicado rural – da qual ele tem origem, no Tēl Reḥōv – de impedir o avanço das interações culturais e seus produtos: as trocas materiais representadas pela iconização de personagens e objetificação de encenações, as relações palaciais internacionais e a plurirreligiosidade, modos de ser próprios dos meio ambientes que preservam a mobilidade social. Por outra perspectiva, a inscrição dos acontecimentos nos quais Yēhû’ é protagonista pode realmente ter sido copiado de registro inconcluso da guerra de Yəhōrām contra Ḥāzāh’ēl, durante a qual o rei israelita foi ferido mortalmente. Assim, a anexação da ascensão de Yēhû’ ao trono e a sucessão por igual forma em Ša-imērišu foi a forma possível para relacionar Ḥāzāh’ēl ao prognóstico de Yhwh.

Esse quadro político contextual é muito complexo. Os historiógrafos da Bíblia hebraica absolvem juridicamente os profetas ’Ēliyyāhū e ’Ēlīšā’, não os encenando *in situ* como ativos participantes dos extermínios, indicando alguém não nomeado; “historicamente, este filho dos profetas poderia representar um emissário assírio que encorajou Jehu a se rebelar com promessas de apoio assírio” (GHANTOUS, 2013, p. 145). Os indícios apresentados pelas fontes demonstram que a mudança de poder na Sāmīrīna interessa a Aššūr.

---

342. “Although historically the reign of Ahab was probably much more peaceful than Jehu’s, Jehu is presented as YHWH’s instrument for the restoration of *šalom* in the community which had lost its *šalom* at the hands of Ahab. The question *hašalom?* asked by the messengers and repeated by Joram himself (2 Kgs 9:18, 19, 22) is conform to the regulation of war in Deuteronomy 20:10-14, where the Israelites are instructed to make an offer of peace to the people of the city they are about to attack. This reference to Deuteronomy is a clue for the late date of the Naboth story. The link with Deuteronomy turns the house of Ahab and the entire northern kingdom into a foreign enemy who does not worship YHWH and who is fought against in the name of YHWH. Therefore, a northern king himself, Jehu does not comply to Deuteronomy and his answer to Joram, ‘which (what) peace?’ (*ma hašalom*) (2 Kgs 9:22b) is a declaration of war that leaves no chance to surrender” (GHANTOUS, 2013, p. 139).

A subida de Yēhū' ao trono de Yīsrā'ēl aparece na agenda de Aššūr e possivelmente a ausência de Ḥāzāh'ēl deve-se ao fato de ele representar um obstáculo às pretensões assírias no Levante. Baseado nisso, Ghantous (2013, p. 145-146) afirma que “historicamente, é provável que o golpe de Jehu seja uma consequência da anterior ascensão de Hazael ao trono de Damasco”, motivado pelo aramita diante da ameaça assíria. É o que propõe Amélie Kuhrt (2014, p. 106), por entender que o golpe jeuíta ganhou força, ou seja, tem raízes nos repetidos ataques assírios e na perda da Transjordânia pelos omridas. Postulamos a historicidade desses fatos, quanto a essas perdas, a nosso ver, a época proposta por Kuhrt precisa ser revista posto que em cerca de 850 'Ēdôm ainda não era um Estado com forte autonomia regional na Transjordânia.

Assentados os novos reis sem a presença temporária das guarnições assírias, o aramita Ḥāzāh'ēl controla importantes cidades do Yīsrā'ēl Norte e submete Yēhū' ao pagamento de tributos. Isso conecta a morte dos reis Yəhōrām de Yīsrā'ēl e 'Āḥazayāh de Yəhūdāh aos conflitos que resultaram na redução territorial do reino israelita, tomando o documento de Tēl Dān como registro histórico, ficando como autoria de Yēhū' o extermínio da linhagem de parentesco omrida:

Depois de unir Aram e Damasco, Hazael lutou contra Israel e anexou seus territórios do Norte para consolidar um bloco territorial principal sob o controle direto de Damasco. Hazael convenceu um dos mais importantes líderes do exército israelita a se rebelar contra Joram, prometendo a Jehu um trono seguro em Samaria contra seu reconhecimento do governo aramita sobre a Galileia e Gilead. Para seu objetivo, Hazael firmou um pacto de não agressão com Jehu. Em troca da Galileia e de Gilead, Hazael prometeu manter Jehu como rei sobre as terras altas israelitas. Jehu não estava em posição de pedir mais. Se ele não aceitasse a perda das melhores partes do reino Omride, Hazael colocaria um rei fantoche mais dócil no trono de Samaria ou colocaria os restos de Israel sob o controle direto damasceno. Mas foi mais vantajoso que Hazael deixasse a Faixa Central Palestina nas mãos de dinastias não ameaçadoras em Samaria e em Jerusalém. À luz dos desenvolvimentos subsequentes que viam o Israel pós-omrida transformado em um vassalo aramita por cerca de meio século, é claro que, independentemente do nível de envolvimento assírio na época e se Jehu teve outros planos quando se rebelou, Hazael prevalecerá. Enquanto os omridas eram parceiros importantes na coalizão liderada por Hamat e Damasco, a dinastia de Jehu sobrevivia como um vassalo aramita (GHANTOUS, 2013, p. 146).<sup>418</sup>

---

343. “After uniting Aram and Damascus, Hazael fought Israel and annexed its northern territories to consolidate a major territorial block under the direct control of Damascus. Hazael convinced one of the most important leaders of the Israelite army to rebel against Joram by promising Jehu a secure throne in Samaria against his recognition of the Aramaean rule over Galilee and Gilead. To his aim, Hazael entered a pact of non-aggression with Jehu. In exchange for Galilee and Gilead, Hazael promised to maintain Jehu as king over the Israelite highland. Jehu was not in a position to ask for more. If he did not accept the loss of the best parts of the Omride kingdom, Hazael

Por outro lado, a análise da documentação disponível apresenta uma historicidade com alguma divergência caso sejam excluídas as narrações hebraicas, porque essas incluem como territórios israelitas, na época de Yēhū', o Gilō'ād, Bāšān e parte de Mō'āb sob o reinado de Meša'. Entretanto, Dhiban, a capital de Meša', está entre as vitórias que Ḥāzāh'ēl afirma ter obtido de Yiśrā'ēl. O mais provável é que Meša' e Ḥāzāh'ēl tenham conflitado no mesmo período por territórios transjordanianos. Tomando as conclusões de André Lemaire de forma coordenada, Meša' atacou as guarnições israelitas em 'Aṭarot, Nəbō (Nībū) e Yahaz, enquanto Ḥāzāh'ēl invadia Gilō'ād e Bāšān.<sup>419</sup> Uma localidade significativa para o Yiśrā'ēl Norte é Tēl Reḥōv, pela natureza do solo e produção de alimento. No Tēl Reḥōv, no vale de Bēt Šō'ān, a oeste do rio Jordão, foi identificada a “destruição do Estrato IV de ca. 840–830 A.E.C. e relatado isso como invasão de Hazael naquela região” (HASEGAWA, 2012, p. 73). Datou-se aquela destruição em 877–840, tendo em vista a guerra entre 'Ārām-Dammešeq e Yiśrā'ēl.

Esses *movimentos vitais* deslocam o fenômeno religioso, especialmente o *elemento Ba'al*, para a perspectiva local, ou seja, a cultura religiosa como problema político não diz respeito nem a 'Ārām-Dammešeq nem à Fenícia – é uma construção israelita. A apresentação do Ba'al é formatada pelas descrições da tradição do templo de Yərūšālam, mas a indicação da cidade ([bh tyb ry])<sup>420</sup> é um dado de autonomia tanto da realeza israelita quanto da divindade em relação a Yəhūdāh/Yərūšālam; no entanto, parece ser até agora uma peça de ficção porque “nenhum vestígio de um templo tão elaborado foi encontrado nas camadas antigas da Samaria. O recém-fundado templo do monte Garizim ou o templo de Jerusalém é o que deve estar, de fato, atrás da referência ao templo do Baal em Samaria no golpe de Jehu” (GHANTOUS, 2013, p. 142).

Nas unidades narrativas da tensão entre as divindades Yhwh e Ba'al estão os dois diferentes conflitos numa única perspectiva, apesar das diferentes propostas políticas

---

would either place a more docile puppet king on the throne of Samaria or place the remains of Israel under direct Damascene control. But it was more advantageous for Hazael to leave the Palestinian Central Range in the hands of non-threatening dynasties in Samaria and in Jerusalem. In light of subsequent developments that saw post-Omrīde Israel turned into an Aramaean vassal for about half a century, it is clear that, whatever the level of Assyrian involvement was at the time and whether or not Jehu had other plans when he rebelled, Hazael's will prevailed. Whereas the Omrides were major partners in the coalition led by Hamath and Damascus, Jehu's dynasty survived as an Aramaean vassal” (GHANTOUS, 2013, p. 146).

<sup>344.</sup> Ghantous apresenta uma síntese desta análise (2013, p. 149-150).

<sup>345.</sup> Cf. 2Reis 10.18-27, particularmente o v. 25.

envolvendo as divindades. Suas assembleias estratégicas são duplicadas<sup>421</sup> e tiveram início e atividade com 'Ēliyyāhû e seu ápice no golpe de Estado de Yēhû', sem, no entanto, ter um final como gostaria o redator.<sup>422</sup> “As execuções ‘proféticas’ de Elias e Jehu podem ter sido consideradas problemáticas à luz da posição resolutamente não violenta do Documento Sacerdotal” (GHANTOUS, 2013, p. 144); talvez o historiógrafo tenha procurado afixar uma linha narrativa coerente, mas sem sucesso. Há inclusive um desdito informativo quanto aos profetas de 'Aḥ'āb: ora eles são do Ba'al<sup>423</sup> e ora, do Ba'al e da 'Āšērāh.<sup>424</sup> Diferentes palavras são usadas em referência ao golpe, duas delas colocadas na boca de Yēhû': rvq, hmrm e grh.<sup>425</sup> O assassinato de 'Āḥazyāhû e de seus irmãos não consta do cômputo da comissão de Yhwh a Yēhû'; aliás, ele tem recensão negativa.<sup>426</sup> Em favor do historiógrafo estão a diferença espaço-temporal dos acontecimentos e da composição no livro e a semelhança do aspecto militar dos personagens<sup>427</sup> no começo e no final do ciclo, 'Ēliyyāhû e Yēhû'.

Posteriormente a esse quadro político, entra em cena o avanço aramita em território judaíta. Porém, inexistem dados arqueológicos conclusivos sobre a expansão do reino aramita até o território de Yəhūdāh. A expansão ocorre ao norte em direção a Ḥamāt e 'Umq/Pattin, no sul o avanço toma o sentido da Transjordânia. Conforme o documento de Tēl Dān (linhas 3b–4a), sabemos da apropriação dos territórios antes sob controle israelita e aludimos ao fato de que Gilō'ād esteve sob dominação aramita durante o reinado de Adad-'idrī (Hadad-'ezer).<sup>428</sup> Há, contudo, a possibilidade de que Ḥāzāh'ēl tenha se interessado por territórios da costa do Mediterrâneo, segundo evidências arqueológicas da destruição de Tell eš-Šāfi (Gat) e de 'Ašdōdāh.<sup>429</sup> Além de ter beneficiado a Mō'āb – a epigrafia do documento do rei Meša' confirma esse fato – os ataques de Ḥāzāh'ēl contra Yisrā'ēl Norte (mas também a submissão de Yēhû' ao império neoassírio) parece ter beneficiado de certo modo a Yəhūdāh. Finkelstein (2015, p. 154) afirma que Yəhūdāh estabeleceu “assentamentos fortificados no norte, oeste e

346. Cf. 1Reis 18.19-40 e 2Reis 9–10.

347. O desejo utópico do redator está formulado em 2Reis 10.28.

348. Cf. 2Reis 10.19.

349. Cf. 1Reis 18.19.

350. Cf. respectivamente 2Reis 9.14 e 10.9; 2Reis 9.23; e 2Reis 9.31.

351. Cf. 2Reis 9.27-28 e 10.12-14; sobre a recensão negativa da atividade jeuíta, cf. 2Reis 10.29-33.

352. Sobre 'Ēliyyāhû, cf. 2Reis 2.12.

353. Possivelmente as narrações em 2Reis 8.28, 29 e 9.14b aludam a isso. O documento de Tēl Dān, linhas 3b–4a, afirma que Ḥāzāh'ēl foi entronizado pelo deus Hadad/Hadadu para defender o país contra o agressor das terras tomadas do “seu pai” Adad-'idrī. Younger (2016, p. 630) afirma que Ḥāzāh'ēl destruiu Tell eš-Šāfi (Gat) e submeteu Yəhūdāh à vassalagem.

354. Essas pesquisas foram apresentadas por Aren M. Maeir, Joe Uziel e Edward Lipiński respectivamente (YOUNGER, 2016, p. 624-625; DEVER, 2010, p. 527) e por Israel Finkelstein (2015).

sul”; certamente esses assentamentos nem foram em direção ao Mediterrâneo, pois lá esteve Hāzāh’ēl, nem tiveram média dimensão, igualmente pelo considerável controle aramita e mais ao sul com os edomitas.

A evidência de um sistema de cerco que envolve o sítio, que foi datado também no mesmo período, foi demonstrada em inúmeras publicações. Anteriormente sugeri conectar a destruição e o cerco a uma campanha militar de Hazael, rei de Aram-Damasco, que é mencionada no texto bíblico (2Reis 12.17,18). Embora não existam evidências textuais contemporâneas adicionais, a datação do sistema de destruição e cerco à segunda metade do século 9º, a aparente menção na inscrição de Zakkur de um método de cerco semelhante usado por Bir-Hadad, filho de Hazael no seu cerco de Hadrakh alguns anos depois, parece argumentar de forma bastante convincente a conexão entre o cerco e a destruição e o evento mencionado na Bíblia. Enquanto alguns têm questionado se é ou não um cerco e se é ou não possível conectar isso ao Hazael, nenhuma explicação alternativa e viável que forneça cenários razoáveis para o caráter dos restos relacionados tenha sido levantada (MAEIR, 2017, p. 55).<sup>430</sup>

Como salientado por Aren M. Maeir, o que carece de debate não é a historicidade da narração hebraica. As evidências são muito substanciais e conectadas entre si, possibilitando uma sólida base para essa questão. O monumento de Zakkur e as descobertas arqueológicas no local atestam atividades de ’Ārām-Dammešeq na região de Tell eṣ-Šāfī (Gat), a grande cidade de cerca de 45–50 hectares, durante o reinado de Yēhû’, em cerca de 830. São evidências materiais de pelo menos uma das atividades dos vários cercos e destruições operados por Hāzāh’ēl na região – a inscrição *hrz* no túnel em Hadrak a isso corrobora. Similarmente, segundo Maeir (2016, p. 81-83; 2017, p. 56-57), as destruições de localidades vizinhas como Tel Azekah, Tel Zayit, Gezer, Aphek e possivelmente Tel Burna fazem parte do contexto e caracterizam as atividades invasoras de Hāzāh’ēl. Destarte, a diversidade da cultura material encontrada naquela região mediterrânea comprova a existência à época de

---

<sup>355</sup>. “Evidence of a siege system which surrounds the site, which has been dated as well to the same time frame has been demonstrated in numerous publications. Previously I have suggested to connect both the destruction and the siege, to a military campaign of Hazael, King of Aram Damascus, which is mentioned in the biblical text (2 Kgs 12:17,18). Although there is no additional contemporaneous textual evidence, the dating of the destruction and siege system to the 2nd half of the 9th century, the apparent mention in the Zakur inscription of a similar siege method used by Birhadad, son of Hazael in his siege of Hadrakh a few years later, seem to argue quite convincingly for the connection between the siege and destruction and the event mentioned in the Bible. While some have questioned whether or not it is a siege and whether or not it is likely to connect this to Hazael, no alternative and viable explanations that provide reasonable scenarios for the character of the related remains have been raised” (MAEIR, 2017, p. 55).

inter-relações entre diferentes grandezas socioétnicas na Idade do Ferro IIA. Em adição, a mudança política moldou a nova mapografia do Levante para o final da Idade do Ferro.

### 3. Tēl Reḥōv: exemplo de poderio familiar contra o rei?

A abordagem de Tēl Reḥōv tem por motivo a sua condição estratégica tanto para aramitas quanto para israelitas. O sítio é uma das primeiras cidades ocupadas por Ḥāzāh'ēl; além disso, por causa da tributação sobre os donos de terras e a produção imposta pelos omridas, possivelmente sediou os primeiros conflitos entre as famílias de 'Omri e Yēhū'. As inscrições monumentais não privilegiam o pesquisador e os utensílios encontrados no sítio permanecem em avaliação, mas as fontes colocam o Tēl Reḥōv em alto nível de importância comercial. Nossa abordagem ater-se-á ao aspecto econômico do sítio. Mas sua importância projeta ainda outro aspecto: a aproximação às identidades biológica e social do militar Yēhū'. O Tēl Reḥōv (Tell eṣ-Ṣarem) está situado no vale de Bēt-Šə'ān, cerca de seis quilômetros a oeste do rio Jordão, na rota norte-sul e em direção ao vale de Yizrə'e'l, na rota oeste-leste, e suas fases estatigráficas vão do Bronze Tardio ao século VIII (três estratos: VI–IV). Da Idade do Ferro II, conhecemos dois registros documentários sobre a cidade:

Monólito de Kurkh

*Ba'asa māṛ Ruḥūbi*

2Samuel 10.6-8 (v. 6ab)

“...e vieram os de 'Āram da casa de Reḥōv e os de 'Āram de Šōbā' vinte mil combatentes...”

יִגְלַתְלַר מִן־אַרְשָׁעָא אֲרָם־בְּנֵי־רְחֹבַן וְאֲרָם־בְּנֵי־שׁוֹבָאֵן בְּיַד־כּוֹרְחַן כִּשְׁמֵי־יָוֶן

A fonte assíria é de 853 e, segundo Finkelstein (2016, p. 31-33), a camada literária deuteronomística contém memórias e tradições originadas no Yisrā'ēl Norte provavelmente elaboradas por fontes escritas no século VIII. Tēl Reḥōv é mais um importante sítio israelita com atestação da cultura material do início do Bronze Tardio, com atividades urbanas entre os

séculos XV–VIII, em menor dimensão na conquista assíria em 732 e sofrendo provavelmente uma única destruição no Ferro I, entre o final do século XI e o início do século X. No período de fundação, séculos XV–XIV, o sítio era uma das maiores cidades do sul do Levante com seus 10 hectares; no século X, considerando a localização geográfica da cidade, Benjamin Sass (2016, p. 203) afirma que a sua população incluía gente de fala aramita e hebraica israelita.

Estimadas por Shmuel Ahituv e Amiḥai Mazar (2014) como a grande contribuição ao estudo da escrituração durante o período inicial do antigo Yiśrā'ēl, as descobertas no sítio de 10 hectares e com dupla topografia, cidade baixa e cidade alta, elucidam pontos de interesse



Figura 19. Apiário no Tēl Reḥōv (Fonte: Rehov.org)

de sociedades vizinhas. Seus ricos conjuntos de cerâmica com datação dos séculos X e IX estão detalhadamente situados, mas a descoberta no sítio de abelhas da Anatólia, onde a apicultura era importante desde o período hitita antigo, problematiza a própria descoberta (fig. 19), segundo as análises do descobridor (MAZAR, 2016, p. 101-102). Na medida em que atualmente não dispomos da forma de apreensão daquela cultura, resta-nos uma de duas possibilidades: ou as abelhas eram de uma subespécie anatoliana ou eram uma importação israelita.

No período inicial do antigo reinado de Yēhû' identificou-se uma violenta destruição atribuída aos aramitas liderados por Hāzāh'ēl, no conflito que findou a dinastia omrida e seguiu no reinado jeuíta. Após a guerra, a parte baixa da cidade foi abandonada, mas a parte alta foi mantida por sobreviventes (MAZAR, 2008, p. 101-102; MAZAR; PANITZ-COHEN, 2008, p. 42). A estimada tranquilidade de média duração na Idade do Ferro IA–IIA não foi impeditiva para as variações na cultura material. Vários utensílios de cerâmica do Ferro I continuaram sendo produzidos no Ferro IIA, mas nesse mesmo período atesta-se mudanças na técnica de fabricação e na decoração da cerâmica.

Desses materiais, foram descobertas cerca de 12 inscrições e uma grande coleção de

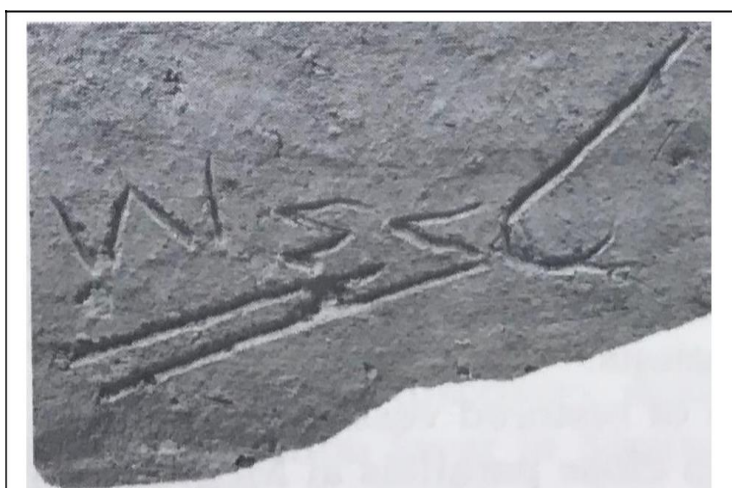


Figura 20. Inscrição do nome *lms* em jarro do apiário do Tēl Rehōv (MAZAR, 2016)

objetos cúlticos, estes particularmente indicam assimilação da cultura egípcia pela presença de 23 amuletos de faiança – uma espécie de cerâmica branca – e 150 objetos de metal de variadas formas oriundas da Fenícia, A-la-ši-ia e Grécia (MAZAR, 2016, p. 94-97). O desenvolvimento tecnológico da indústria de utensílios aparece no contexto da impressionante produção de

mel e azeite local, acentuando a evolução do trabalho social operada pela população autóctone do vale. Para Mazar (2016), a cidade é uma memória histórica por manter a continuidade populacional e de cultura material canaanitas, inclusive os objetos técnicos. Muitos dos objetos são representativos das práticas deles no segundo milênio, o que é um dos fundamentos para Mazar afirmar que as famílias israelitas da cidade são canaanitas:

Em minha opinião, a população é melhor descrita como descendente de famílias canaanitas locais, talvez se misturando através do tempo com famílias israelitas da região montanhosa; essas famílias podem ter se mudado para o vale após sua

dominação por Israel, talvez a partir do décimo e certamente do século IX AEC em diante. Também é possível que um componente da população local tenha origens no norte da Síria, como sugerido pelo uso de altares com chifres (abaixo) e talvez pelos traços excepcionais de cultura material mencionados acima (MAZAR, 2016, p. 99-100).<sup>431</sup>

A constatação leva-nos, então, a explicar acerca dos artefatos cúlticos. Foram encontrados quatro altares íntegros que refletem as tradições siro-mesopotâmias das margens do rio Eufrates no Bronze Tardio, além de apenas fragmento de um altar, várias figurinhas de formas femininas desnudas. A identificação deve-se em grande parte ao modelo, ao conjunto de achados com conexões mapográficas coetâneas com as descobertas em Hāšōr e Peḥal (Pella) e às aproximações contextuais com artefatos descobertos em Məgiddô e Tī'inīk; o outro conjunto consiste nos testemunhos de sítios do vale do Alto Eufrates que retroprojetam a tradição aos contextos dos séculos XIII–XII. Na lista de cidades conquistadas por Šōšenq I (*ššnq*; *Šīšaq*) constam Tēl Reḥōv e Bēt Šō'ān quando a referência é a guerra de Ḳarḳar e posteriores às destruições, a primeira destruição do estrato IV por fogo como resultado de invasão militar e a segunda, como registro da invasão de Ḥāzāh'ēl entre os anos 840/836–830. Eis o quadro da periodização do sítio com a estratigrafia das destruições aramitas:

Tabela 2. Tēl Reḥōv (fases locais nas maiores áreas de escavação e números finais do estrato)<sup>432</sup>

Estrato	Local dos estratos em áreas			Período	Datas (século/ano)
	B	C	E		
II	B-2			Idade do Ferro IIC	final do séc. VIII/início do séc. VII
III	B-3 B-4 (?)			Idade do Ferro IIB	<b>Destruição</b> <i>ca.</i> 840/830–732
IV	B-5a	C-1a	E-1a	Idade do Ferro IIA (fase tardia)	<b>Destruição</b> séc. IX até <i>ca.</i> 840/830
V	B-5b	C-1b	E-1b		

<sup>431</sup> “In my view, the population is best described as descending from local Canaanite families, perhaps intermingling through time with Israelite families from the hill country; these families might have moved to the valley following its domination by Israel, perhaps from the 10th and certainly the 9th century BCE onwards. It is also possible that a component of the local population had Northern Syrian origins, as suggested by the use of horned altars (below) and perhaps by the exceptional material culture traits mentioned above” (MAZAR, 2016, p. 99-100).

<sup>356</sup> Cf. MAZAR, 2003b, p. 171; 2016, p. 92.

					final do séc. X–início do séc. IX
VI	B-6	C-2	E-2	Idade do Ferro IIA (fase antiga)	maior parte do século X

Tēl Reḥōv era uma cidade israelita, anexada ao reino de 'Ārām-Dammešeq após, portanto, os avanços de Ḥāzāh'ēl (MAZAR, 2016, p. 100-110; FINKELSTEIN, 2016, p. 30-31). A produção mantém o padrão local e responde pelo controle da Estrada dos Reis pelos omridas, além de responder por recursos substanciais para as grandes construções de fortalezas e centros administrativos em territórios de Mō'āb e no 'Arnōn. Dentre as descobertas arqueológicas, encontra-se um jarro com inscrição que remete a Ammōn e fortalece as evidências do comércio de longa distância dos apicultores; eles despachavam a produção de Tēl Reḥōv para a Transjordânia passando pelo vale de Yizrā'e'l. Sobretudo, alonga os limites relacionais da cidade à costa mediterrânea e acima, para a Fenícia, por muitos vasilhames terem origem na região do Karmel e nas zonas costeiras do Lōbānōn, Ṣūr e Ṣi-du-na. Eis um exemplar:

Um jarro de armazenamento ovoide estreito, com duas alças em seu corpo, um pescoço alto e um rebordo alongado. O frasco é feito de argila cinza acastanhada metálica que aparentemente deve ser identificada como pertencente a uma fonte do Cretáceo Inferior. Esta argila foi usada para fazer muitos dos onipresentes frascos Hippo que são comuns em Strata V e IV em Tel Reḥov, um tipo que abrangeu a maioria das inscrições nesses estratos (AḤITUV; MAZAR, 2014, p. 40).<sup>433</sup>

Com uma dupla inscrição, é possível identificar um nome seguido pelo numeral “um”; segundo Aḥituv e Mazar (2014, p. 40), “o nome *atm* aparece num selo ammonita datado do final da Idade do Ferro: l[v !b atml, '(pertencente) ao Mt' filho de Shu'al (raposa)'. Parece que este é um nome teofórico abreviado (um hipocorístico) composto pelo substantivo *tm* (*wtm*), que significa ‘um homem’”. A palavra aparece na *historiografia deuteronômica* na

<sup>357</sup>. “A narrow ovoid storage jar, with two handles on its body, a tall ridged neck and an elongated rim. The jar is made of metallic-fired brownish gray clay that should apparently be identified as belonging to a Lower Cretaceous source. This clay was used to make many of the ubiquitous Hippo jars that are common in Strata V and IV at Tel Reḥov, a type which bore the majority of inscriptions in those strata” (AḤITUV; MAZAR, 2014, p. 40).

forma plural *mātīm*, “homens” e no estado construto, “homens de”.<sup>434</sup> Mas também como prenome para nome composto em vários troncos semitas arcaicos: o acádio *mutu* aparece em hebraico em nomes pessoais como *lavwtm* e *lvwtm*,<sup>435</sup> em nome amurrita encontrado nos arquivos de Ma-ri-a-nu-um como *Mutu-dIM* ou *Mutu-Ba'l* e em nome ugarítico como *Mutba'l*, assemelhado com o nome do governador de Peḥal, *Mutba'l* (Labaya) (AHITUV; MAZAR, 2014, p. 41).

O testemunho que parece-nos ser fundamental para a integração de Tēl Reḥōv aos movimentos políticos internos é um jarro do Estrato V, com três datações calibradas: 918–870, 969–833 e a até então considerada mais provável por Mazar (2008, p. 102) situa entre os

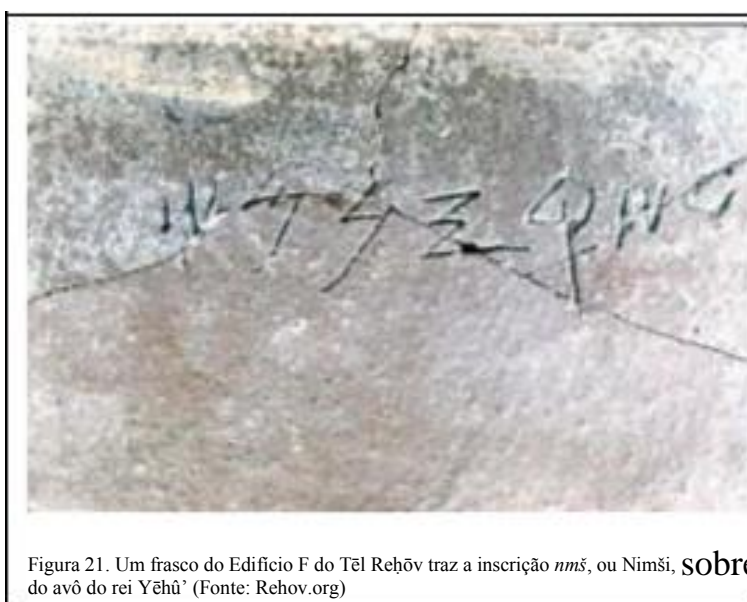


Figura 21. Um frasco do Edifício F do Tēl Reḥōv traz a inscrição *nmš*, ou Nimši, sobre o ostracon número 56 o mesmo nome do avô do rei Yēhû' (Fonte: Rehov.org)

anos 877–840. Encontrado no chão do apiário, cujo modelo é peculiarmente local e do domínio paleográfico, a inscrição recebe datação do século X.<sup>436</sup> O dado altamente importante é a inscrição *vmnl*, “para Nemeš” (fig. 20), que aparece na parte de cima do bojo do jarro. “O nome *vmn* aparece

da Samaria e sobre dois selos hebreus, bem como em

ugarítico. Na Bíblia, o nome *vmn* aparece como *yvmn*, ‘Nimshi’, duas vezes como o nome do pai de Jehu (1Reis 19.17; 2Crônicas 22.7) e uma vez como o avô de Jehu (2Reis 2.14)” (AHITUV; MAZAR, 2014, p. 43-44). Após infundáveis análises, o jarro e o apiário têm recebido identificação como o lugar de vivência da família de Yēhû’.

Outra inscrição tem motivado também a aproximação com a família de Yēhû’. Encontrado numa área cuja cerâmica é do Estrato IV, isto é, do século IX por volta de 834,

358. A forma plural em Deuteronômio 2.34; 3.6; o estado construto em Deuteronômio 4.27.

359. Respectivamente, *Mātūšā'el* e *Mātūšelāḥ* (Gênesis 4.18; 5.21, 22).

360. Inscrição com Registro número 84730/4, Locus 8465, Estrato V.

aparece claramente a expressão *vmn yqvl* (fig. 21). A primeira palavra significa “para o copeiro”, um título que identifica o alto oficial tanto na Bíblia hebraica quanto no antigo Oriente-Próximo, e o último nome é semelhante ao encontrado em outro vaso do apiário, *Nimāšī* (Aḥituv; MAZAR, 2014, p. 44-45). A inscrição apresenta uma pequena diferença na escrita do *yod* em relação às inscrições encontradas no local e com paralelo em dois ostraca da Sāmīrīna<sup>437</sup> – de toda forma concorda com as citações da Bíblia hebraica,<sup>438</sup> pois em todas *nmš* aparece com *yod* (MAZAR, 2003b, p. 179-180). Conta-se muitas possibilidades linguísticas por construções teofóricas e por assimilações onomásticas, confirmadas por objetos escavados no entorno, diferentes apenas no estilo da escrita. Destarte, os diferentes estilos de escrita para a propriedade ou dedicatória sobre os jarros de estratos periodizados em sequência indicam, segundo Aḥituv e Mazar (2014, p. 62), o desenvolvimento de capacidade escritural.

A amostra do desenvolvimento econômico que impulsiona a fabricação de artefatos e utensílios domésticos está nas áreas afastadas das cidades, nas planícies e nas áreas com altiplanos. Nas textualizações da vida cotidiana na Bíblia hebraica a fertilização das terras do norte não foi notada; caso isto ocorresse, o Tēl Reḥōv torna-se-ia proverbial pelas diferentes localizações e pela dimensão da produção. Em particular, se na Sāmīrīna descobriu-se grande produção de azeite e vinho, coube ao Tēl Reḥōv revelar-se produtor de mel em escala industrial numa extraordinária estrutura organizacional, montada para as operações de colheita e armazenamento do mel (acádio: *nubtu*). “A Bíblia não se refere à apicultura, embora haja no Egito uma série de representações pictóricas da criação de abelhas e vários textos antigos próximos do leste indicam que o mel era uma mercadoria bem conhecida e de prestígio na Antiguidade” (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007, p. 202). O apiário encontrado na região a seis e meio quilômetros do rio Jordão, por sua extraordinária capacidade de produção mudou a perspectiva avaliatória acerca da realidade econômica do Yīsrā’ēl Norte nos séculos X–IX.

As conexões comerciais de Tēl Reḥōv certamente facilitaram tanto a produção do mel quanto o escoamento da produção; estrategicamente localizado na rota norte-sul do vale do Jordão e ligando oeste-leste Peḥal na Tranjordânia ao vale de Yizrə‘e’l, as suas terras

---

361. Os ostraca 5 e 51.

362. 1Reis 19.16; 2Reis 9.20; 1Crônicas 22.7; cf. a filiação alongada em 2Reis 9.2, 14: *Yēhū’*, filho de *Yəhōšāpāt*, filho de *Nimāšī*.

agricultáveis, possibilitadas pelas fontes de água subterrâneas, atraíram as intensas ocupações. “O montículo é composto de duas partes iguais – uma cidade baixa no norte e uma cidade alta no sul, com o total de dez hectares tornando-se um dos montes maiores e mais impressionantes de Israel” (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007, p. 202). Segundo Mazar e Panitz-Cohen (2007, p. 203), que em seu relatório analítico nos brindam com várias fotografias do lugar do achamento de objetos preservados, as escavações revelaram fortificações e resquícios de assentamentos desde a Idade do Bronze Tardio, ou seja, desde o final do segundo milênio. Incrições datadas do Novo Reino egípcio indicam que o local era uma cidade-Estado, na qual encontrou-se selos, vasilhas de cerâmica, marfins, objetos de metal e pedra, altares e santuários, miniaturas esculturais e uma profusão de material orgânico:

Em 2007, escavamos dezessete colméias adicionais. Elas são compostas de cilindros feitos de paredes de argila grosseira de quatro centímetros de espessura que continham uma grande quantidade de palha e esterco animal. As paredes são friáveis e foram preservadas diante do fato de que uma conflagração feroz ter destruído o apiário, no processo efetivamente disparando as paredes de barro. Todas as colméias eram do mesmo tamanho, cada uma medindo oitenta centímetros. A capacidade de cada colméia atingiu os cinquenta e seis litros. Nas colméias melhor conservadas, uma extremidade foi fechada por argila embalada com um buraco redondo de três a quatro centímetros de diâmetro no centro. Isso é chamado de “buraco voador” e permite que as abelhas saem e entrem na colméia. A extremidade oposta da colméia permaneceu aberta e foi fechada por uma tampa removível. Encontramos pelo menos quatro dessas tampas *in situ*, todas feitas com o mesmo material que a colméia, com uma tira de alça no centro que permitiu a remoção e reposição fácil quando necessário (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007, p. 205).<sup>439</sup>

Essas descobertas são de interesse para os períodos monárquicos omrida e jeuíta, pelo fato de as terras baixas terem sofrido uma severa destruição no final do século IX, também porque o apiário é do Estrato V. Posteriormente, novos moradores à maneira de colonos

---

<sup>363</sup>. “In 2007, we excavated seventeen additional hives. They are composed of cylinders made of four-centimeter-thick coarse unfired clay walls that contained a large amount of straw and animal dung. The walls are friable and were preserved due to the fact that a fierce conflagration destroyed the apiary, in the process effectively firing the clay walls. All of the beehives were the same size, each measuring eighty centimeters. The capacity of each hive reached fifty-six liters. In those beehives that were best preserved, one end was closed by packed clay with a round hole about three to four centimeters in diameter in its center. This is termed the ‘flying hole’ and allows the bees to exit and enter the hive. The opposite end of the hive remained open and was shut by a removable lid. We found at least four such lids *in situ*, all made of the same material as the hive, with a strip of a handle in the center that allowed for easy removal and replacement when necessary” (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007, p. 205).

foram assentados pela política de protetorado neoassírio na região – resultado da queda do Estado monárquico israelita em 722/721. Do período do Ferro IIA, as escavações revelaram numa área específica (a assim designada “Área C”) um complexo de construções do período omrida, destruído pelas guerras aramitas por volta de 830. Os altiplanos da Sāmīrīna, o vale de Yizrə‘e’l e os complexos de Tēl Rehōv determinaram as riquezas e a ainda pouco estudada singularidade da vida cotidiana dos israelitas.

Ao longo de sua análise, Mazar e Panitz-Cohen atestam que textos egípcios mencionam os usos do mel em operações de cura medicinal e seu interesse na produção canaanita, textos administrativos de Ú-ga-ri-it mencionam o mel como um dos produtos oferecidos às divindades e afirmam que o achamento de dezenas de vasilhames, do tipo descoberto no Yīsrā’ēl Norte, com mel fino de A-la-ši-ia indica a importação do produto. Portanto, “baseado em paralelos etnográficos e em estimativas de especialistas sobre apicultura, o rendimento anual do apiário era de cerca de 300–500 quilos de mel e 50–70 quilos de cera de abelha, embora isso dependa do número de colmeias ativas em determinado momento, o estado de sua manutenção e as condições climáticas” (MAZAR, 2016, p. 101). O valor da produção do mel é proporcional aos seus usos – compostos medicinais, oferendas para atividades cúlticas, representações simbólicas da natureza, alimentação e comercialização externa.

Um elemento crucial para os estudos documentários hebraicos, jarros com a inscrição *nmš* dos estratos V e IV, encontrados no local, e “ainda outra inscrição desse tipo foi encontrada sobre um similar jarro de tipo ‘Hippo’ na proximidade de Tel-‘Amal em uma camada de destruição com cerâmica exatamente como a encontrada no Tel Rehov Estratos V–IV” (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007, p. 213; MAZAR, 2016, p. 108), estabelecem a relação com a família de Yēhū’ – corroborada pelas ocorrências da Bíblia hebraica. Deixa-nos apropriadamente um novo motivo para o golpe de Estado: estaria Yēhū’ voltando-se contra o sistema de tributação omrida sobre a propriedade e a produção.

Notamos que nenhum arqueólogo envolvido nas análises das fontes tem uma resposta a uma possível revolta jeuíta contra a tributação, parece-nos que os debates giram noutro sentido. Destarte, entendemos que o novo motivo se impõe. As particularidades de Tēl Rehōv em relação às outras cidades israelitas destacam a sua tecnologia de construção herdada dos antigos canaanitas, como os edifícios com pilares, potes e vasos domésticos, altares e

fragmentos de objetos utilizados em cerimônias religiosas, *superstes* que levaram Mazar a afirmar que em nada fica claro a presença de componentes culturais aramitas. Para Mazar (2016, p. 115-116), a cidade foi conquistada pelos omridas e tem componentes similares aos de Məgiddô e de Yizrə‘e’l do período pré-omrida. Finkelstein (2016, p. 23-24), mesmo com postulados diferentes, a partir das análises das fontes de Ḥāzōr X, com datação do século IX, afirma que o testemunho da afiliação aramita da região é encontrado em inscrições, e essa substituição da linguagem ocorre apenas no século VIII. As periferias ou bordas de Yīsrā’ēl Norte-’Ārām tiveram sua fase emergencial no norte israelita com a dinastia omrida, mas começa no final do século X, a fase omrida nos anos 880–840 e a hegemonia aramita, em cerca de 840–800.

Em todas essas fases, a demografia demonstra uma população multiétnica; a nosso ver, atraída pelas políticas palaciais de assimilação dos grupos transumantes nas grandes cidades e pela capacidade econômica local. Portanto, no período em que assumimos como formativo do campo religioso inexistente uma grandeza étnica hegemônica. Somam-se a isto os componentes egípcios caracteristicamente militares pelo fato de sua materialidade ser oriunda da invasão de Šošēnq I em sua campanha no vale de Yizrə‘e’l no Ferro II, mas que também indica a presença israelita e o controle omrida desde o início do século IX. “Isso apoia a noção de que naquele tempo o território das terras baixas governado pelos israelitas dos altiplanos era limitado pelo vale de Jezreel” (FINKELSTEIN, 2016, p. 20). Sim, mas primeiro revela a continuidade das disputas territoriais da Idade do Bronze; segundo, os elementos aramitas do Ferro I–IIA não são suficientes para determinar uma etnização e, terceiro, não apresenta claro paralelo no setor econômico, talvez alguma influência cultural nos vales.

Em adição, o Tēl Reḥōv talvez seja o maior produtor de mel do Levante, além de entreposto exportador de mel e azeite para a Anatólia. O domínio do meio relativo às necessidades de produção, num sítio que não produz apenas para consumo interno e, portanto, obedece leis que mediatizam as necessidades dos outros, transforma a sua estrutura numa economia política. Mesmo que evidencie a posse, os artefatos com as inscrições que remetem 364. família de Yēhū’ a isso atestam, o funcionamento ignora a máquina estatal: *lnmš* não deixa vazio para que *lmlk* ocupe! A subversão é recíproca porque os produtos são tributáveis, assim coloca em colisão o poderio econômico, que prescinde do político, e a política omrida: nesse

caso, a “máquina” profética funcionou perfeitamente bem em favor de Yēhû’.<sup>440</sup> Por fim, os estratos V, IV (c. 840/830) e III (c. 840/830–732) testemunham as destruições operadas no local por Ḥāzāh’ēl.

---

<sup>365</sup>. Neste parágrafo foi-nos importante a pesquisa etnológica de Pierre Clastres (2015).

## C. CONSOLIDAÇÃO DOCUMENTÁRIA OU O ESTABELECIMENTO DOS FATOS

A consolidação documentária é factual, mas todas as inscrições monumentais são ao mesmo tempo perspectivistas e verdadeiras. No entanto, na pesquisa dos registros de guerra, mas não apenas, descobrimos que a propaganda, como produto da ideologia real, tornou-se nos indispensável no trabalho de reconstrução do acontecimento. A propaganda tem intenções políticas e implicações nas formas de legitimidade no campo do político, conquanto os eventos reais moldam a sociedade.<sup>441</sup> Em termos puramente formais, retomamos as implicações históricas de paralelos ao documento monumental de Tēl Dān, com as narrações hebraicas em torno de Yēhû' como presentismos israelitas do fato. O golpe de Estado em Ša-imērīšu foi a causa do rompimento da coalisão entre os reinos do Levante, já o afirmamos, e o fim das relações pacíficas consolidadas entre os omridas e Adad-'idrī; deu-se o início dos conflitos envolvendo o agora reino unido de 'Ārām-Dammešeq e Yīsrā'ēl Norte em Rāmōt Gilō'ād. Resta-nos ainda explanar duas cenas de assassinatos e a aporia envolvendo cultura e política.

O resultado das pesquisas de reconstrução deixa como pressuposto que Rāmōt Gilō'ād pertencia ao Yīsrā'ēl Norte, e a guerra naquele território finda com o golpe de Estado perpetrado por Yēhû'.<sup>442</sup> Com a tomada do poder em Ša-imērīšu e o rompimento do pacto levantino antiassírio pela preservação de territórios locais, por extensão a quebra de relações pacíficas entre 853–845 entre Yəhōrām e Adad-'idrī, Ḥāzāh'ēl inicia o seu projeto de poder e unificação nacional. Diante disso, o novo rei israelita – nas inscrições monumentais assírias *m<sup>i</sup>a-'u bīt-m<sup>h</sup>u-um-ri-i*, isto é, *m<sup>i</sup>a-ú-' m ā r m<sup>h</sup> u - u m - r i - i* – orienta a sua política buscando aproximação com a Aššūr por meio da subjugação. Fica caracterizado, portanto, um retrocesso ao grande desenvolvimento testemunhado durante a dinastia omrida. Baseamo-nos nas linhas 3–4 do documento monumental de Tēl Dān:

---

<sup>366.</sup> Davide Nadali (2017) afirma a necessidade de estudos transdisciplinares para a interpretação de perspectivas das realidades de fatos, especialmente os registros de guerra por serem elaborações de vencedores, com a propaganda como “chave para a interpretação da realidade antiga” porque a mesma tem função ideológica para os governantes.

<sup>367.</sup> Resultado de pesquisa ainda pouco debatido, mas com evidências históricas prováveis (SERGI, 2017, p. 81-82; cf. também YAMADA, 1995, p. 617).

Então meu pai se deitou e foi a seus

[pais]. Subiu o rei de I[s]rael antes do tempo na terra de meu pai, [mas]

Hadad [me] fe[z] rei [ ]

Omer Sergi afirma que o rei aramita Ḥāzāh’ēl foi atacado pelo rei israelita Yəhōrām em Rāmōt Gilō’ād:

368. primeira vista, essa narração parece problemática; poderia o rei de Israel invadir Aram-Damasco no curto período transcorrido entre a morte de seu rei e a coroação de seu sucessor? Ou, alternativamente, a narração de eventos nas linhas 3–4 implica que o rei de Israel realmente atacou nos primeiros dias do reinado de Hazael? Considerando o contexto apoloético da inscrição, parece que o objetivo principal das linhas 3–4 foi apresentar Hazael como um rei que foi coroado para lidar com os atos agressivos israelitas, em vez de um rei realmente sofrido. Assim, a segunda opção – que o rei de Israel invadiu Aram-Damasco nos primeiros dias do reinado de Hazael parece muito mais plausível.<sup>443</sup> Historicamente, argumenta que Joram aproveitou a mudança dinástica em Aram-Damasco para invadir seu território. De fato, a reconstrução histórica com base em uma inscrição apoloética real deve ser tratada com cautela. No entanto, é a narração peculiar da ordem dos eventos nas linhas 3–4, que esconde a possibilidade de que o próprio Hazael foi o rei atacado pelo rei de Israel, o que implica que é exatamente assim que as coisas aconteceram (2017, p. 85).<sup>444</sup>

Por outro lado, nas duas narrações apresentadas pela Bíblia hebraica com alguma similaridade, numa acoplaria ’Ăḥazəyāhû, rei de Yəhūdāh, é apresentado<sup>445</sup> e numa historiografia bem mais antiga, pré-deuteronômica,<sup>446</sup> apresenta-se as ações de Yēhû’. Nesta segunda narração, foi Ḥāzāh’ēl quem atacou o território pertencente ao Yīsrā’ēl Norte e

369. Aqui o autor faz referência a Jonathan Miles Robker, *The Jehu revolution: a royal tradition of the Northern Kingdom and its ramifications*. *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 435, Berlin/Boston, p. 269-270, 2012.

370. “At a first glance, this narration seems problematic; could the King of Israel invade Aram-Damascus in the short time that elapsed between the death of its king and the coronation of his successor? Or, alternatively, does the narration of events in lines 3–4 imply that the King of Israel actually attacked in the early days of Hazael’s reign? Considering the apologetic context of the inscription, it seems that the main purpose of lines 3–4 was to present Hazael as a king who was crowned in order to cope with the Israelite aggressive acts, rather than a king actually suffered it. Thus, the second optio – that the King of Israel invaded Aram-Damascus in the early days of Hazael’s reign seems much more plausible (Robker 2012, 269-270). Historically, it argues that Joram took advantage of the dynastic change in Aram-Damascus in order to invade its territory. Indeed, historical reconstruction based on a royal apologetic inscription should be treated with caution. Yet, it is the peculiar narration of the order of events in lines 3–4, which conceals the possibility that Hazael himself was the king attacked by the King of Israel, that implies that this is exactly the way things were” (SERGI, 2017, p. 85).

371. 2Reis 8.28, 29.

372. 2Reis 9.14-16.

na outra, o registro é obscuro. Assim, a tentativa de conectar literariamente as camadas secundárias de 2Reis 8.29 e de 9.14-16 extrapola o sentido compósito do próprio livro dos Reis, cuja clareza editorial amplificada está no fato de colocar 'Ăḥazəyāhū no centro dos conflitos palaciais do norte. No entanto, isto não impede que 2Reis 8.28 – caracteristicamente uma pequena perícopes, a nosso ver um registro judaíta da mesma época da redação israelita – seja compreendido como uma crônica judaíta,<sup>447</sup> também sem negar-lhe a anterioridade em relação ao versículo seguinte (8.29). Há ainda um quarto registro da guerra na historiografia judaíta envolvendo 'Aḥ'āb e o rei de Yəhūdāh, Yəhōšāpāt (1Reis 22.2b-4, 29-37).

Mas é necessário retomar questões relacionadas às guerras, já escavadas por nós e estudadas panoramicamente por Gerlinde Baumann, considerando as grandezas socioétnicas vizinhas:

Se explorarmos não apenas Deuteronomio ou Josué, mas uma vasta e representativa gama de textos que lidam com a guerra na literatura israelita, nós descobriremos, de fato, que a proibição é em si um fenômeno mais complicado do que frequentemente permitido e que as visões de guerra israelitas são muitas. Os pontos de vista da violência na guerra, do papel que os combatentes devem desempenhar, das causas dos conflitos e do tratamento dos inimigos, militares e não militares, refletem uma cultura complexa que permite várias visões de questões relacionadas à guerra, alguns pontos de vista sobrepostos, alguns contrastantes (NIDITCH, 1995, p. 404).<sup>448</sup>

Trata-se aqui dos extermínios e submetimentos violentos segundo a visão de mundo israelita, cujo senso de guerra emerge dos conflitos ideológicos, por um lado e, por outro, das lutas de afixação em lugares de moradia, como ação social. Como ação desejável, na historiografia de Yēhū' consta a morte dos reis, eles são *ḥērem*<sup>449</sup> a Yhwh – a destruição desses inimigos marca o cumprimento da palavra da divindade –, mas não se pode ainda dizer a partir disso que a divindade exige que todos os humanos sejam uma oferenda. A guerra

---

<sup>447</sup> Omer Sergi tem frequentemente aludido a essa postulação de Nadav Na'aman, em que 2Reis 8.28 é interpretado como uma crônica judaíta (SERGI, 2016; 2017).

<sup>373</sup>. “If we explore not just Deuteronomy or Joshua, but a wide and representative range of texts dealing with war in Israelite literature, we find, in fact, that the ban is itself a more complicated phenomenon than often allowed and that Israelite views of war are many. Views of violence in war, of the role fighters should play, of causes for fighting, and of treatment of enemies, military and non-military, reflect a complex culture allowing for various views of war-related issues, some views overlapping, some contrasting” (NIDITCH, 1995, p. 404).

<sup>374</sup>. Objeto ou pessoa consagrado a Deus, consagrado ao extermínio.

(*miləḥāmāh*) no pensamento hebraico não é a exata oposição à vida plena (*šālôm*), ambas são percepções de mundo à maneira de meios orientados para o restabelecimento da “ordem”. Em seu aspecto político, é uma atividade para a afirmação da autoridade do rei: quando evento afortunado, compreendida como manifestação favorável da divindade; em todo caso, uma contração ao caos. Nisso baseia-se a ideologia da guerra no antigo Oriente-Próximo.

A ideologia do banimento como justiça de Deus, conforme descoberta de Susan Niditch (1995, p. 406), situa-se no conceito do *Yiśrā’ēl* único e, logo, puro, nos contextos dos assédios do século VII. Os conflitos internos entre as cidades-Estado e grandezas sociais do Levante eram quase cotidianos no Bronze Tardio; na Idade do Ferro I, o inimigo comum era o império neoassírio. Com as lutas de poder locais no Ferro II, a visão de mundo dos pequenos reis passou a processar o mesmo alvo que os impérios, a saber, a ampliação por desmarcamento de fronteiras para a anexação de terras. Isso está no centro dos conflitos envolvendo *Ša-imērīšu* e *Yiśrā’ēl* Norte, cujo início documental dá-se com a guerra no território israelita de *Rāmōt Gilā’ād*.<sup>450</sup>

Com o desenvolvimento político e econômico do *Yiśrā’ēl* Norte, passou a fazer parte da estratégia dos reis omridas a construção de fortificações das áreas fronteiriças, especialmente após a anexação de cidades, como o *Tēl Ḥāšōr* e as localidades do entorno na alta Galileia. Segundo Assaf Kleiman (2016, p. 61-62), o rei *Ḥāzāh’ēl* começou a subjugar as cidades israelitas a partir do norte, os resultados de escavações arqueológicas indicam que *Ḥāšōr* foi destruída no final do século IX; quanto ao predomínio regional aramita, Erhard Blum (2016, p. 47) entende que tem início logo após a vitoriosa resistência aos assírios em 375. A geografia dos conflitos sugere que a estratégia tinha por finalidade a tomada dos centros produtivos, como o vale de *Yizrā’e’l* e o vale de *Bēt-Šō’ān*,<sup>451</sup> onde localizava-se o importante *Tēl Reḥōv*:

Evidentemente, os primeiros conflitos no Gilead são arqueologicamente indetectáveis até o momento, e a data sugerida para eles – ca. 842/841 A.E.C. – depende principalmente dos registros bíblicos e da sua credibilidade. Como muitos estudiosos têm discutido nos últimos anos, os confrontos entre os dois reinos provavelmente

---

<sup>376.</sup> Baseamo-nos em pesquisas de vários especialistas (cf. KLEIMAN, 2016; THAREANI, 2016; com alguma divergência, SERGI, 2017).

<sup>377.</sup> Ao contrário de *Yizrā’e’l*, as escavações indicam que esse vale sofreu uma destruição violenta (KLEIMAN, 2016, p. 67).

começaram com a usurpação de Hazael. O movimento radical deu ao rei de Israel uma justificativa para romper a aliança entre os dois Estados e, conseqüentemente, reivindicar territórios no Gilead, que naquele tempo presumivelmente já estavam sob um controle damasceno. Embora pareça que Aram-Damasco tenha derrotado os israelitas na batalha (por exemplo, 2Reis 8.28-29), o retorno dos assírios ao sul da Síria durante o ano 841 A.E.C. talvez tenha forçado os aramitas a retirar a maioria das suas guarnições do Gilead, de volta a Damasco.

378. razoável acreditar que somente após a retirada dos assírios do sul da Síria o reino de Aram-Damasco ficou livre para expandir sua esfera de influência política. Em vista dos vastos territórios tomados pelos aramitas durante essa fase, é apropriado atribuir pelo menos alguns anos para isso, durante o qual a maioria dos centros israelitas fortificados e administrativos nos vales do norte foram abandonados (por exemplo, Hazor IX, Megiddo VA-IVB ou Yokneam XIV). A indulgência dada às cidades israelitas alude que os aramitas pretendiam reutilizar as cidades herdadas no norte, e, portanto, preferiu não fazê-las chegar ao chão. Neste caso, a construção de Hazor VIII e Dan IVA no final do século 9º A.E.C. pode estar servindo de exemplos de tal cenário (KLEIMAN, 2016, p. 70).<sup>452</sup>

A época da apropriação tanto por Ša-imērīšu, caso o local tenha sido tomado por ‘Omrī ou ‘Aḥ’āb, quanto por Yīsrā’ēl, se o documento aramita não estiver repercutindo a retomada de assentamento localmente fundante, ainda é muito debatido, assim como a iniciativa das hostilidades. A denúncia aramita de apropriação do local por parte da dinastia omrida não faz de Yəhōrām o agressor, em contraste com as conexões argumentativas da historiografia judaíta e da denúncia aramita.<sup>453</sup> Após perguntarem “é possível que Hazael tenha visto Jehu como seu agente?”, Biran e Naveh (1995, p. 18) reconhecem que “o texto fragmentário da inscrição de Dan faz alusão a Hazael como o rei que ergueu a estela, mas não há indicação de quando isso ocorreu. A inscrição era presumivelmente uma estela memorial

---

<sup>452</sup> “Evidently, the early conflicts in the Gilead are archaeologically undetectable at the moment, and the suggested date for them – ca. 842/841 BCE – relies mainly on the biblical accounts and their credibility. As many scholars have argued over the last years, the clashes between the two kingdoms probably commenced with Hazael's usurpation. The radical move gave the king of Israel a justification for breaking the alliance between the two states, and consequently for claiming territories in the Gilead, which at that time were presumably already under a Damascene role. Although it seems that Aram-Damascus defeated the Israelites in the battle (e.g., 2 Kgs 8:28-29), the return of the Assyrians to southern Syria during the year 841 BCE perhaps forced the Aramaeans to retreat most of their armies from the Gilead, back to Damascus.

It is reasonable to believe that only after the withdrawal of the Assyrians from southern Syria the kingdom of Aram-Damascus was free to expand its sphere of political influence. In view of the vast territories taken by the Aramaeans during that stage, it is appropriate to assign at least few years for it, during which most of the fortified and administrative Israelite centres in the northern valleys were abandoned (e.g., Hazor IX, Megiddo VA-IVB or Yokneam XIV). The leniency given to the Israelite cities alludes that the Aramaeans intended to reuse the inherited cities in the north, and therefore preferred not to raze them to the ground. In this case, the construction of Hazor VIII and Dan IVA during the late 9<sup>th</sup> century BCE may be working examples of such a scenario” (KLEIMAN, 2016, p. 70).

<sup>453</sup> A esse respeito, Edward Lipiński, André Lemaire, Nadav Na’aman (KLEIMAN, 2016, p. 60). Por outro plano, assentimos com Sigurður Hafþórsson (2006d, p. 229) que a descoberta do documento monumental indica fortemente a presença aramita no Tall al-Qāḍī (Tēl Dān) em algum momento. Mas a fonte não autoriza o avanço de minúncias indiciárias.

descrevendo os feitos de Hazael. O texto existente lida apenas com os primeiros anos do reinado de Hazael, que durou mais de 40 anos até o final do século IX A.E.C.”. A permanência dessas inquirições e buscas durante duas décadas e meia, em considerável medida ainda mais em estado da conjectura do que do testemunho (*autoptes* ou *superstes*), mantêm as pesquisas *in processus*. O ponto de afirmação relativamente unânime é a postulação de que os conflitos entre os dois pequenos reinos foram iniciados em 842 e continuaram no século VIII.

O problema, neste caso, consiste no fato de que as fontes, além de registrarem o ponto de vista, apresentam diversos enquadramentos de cenários para um mesmo acontecimento:

Do ponto de vista historiográfico, as memórias históricas documentadas em inscrições reais contemporâneas (a estela de Tel Dan) e em notas cronísticas (2Reis 8.28) devem ser consideradas mais confiáveis do que as mencionadas na história sobre a revolta de Jehu (2Reis 9.14-16), que está em um alto nível literário e que foi composto várias décadas após os eventos que representa. Historicamente falando, uma reconstrução baseada nas antigas fontes faz mais sentido: a batalha de Ramoth-gilead ocorreu na véspera do ataque assírio a Damasco em 841 AEC. Durante esta campanha, Shalmaneser III, rei da Assíria (859–826 AEC), derrotou o exército de Hazael perto da cordilheira Anti-Líbano, cercou Damasco, destruiu seu interior e continuou para o sul a fim de atacar as cidades no Hauran. Portanto, é menos plausível supor que Hazael teria atacado Israel enquanto o exército assírio estava a caminho de Damasco. Se adotarmos a representação de eventos conforme eles são narrados na nota cronística ou na inscrição aramaica, nos é apresentado um cenário mais confiável: Joram aproveitou o avanço assírio sobre Damasco, invadiu seu território e atacou Ramoth-gilead (SERGI, 2016, p. 335-336).<sup>454</sup>

Assume-se que 'Ārām controlou o Gilē'ād e 'Omrî, as áreas leste e central da região citadina de Madaba' ao rio 'Arnōn; portanto, a política na Transjordânia era assentada nesses dois pequenos reinos antes do reinado de Ḥāzāh'ēl. São as perdas omridas que estabelecem

---

<sup>454</sup> “From historiographical point of view, the historical memories documented in contemporaneous royal inscriptions (the Tel Dan Stele) and in chronistic notes (2 Kings 8:28) should be regarded as more reliable than those mentioned in the story about Jehu’s revolt (2 Kings 9:14-16) which is on a high literary level and which was composed several decades after the events it depicts. Historically speaking, a reconstruction based on the former sources makes better sense: the battle of Ramoth-gilead took place on the eve of the Assyrian assault on Damascus in 841 BCE. During this campaign Shalmaneser III, king of Assyria (859–826 BCE), defeated Hazael’s army near the Anti-Lebanon Range, laid siege on Damascus, destroyed its hinterland and continued southward to raid the towns in the Hauran. It is therefore less plausible to assume that Hazael would have attacked Israel while the Assyrian army was on its way to Damascus. If we adopt the depiction of events as they are narrated in the chronistic note or in the Aramaean inscription we are presented with a more credible scenario: Joram took advantage of the Assyrian advance on Damascus, invaded its territory and attacked Ramoth-gilead” (SERGI, 2016, p. 335-336).

uma nova ordem política na região. Parece-nos certo que a rememoração testemunha a importância da guerra entre 'Ārām e Yīsrā'ēl no contexto da etnogênese dos pequenos reinos levantinos. Das quatro fontes, a judaíta e a aramita têm por finalidade registrar as guerra e a consequente morte dos reis; na aramita, a morte dos reis do Yīsrā'ēl Norte e de Yəhūdāh e na fonte judaíta, a morte do seu próprio rei. Na fonte pré-deuteronomística, isto é, israelita, destacou-se o golpe de Estado. Ao contrário do que afirma Sergi (2017, p. 90), entendemos que o contexto histórico possibilita a reconstrução da fonte israelita, comparada à fonte aramita. Com relação à fonte moabita, o contexto histórico permite periodizar o conflito na Transjordânia, envolvendo Yīsrā'ēl Norte e Mō'āb, na sequência da guerra em Rāmōt Gilə'ād.

Parece, portanto, que muito antes da sua derrota em Ramoth-gilead, Joram falhou em uma tentativa de reprimir uma rebelião moabita e perdeu o controle do planalto transjordaniano. O fracasso em Moab e a derrota no Gilead indicam a fraqueza de Israel durante o reinado de Joram, num período em que ele teve que enfrentar o exército assírio três vezes. Caso seja isso mesmo, a condução de forças militares em Hamat (cerca de 350 quilômetros ao norte de Israel) e na Transjordânia estava além da capacidade dos omridas nos anos 40 do século 9º A.E.C. Por conseguinte, é razoável supor que Joram, bem como o rei de Hamat, tenha abandonado a coalizão antiassíria porque o seu poder militar (e provavelmente também político) estava exaurido (SERGI, 2017, p. 92).<sup>455</sup>

Os enfrentamentos com as guarnições do rei assírio Šulmānu-ašaridu ocorreram nos anos 853, 848 e 845, ainda à frente da coalisão, numa sequência anterior às guerras que resultaram nas perdas territoriais para Ḥāzāh'ēl e Meša', tornaram insignificante o pequeno reino israelita. Estes contextos históricos do antigo Oriente-Próximo deslocam parte dos resultados da pesquisa documentária no que diz respeito à sucessão violenta de poder no Yīsrā'ēl Norte. Com a morte do rei em Rāmōt Gilə'ād pela guarnição aramita e a perda da hegemonia israelita, Yēhū' aproveita-se das circunstâncias políticas e da vacância temporária do trono para tomar o poder, exterminar a aristocracia palacial com o apoio de líderes

---

379. "It seems therefore that much before his defeat in Ramoth-gilead, Joram failed in an attempt to suppress a Moabite rebellion and lost control of the Trans-Jordanian plateau. The failure in Moab and the defeat in the Gilead indicate the weakness of Israel during Joram's reign, in a period when he had to confront the Assyrian army three times. If so, conducting military forces both in Hamat (some 350 km north of Israel) and in Trans - Jordan was beyond the ability of the Omrides in the 40s of the 9th century BCE. It is therefore reasonable to assume that Joram, much like the king of Hamat, abandoned the anti-Assyrian coalition as his military (and probably also political) power was exhausted" (SERGI, 2017, p. 92).

ruralistas e subjugar o reino a Aššūr, buscando nela um muro de contenção contra o líder regional emergente, o reino unido de 'Ārām-Dammešeq. Com base na reconstrução dos conflitos, em que 'Ārām é o inimigo de um Levante com a presença imperial assíria, não é razoável afirmar que Ḥāzāh'ēl e Yēhū' pactuaram-se em 841 mesmo por algum objetivo comum, ainda que não tenham se enfrentado.<sup>456</sup>

Voltando-nos para a Transjordânia, a pesquisa comparativa reunindo o documento monumental moabita e outros artefatos apresenta vários resultados divergentes quando diz respeito às narrações da Bíblia hebraica, tais como: as guerras empreendidas pelo rei Meša' estão recontadas em 2Reis 3.4-8; outros citam 2Reis 3.4-27, muitos não veem nenhuma conexão entre as fontes. Lemaire aponta, dentre outras coisas, o deslocamento da época dos acontecimentos; por outras palavras, “esse estado desastroso do reino de Israel provavelmente corresponde à situação de Israel durante o reinado de Jeocaz, filho de Jehu (c. 819/814–803)” (LEMAIRE, 2007, p. 136). A sua asserção, na qual apõe 2Reis 13.22 e 13.7,<sup>457</sup> é justificada por meio da datação a que confere ao artefato, o ano de 810; no entanto, conflituava com a duração do reinado jeuíta. Do ponto de vista arqueológico, o ataque moabita contra domínios territoriais transjordanianos do Yiśrā'ēl Norte “foi resultado da derrota de Joram na batalha de Ramot-gilead. É razoável sugerir que, como resultado, Hazael conseguiu tomar territórios israelitas na Transjordânia – certamente aliando a estratégica Estrada dos Reis” (FINKELSTEIN, 2016, p. 26). Por outro lado, a inscrição moabita nada diz acerca de um pacto entre Yiśrā'ēl Norte e Yēhūdāh na invasão de cerca de 850 naquele território; possivelmente, entre narrar a desgraça anterior e a conquista da independência quarenta anos depois o rei Meša' preferiu esse último evento no monumento celebrativo.

Além do motivo da retomada territorial, o rei inicia o seu projeto de reconstrução da capital para consolidar o reino – novo centro governamental na antiga cidade de Dhiban (Dibon) renomeada Qarḥoh –, fortificando-a com muros internos e externos, construção de

---

380. Omer Sergi (2017) considera alguma possibilidade, Nadav Na'aman (2000; 2007) e Israel Finkelstein (2016), nem isso, no que concordamos. Além disso, afirma Na'aman (2007, p. 156): “Parece que Meshah era um aliado de Hazael e usava a fraqueza de Israel sob a dinastia de Jehu para estender seu domínio para o norte, ocupando territórios que haviam sido ocupados por Israel”.

381. Em nossa tradução da narração hebraica: “E Ḥāzāh'ēl rei de 'Ārām, oprimiu [lāḥaṣ] a Yiśrā'ēl todos os dias de Yēhō'āḥāz” (2Reis 13.22). “Pois não deixou sobreviver [hišā'ir] para Yēhō'āḥāz povo, senão cinquenta cavaleiros, e dez carros de guerra, e dez mil a pé [= combatentes]; pois os destruiu o rei de 'Ārām, e os pôs como pó para pisotear [ke'āpār lāduš]” (2Reis 13.7).

um palácio, um templo para o deus Kamāš e a ereção da inscrição monumental.<sup>458</sup> Além disso, a mencionada guerra contra a *Bêt Dawid*, segundo Lemaire (2007, p. 141), é uma conexão escrital com as relações entre Yisrā’ēl Norte e Mō’āb, além de ser meramente especulativa a restauração das linhas 5–10 da inscrição – a menção à *Bêt Dawid* faz parte das linhas 7–9 (NA’AMAN, 2000, p. 99).

Os resultados estariam incompletos caso quaisquer dos documentos monumentais seja isolado. Vários jarros de aros com colarinho testemunham uma conexão de longa escala que coloca no centro da distribuição os vales do norte em relação com sítios na Transjordânia e na costa mediterrânea, chegando a ser corriqueira a distribuição nos altiplanos e muito comum em cidades transjordanianas e no vale de Yizrā’e’l no Ferro I. Relata-se disto as simbioses étnicas e pactuações locais para a sobrevivência comum nos vales do norte, particularmente em Məgiddô, não obstante a diversidade material entre israelitas e outros grupos autóctones canaanitas. Tudo isto diz respeito à “evidência arqueológica que estabelece a similaridade entre as pequenas vilas construídas nos altiplanos nas bordas do rio Jordão durante o Ferro I”, nas quais as várias formas e materiais de construção ammonitas e moabitas, ou seja, dos planaltos transjordanianos, foram encontrados. A pesquisa acerca da assimilação indica também áreas de posseiros israelitas na Transjordânia, com casas de quatro cômodos e jarros de aros com colarinho.

Desde a Idade do Ferro I ocorre a cristalização étnica de grandezas sociais na região, porém “durante a Idade do Ferro II, o número de exemplos genuínos de casas de quatro cômodos encontradas fora dos territórios israelitas na Transjordânia é muito limitado, e pode ser explicado, devido à sua relativa raridade, por uma conexão cultural e influência efêmera nos povos que viviam lá por seus vizinhos israelitas” (FAUST, 2016, p. 223, cf. p. 221-224). Nesse caso, a materialidade da fluidez de identidades leva aos efeitos das interações culturais de várias escalas e durações. Em adição, ainda que os ciclos proféticos das narrativas acerca dos reis omridas sejam de redações tardias envolta a teologias, o combate à plurirreligiosidade – num campo em que se cruzam as culturas das grandezas autóctones e de mobilidade – é programa político histórico, porque a cultura faz parte da relevância geopolítica do Levante de tal dimensão que uma região de intensos conflitos militares pode ser a mesma de interações culturais.

---

<sup>382.</sup> Para detalhes, cf. NA’AMAN, 2007; LEMAIRE, 2007.

## 1. Aspectos teológicos dos fatos: notas de registros epigráficos

Na forma em que foi composto, o ciclo de 'Ēlišā' (2Reis 2–13) reúne os importantes acontecimentos do Levante em que se encontra o Yisrā'el Norte, destacadamente as relações conflituosas com 'Ārām e a precariedade econômica das periferias, em grande parte delas decorrente. Nele estão as redações da queda da dinastia omrida. A forma final do ciclo, assim como ao que se refere a 'Ēliyyāhû, é posterior à *historiografia deuteronomística* com transformações de tradições antigas de Yisrā'el e, segundo Manfred Oeming (2016, p. 405), compilação em grande parte de “*caráter ficcional*”. Quanto à perspectivação das narrações dos conflitos, elas fazem parte da assim chamada retórica real, transmitidas como meio de restabelecer o *šālôm*;<sup>459</sup> nos anais de Yēhû', os extermínios servem para estabelecer o culto de Yhwh. Ideologicamente, as religiões dos ambientes domésticos e laboriais são o caos e o conflito é o meio divino para restabelecer a ordem.

No conjunto, 2Reis 2–13 é uma edição concluída no período helenista e que não possibilita a reconstrução de acontecimentos que fazem alusão à história do antigo Yisrā'el na Idade do Ferro II. Esses acontecimentos são narrados com a distinção da fórmula autoritativa de envio ou cumprimento da “palavra de Yhwh” (*dābar-Yhwh*) ao profeta;<sup>460</sup> por outras palavras, a visão de mundo é perspectivamente teológica e a História, resultado do plano divino que transcende uma população específica, mesmo quando particulariza as políticas de 'Ārām e Yisrā'el Norte. Além deste aspecto literário, há o aspecto conjuntural sem tradição verificável, caso se observe o programa teológico da administração da justiça, sobre o qual inexistente paralelo profético.

Tanto a profecia quanto a História são conceitos altamente teológicos nas fontes.<sup>461</sup> Sobretudo a profecia passa a ser um elemento na história daqueles dois pequenos reinos, em cujas narrações está refletida a existência no período Persa Aquemênida, nela o historiógrafo

383. Assim, Thomas Römer (2016); acima enunciamos com maior postulação.

384. Apenas para destacar, 2Reis 7.1; 9.36.

385. Com alusão neste enunciado inicial da linha tematizada em recente pesquisa de Manfred Oeming (2016); com efeito, a tensão em torno do anúncio e acontecimento na historiografia israelita justifica a afirmação de que “a história é teofania” (CRÜSEMANN, 2009, p. 138-139).

enquadra 'Ārām como uma parte historicamente conceptual dos séculos V–IV. E nessa linha, para a fonte paralela, o debate tornar-se-á sem efeito caso Blum (2016, p. 38) esteja correto, pois ele considera apenas uma coincidência a existência de um rei cujo nome termina em *ram* no Yiśrā'ēl Norte e um rei com *-ahu* no seu nome em Yəhūdāh, para o caso das grafias na inscrição monumental de Tēl Dān. Mas admite-se algum conteúdo histórico nas redações deuteronomísticas:

O ciclo Elias-Eliseu em Reis contém material genuíno sobre o Reino do Norte no tempo da dinastia omrida e um pouco mais tarde (por exemplo, em relação a Jezreel, o fim da dinastia e o ataque de Hazael, rei de Damasco), isto é, contos contados no plano de fundo de geografia relativamente detalhada. As histórias são focadas no vale de Jezreel e suas proximidades, sem referência a locais israelitas mais ao norte. Os locais mencionados são Jezreel, Megiddo, Bet-haggan (Jenin?) e Ibleam (localizado na estrada que liga os vales de Jezreel e Dothan) (FINKELSTEIN, 2016, p. 22).<sup>462</sup>

Comprovadamente a subida ao poder de Yēhū' representou no seu período específico a decadência vertiginosa do Yiśrā'ēl Norte. No quadro político do antigo Oriente-Próximo, por submeter-se à vassalagem e na mapografia levantina, por não resistir nem às retomadas territoriais do reino unido de 'Ārām-Dammešeq nem ao recentemente estabelecido reino de Mō'āb. Não surpreende a legitimação de Yēhū', como rei vassalo, por parte de Šulmānu-aš a r i d u ao designá-lo como <sup>m</sup>ia-ú- ' m ā r <sup>m</sup> ħ u - u m - r i - i . Os novos reinos do oeste semítico são identificados com epônimos ou nomes dinásticos como *bīt/bêt* ou *m ā r / b ē n s e g u i d o* pelo nome do ancestral fundador, mas na apresentação de Yēhū' em inscrições monumentais de Aššūr a designação marca a rendição do israelita. É, por outro lado, duvidoso que “os assírios certamente sabiam que Jehu havia tomado o trono à força e que ele era um governante ilegítimo”, como na afirmação de Na'aman (1998, p. 236), isso deporá contra o pragmatismo político assírio, ainda que a expressão “usurpador” (*šar ḥamma'i*) seja destinada para tratamento aos reis inimigos.

---

386. “The Elijah-Elisha cycle in Kings contains genuine material about the Northern Kingdom in the time of the Omride Dynasty and slightly later (for instance regarding Jezreel, the end of the dynasty and the assault of Hazael king of Damascus), that is, tales told on the background of relatively detailed geography. The stories are focused on the Jezreel Valley and its vicinity, with no reference to Israelite sites further to the north. Sites mentioned are Jezreel, Megiddo, Beth-haggan (Jenin?) and Ibleam (located on the road connecting the Jezreel and Dothan Valleys)” (FINKELSTEIN, 2016, p. 22).

A interpretação teológica também faz parte dos termos formais das fontes aramitas. O rei inscrito no monumento de Tēl Dān afirma que foi entronizado pelo deus Hadad/Hadadu (linhas 4–5), ao mesmo tempo em que procura justificar os ataques militares contra o Yīsrā’ēl Norte e o assassinato dos reis Yəhōrām de Yīsrā’ēl e ’Āḥazəyāhū de Yəhūdāh, por ter sido ’Ārām invadido. Na mesma medida, a teologização dos registros escribais é constatável em Mō’āb. Vimo-la na análise do documento monumental moabita. A religião é parte do problema político suprarregional, ou seja, está no contexto do conflito israelita-moabita, e a escrita da história deixa caracterizado o presentismo, a realidade que se quer histórica, por meio da interpretação teológica. Tem sido constatada a semelhança da escrituração desenvolvida pelos escribas moabitas e israelitas; com relação a isso, o fato de utilizarem as mesmas matrizes alfabéticas no registro dos acontecimentos possibilita a compreensão para ambos: segundo o livro dos Reis, Yīsrā’ēl transformou Mō’āb em vassalo; o monumento de Meša’ o confirma, informando que Yīsrā’ēl o “opirmiu (*y’nw*) por muitos dias”. Nesse caso, a influência cultural mais próxima do provável deriva do suserano israelita,<sup>463</sup> notado fortemente no sentido teológico das fontes.

Particularmente rico e variável para a instrução teológica, o elemento temático do patronato divino na estela de Mesha é o elemento dramático central da história de vida de Mesha. A estela usa a dedicação a Chemosh, que “o protegeu de todos os seus inimigos”, a fim de introduzir a história que se seguiu como ilustração em uma elaborada narrativa de retribuição e reversão nas fortunas de Israel e Moab (THOMPSON, 2007, p. 258).<sup>464</sup>

No documento monumental do rei Meša’, o reconhecimento retrospectivo do controle ou espécie de protetorado israelita em seus territórios, durante pelo menos duas sucessões reais, e a atualidade da retomada territorial (linhas 5–7a), à época de ‘Omrī, dá-se por linguagem religiosa:

---

387. Assentimos, no entanto, por razoável, com a prudência de Matthieu Richelle (2018c, p. 79), quando observa que “a hipótese de um empréstimo da escrita de Israel por Moab permanece muito incerta e outros cenários não podem ser descartados, como uma influência na direção oposta”.

388. “Particularly rich and variable for theological instruction, the thematic element of divine patronage in the Mesha stele is the central dramatic element of Mesha's life story. The stele uses the dedication to Chemosh, who ‘protected him from all his enemies’, in order to introduce the ensuing story as illustration in an elaborate narrative of retribution and reversal in the fortunes of Israel and Moab” (THOMPSON, 2007, p. 258).

‘Omrî era o rei de Israel,  
e ele oprimiu Moab por muitos dias,  
pois Kemoš estava bravo com sua terra.  
E seu filho sucedeu-o,  
e ele disse – ele também –  
“Eu vou oprimir Moab!”  
Em meus dias, ele disse [então],  
mas eu olhei para ele e em sua casa,  
e Israel foi para a ruína, sim, foi para a ruína para sempre!

Além disso, há no monumento um problema cronológico, que entendemos ser resultante da própria característica historiográfica do noroeste semítico, presente na Bíblia hebraica:

*wyrš. ‘mry. ‘t. ‘rš.mhdb’. wyšb.bh.ymh.wwhšy.ymy.bnh. ‘rb ‘n.št.*

E ‘Omrî tomou posse de toda a te[rr]a de Madaba’,  
e ele morou lá (nos) seus dias e metade dos dias de seu filho, quarenta anos.

A datação tem valor memorial e se inscreve na religião, assim como a fidelidade do rei. O rei Meša’ é fiel, ‘*ebed* de Kamāš, e o seu reinado assume teologicamente a subordinação à divindade em pelo menos dois momentos: quando Kamāš é apresentado como patrono e, em seguida na celebração de vitória, quando os humanos cativos são sacrificados e os objetos cúlticos são dedicados àquela divindade. Neste contexto, outro elemento teológico destaca-se, o *šālôm*. Para Thomas L. Thompson (2007, p. 274), o *šālôm* é um elemento utópico que marca a retirada das guarnições ou fechamento das guerras do rei, o início das reconstruções e a dedicação de um lugar de culto. A religião é, portanto, parte inextricável do problema político!

E de lá, eu peguei o[s uten]sÍlios de Yhwh,

e os levantei diante do rosto de Kemoš (linhas 17b–18a).

Enfim, as fontes apresentam linguagem teológica na interpretação dos acontecimentos. De histórico, ficam os contextos da guerra e anexações territoriais. As duas últimas campanhas de Šulmānu-aš a r i d u contra a Sūriyā central, ou contra o reino 'Ārām-Dammešeq unificado por Ḥāzāh'ēl, ocorrem respectivamente nos anos 838 e 837, época em que situamos o início da expansão moabita a terras vizinhas ao mar Morto. Sob a resistência da população israelita das cidades fortificadas de 'Aṭarot e Nəbô (Nībū), Meša' encontra um santuário de Yhwh e saqueia como despojo da guerra os objetos do altar central. Do outro lado do Jordão, em cerca de 837/836, Ḥāzāh'ēl empreende a sua expansão por terras israelitas. Pelas evidências do documento hebraico, com justeza há de ser reconhecido de 'Īzebel o poder real de tentar livrar do Yiśrā'ēl Norte as facções disruptivas do reino a que 'Ēliyyāhū representa.

## D. À GUISA DE CONSIDERAÇÃO FINAL

No contexto apresentamos os conflitos internos. Eles não ocorrem simplesmente, é preciso levar em conta o papel dos objetos – as riquezas sobre as quais aludimos e o Estado. Da pesquisa da história descobrimos que a mobilização é parte da função social, ainda que a estrutura seja centralizada (monárquica), e procuramos documentar e explicar os avanços aramitas e apropriações moabitas de territórios israelitas. As perdas do Yísrā’ēl Norte podem ser contadas com a tentativa de Yēhū’ subsistir ao submeter-se ao império neoassírio.

Uma historiografia das vivências dos grupos sociais do Yísrā’ēl Norte tem proveito na compreensão das novas sociabilidades e internacionalização palacial, posta em prática pela dinastia omrida num período em que a estratificação surge como função monárquica. A construção do palácio da Sāmīrīna forja a nova identidade israelita e projeta o sul do Levante na mapografia política do antigo Oriente-Próximo. Com essas transformações sociais, surgem também as novas caracterizações culturais, sempre em constante diálogo desde os primeiros assentamentos, mas cristalizadas com a construção de cidades que funcionavam como “universos semiautônomos”. Foi a potencialização da monarquia que dimensionou os conflitos ’Ārām *versus* Yísrā’ēl Norte. Na nossa pesquisa destacamos que esses conflitos acontecem nesse contexto de emergência daqueles dois pequenos reinos, numa época de maiores pretensões imperiais de Aššūr na região.

Notamos que Ša-imērīšu é o centro político num sistema bem mais amplo, no quadro dos interesses que motivaram os conflitos e que tem como um dos seus planos de fundo as tensões nas relações de poder entre os moradores das cidades e os reis. O dimensionamento, então, faz parte do alargamento das marcas fronteiriças, das disputas por cidades e da exploração das riquezas locais: a guerra de Ẕarḡar proporcionou a pactuação dos mais relevantes reinos levantinos contra os avanços do rei assírio Šulmānu-aš a r i d u ; no entanto, nunca ficou relegado ao esquecimento os antigos marcos (os documentos monumentais de Tēl Dān e do rei Meša’, além de historiografias da Bíblia hebraica, testemunham as reivindicações territoriais e o debate em torno das relações políticas suprarregionais). Abordamos a posteridade da pactuação contra o inimigo comum, a saber, pesquisamos os marcos fronteiriços nos entornos do Yísrā’ēl Norte e a reação estratégica de Ḥāzāh’ēl – retomada de

idades israelitas, cujo rei demonstrou ter esperado do império neoassírio um regime de protetorado, proteção que não aconteceu.

Destacamos o Tēl Rehōv por ser uma localidade representativa não apenas da grandeza econômica do Yisrā'el Norte, mas da função da economia no projeto de Estado soberano na periferia das relações imperiais. A produção de mel, principalmente, utensílios domésticos, azeite e vinho em escala industrial certamente possibilitou em âmbito nacional a soberania alimentar e, conseqüentemente, militarização da defesa. Por outro lado, coloca-nos uma questão que diz respeito ao golpe de Estado. Frente a um governo que tributava fortemente para manter as grandes construções, o bem-estar palacial e a defesa, nada mais esperado do que a revolta de proprietários de terras agricultáveis. Dentre eles, a família de Yēhû'. Este aspecto é muito relevante, por isso destacamos na pesquisa acerca de Tēl Rehōv – a possibilidade de conflitos envolvendo o poderio familiar, baseado nas antigas tradições de propriedade e produção inalienáveis, e o sistema tributário estabelecido pelo rei 'Omri.

Em adição, buscamos estabelecer os fatos, e inferir das fontes que é improvável uma relação entre os dois novos reis Yēhû' e Hāzāh'el, principalmente porque Rāmōt Gilā'ād estava sob os domínios do Yisrā'el Norte, um território disputado pelo aramita. Os alinhamentos aramitas foram outros, e os localizamos na estratégica Estrada dos Reis. Mas o predomínio socioétnico do Levante ao Eufrates foi possibilitado em grande medida pelas formas de governo e produção de alimentos em terras agricultáveis. As maiores cidades-Estado do norte do Levante têm alguma ligação cultural com a antiga Sūriyā, da Idade do Bronze Tardio ao Ferro II, isso é determinante para o protagonismo de Ša-imērīšu e o deslocamento dos fenômenos religiosos.

Da interpretação teológica, o acesso aos contextos vivenciados e a abordagem teórica dos meios de interações, abordamos os artefatos e as literaturas, ambos como fontes. O que leva-nos a concluir que o Levante passou a ter uma nova mapografia – política, territorial e cultural. Contra os assédios, Yisrā'el Norte resistirá por cerca de 120 anos, o que demonstra a importância dos conflitos do período por nós remontado.

## **CAPÍTULO IV**

### **DA MATERIALIDADE DA CULTURA À FORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO DO YISRĀ'ĒL NORTE**

## A. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

A religião como um sistema de símbolos em ação, como agente regulador, estabelece poder sobre as concepções vivenciais, ainda que necessite do ser humano para obter uma aparência factual dentro do rito. Rito no sentido de “ação notável” não repetitiva e acabada, como parte do conjunto de funções sociais.<sup>465</sup> O guia aos rituais são as inscrições literárias relacionadas às atividades religiosas, os artefatos que documentam as práticas cúlticas e projetam a divindade ou como parte do processo de sacralização do espaço, objetos da evidência material do culto e o próprio lugar pelo qual o sistema simbólico autoneomeia-se estabelecendo relação com o sagrado. Nesses complexos contextos continuaremos com a abordagem transdisciplinar para a interpretação das perspectivas de realidades formativas do campo religioso israelita.

No lugar de culto as presenças são *images agentes*, mas o lugar é um artefato; a modelagem, que ocorre na sociedade por meio das guerras, no caso da religião, processa-se com a construção dos lugares e é remoldado quando ocorre a sua mutação. As divindades se encontram neles; por serem agentes, os santuários podem ser *lugares de memória* se essas fizer parte das vivências comunitárias.<sup>466</sup> A pesquisa dos espaços sacros, seus artefatos e acontecimentos por eles mediados estão presos às suas fontes relativamente. Apesar das mesmas não manterem pretensão de unidade, a reação com postulações de muitas e novas fontes faz com que não haja subordinação a uma determinada forma de linguagem. Ambas são testemunhas, seu valor é indicativo para as reconstruções que propomos por não se estender à realidade dos acontecimentos, ou da formação do campo religioso do Yisrā’el Norte e da origem da sua divindade Yhwh. Essa realidade permanece além delas, muito mais porque, como lembrou Reinhart Koselleck (2014, p. 107-109), podemos fazer afirmações, pois elas devem ser mesmo elaboradas num período posterior aos fatos, mas “existem processos históricos que escapam a qualquer compensação ou interpretação linguística”, acrescentaríamos inclusive as condições sob as quais os acontecimentos tornam-se inescapáveis.

---

<sup>389.</sup> Em suas “perspectivas teóricas e metodológicas”, Danilo Andrade Tabone (2017) aborda esse tema.

<sup>390.</sup> O lugar de culto é transformado em *lugar de memória* quando necessita ser ativado, retomado por agentes (cf. HARTOG, 2014, p. 165).

É, portanto, justo evocar as tradições culturais nos próprios acontecimentos, porquanto são eles que levam-nos às estruturas da cultura; a reconstrução dos trânsitos e formas de cultura tende a confirmar que a história se repete estruturalmente, onde o vivido se articula. Logicamente, interessam-nos as mudanças, as interações que não cessam sequer nas mutações. Dada a natureza marginal do Levante, a História foi por nós abordada desde o início ao rés-do-chão,<sup>467</sup> sem tornar os objetos de pesquisa nem extensivos nem funcionais, pois isso seria girar em busca do “fato consumado”.

A primeira parte funcionará como catalogação dos testemunhos escavados. Iniciaremos pela identificação dos agentes israelitas, com o intuito de possibilitar a definição do campo religioso multicultural do Yiśrā’ēl Norte, e assim compreender as relações diplomáticas operadas pela dinastia omrida. As relações são resultado tanto da autonomia econômica quanto da independência política, fato que situa a sociedade no mundo das instituições legitimadoras e nos contextos das culturas. Ao cruzarmos os ambientes da religiosidade, descobrimos que os fundadores do culto não eram antiquários mas pessoas com grande capacidade de apreensão de culturas, apercebidos do sentido arcaizante das tradições para a manutenção do poder; na medida em que eles demarcavam o espaço sagrado, transformavam os artefatos da parafernália cültica e as imagens divinas em agentes.

Não obstante, as tradições fundantes são mantidas, ou seja, o Yiśrā’ēl Norte não se descaracteriza. Por exemplo, os dois santuários centrais em Bêt-’ēl e no Tēl Dān são dedicados ao Deus do êxodo. Essa preservação da tradição distingue-se das interações culturais como parte do processo de regionalização da produção e dos novos tratos políticos, geradores das tensões sociais e religiosas. Nisto, a pertença dá-se pela apreensão da presença estética da divindade. Ocupar-nos-emos na segunda parte na exposição e explanação dos testemunhos. Nossa hipótese é que, como *événement*, a formação do campo religioso e a composição da divindade Yhwh são eventos culturais marcados pelas políticas regionais. Focaremos fortemente nos processos de mutação de divindades, contextualmente nos limites do antigo Oriente-Próximo; entendemos que a cidade de Ḥa-la-ab é o polo difusor da cultura religiosa e o patrono local, Haddu, é a divindade maior do qual Yhwh será materializado estética e militarmente como divindade protetora dos israelitas. Tanto o nosso objetivo central

---

<sup>391</sup>. Como Jacques Revel (2000, p. 17) brilhantemente designou a “micro-história” à par dos objetivos pontuados por Carlo Ginzburg, Carlo Poni e Giovanni Levi.

quanto a nossa hipótese serão buscados transdisciplinarmente, no quadro das transformações das religiões em religião do Yisrá'el Norte.

## **B. A MOBILIDADE RELIGIOSA: YISRĀ'ĒL NORTE NO CONTEXTO DO ANTIGO ORIENTE-PRÓXIMO**

### **1. Identidade dos agentes sociais: o *Eu* israelita e o *Outro***

O cotidiano das culturas levantinas projeta cenários de hibridização do agente até a completa mutação, sendo que nas culturas a mobilidade funciona como sistema de relações sociais. Nesse sistema encontra-se a invenção da família expandida (clãs, mas não apenas), com a assimilação do “estrangeiro residente”, representado pelo comerciante ou fugitivo, e da autoridade estatal, representado pelo militar ou diplomata. Isso é fruto das revoluções tecnológicas e das políticas internacionais das cidades-Estado e em seguimento ao desenvolvimento do sistema exogâmico (a família composta por casamentos entre primos colaterais de sexo diferente). Com a expansão familiar, resultante do casamento entre primos colaterais do mesmo sexo e família, superando qualquer critério de incesto biológico, finalmente consegue-se aumentar consideravelmente as forças de produção e proteção comunitárias. Desta forma, com a divisão do trabalho social e novas autonomias, a linhagem de parentesco conjunturalmente passa a agregar agentes externos aos consanguíneos.

Porquanto, o princípio regulador do objeto de estudo no qual impõe um povo ou local impossibilita a apreensão da cultura material que começa a ser inventada na família. Vê-se, pois, que o campo religioso do YISRĀ'ĒL Norte (acádio: <sup>māt</sup>*sir-'i-la-a-a*) é multicultural, o que não impede a proeminência de um grupo influenciador nas interações mesmo com evidências de anterioridade e de autoctonia. Por estes postulados afirmamos a importância da estrutura do parentesco difundida pelos cultos locais, tanto para a pluralidade coetânea quanto para o costume arcaico. Claude Lévi-Strauss (2012, p. 137-142) demonstrou que o casamento entre primos cruzados tem estrutura menos organizada; parece-nos que isso possibilita a interiorização de outros sistemas de casamento, logo, de culturas. A aporia que se coloca tem relação com as instituições – em nosso caso, as monarquias, porque elas moldam a apresentação da realidade.

Logo, o ciclo das reciprocidades eletivas entre a população em torno de um santuário e a divindade é tão vasto que acaba por incluir espontaneamente, no caso específico da religião, algumas funções de santuários vizinhos e até características de atividades estatais. Baseando-se na ideia de que as transformações mais importantes são coletivas, pesquisas etnológicas com comunidades tradicionais da Papua Nova Guiné têm atestado que “a parentela detém aquela parte de uma pessoa que é um índice de seu relacionamento”. Isso ocorre porque “quando as pessoas são identificadas como membros de grupos de parentes, tais grupos são definidos pelo interesse que têm sobre a capacidade *reprodutiva* de seus membros; eles possuem pessoas por meio da capacidade de perpetuação da identidade (por exemplo, nome, insígnia) que a pessoa carrega sobre ele” (STRATHERN, 2015d, p. 323). Em suma, muito importante, por um lado, é o carregamento de *mnēmē* e, por outro, as trocas material e imaterial decorrentes dos *movimentos vitais*; a reprodução aludida identifica uma sociedade e separa os agentes da cultura daquele território.

Possivelmente, assim fica impedida a padronização do modo de ser, em cujo sistema as pessoas são acolhidas pela capacidade que demonstram possuir tendo em vista a preservação do grupo. Essa preferência que revela objetivamente o próprio desenvolvimento demográfico não deve ofuscar outro objetivo, a saber, as possibilidades de trocas de artefatos e de afecções; como lembrou Strathern, elas são generativas no aspecto mágico (divinatório) da produção de bem estar e no sentido de criar ou sustentar relacionamentos. Em todo caso, os artefatos e as encenações ou memórias iconizadas são as expressões culturais carregadas de potência, não raro denominadas de “fontes”. Uma definição expressiva que desejamos postular na reconstrução da formação do campo religioso do Yiśrā’ēl Norte no período da dinastia omrida, carregada de simbolismos e de divindades, é que “a origem de um artefato na vida dos outros contribui para sua distintividade e importância. Inversamente, ele demonstra o poder reprodutivo daquelas vidas” (STRATHERN, 2015d, p. 324). Essas potencialidades – inovadas de tempo em tempo posto que vinculadas a novas pessoas em função do valor atribuído ao fluxo, compreendido pelas conotações generativas da cultura –, nos contextos israelitas, são verificáveis na religiosidade e no desenvolvimento econômico; elas serão, portanto, explicitamente combatidas no golpe de Estado perpetrado pelo militar Yēhū’.

Quando abordado nos parâmetros da memória cultural, o problema político, ao qual nos referimos como a tentativa de extinguir por meio do extermínio da casa palacial e os

cultos realizados em todo o Yisrā'el Norte, desloca a religiosidade do povo, que seria uma questão de consciência e tradição, para o âmbito dos tratos do rei. De fato, na cultura, a prática religiosa é uma identidade coletiva e “ela deve ser um objeto de conhecimento e de consciência individuais” (ASSMANN, 2010, p. 117). Visto que a religião pertence a uma grandeza social que se imagina como continuidade ancestral, consciente de sua unidade e de seus eventos distintivos, o imaginário social coletivo une-se às memórias culturais traditadas construindo em cada pessoa uma mentalidade histórica.

Essa consciência histórica está na origem do campo religioso porque a cultura e a sociedade, mesmo sendo duas estruturas fundantes irreduzíveis, vinculam-se na construção de memória coletiva após passarem por uma “solidariedade constrativa”, envolvendo a população e os donos do poder. O indivíduo trata então de adaptar-se ao ambiente político ou à cultura, não instintivamente a opor-se a qualquer que seja o caso, porque o indivíduo não precisa extinguir o “estado selvagem”; em condições normais, ele busca compensar a deficiência reconhecendo suas necessidades. Assim, como assinalou Jan Assmann (2010, p. 126-127), a elaboração e a reprodução da identidade social, acrescentaríamos de todas as identidades, ocorrem graças à interação, tendo como meios eficazes as trocas materiais da economia e o parentesco. Ao que tudo indica, “da circulação de um sentido comum nasce o ‘sentido comunitário’” identificador:

A memória é o resultado da frequente e longa estratificação de ações e pensamentos; além disso, é o resultado de construções e destruições como duas ações complementares e necessariamente vinculadas. No final, a memória é caracterizada como um grande e extremamente frágil conjunto de fatos: todos os monumentos, inscrições e pequenos objetos guardam a memória de quem encomendou e criou o objeto, e distribuem o conteúdo das histórias em palavras e imagens, criando um discurso comum sobre as origens antigas e fundamentos sólidos do futuro das sociedades antigas (NADALI, 2016, p. 38).<sup>468</sup>

---

392. “Memory is the result of the frequent and long stratification of actions and thoughts; moreover, it is the result of constructions and destructions as two complementary and necessarily bound actions. In the end, memory is characterized as a large, extremely fragile container of facts: all monuments, inscriptions and small objects keep the memory of the one who commissioned and created the work, and hand down the content of stories in words and images, creating a common discourse on the old origins and solid foundations of the future of ancient societies” (NADALI, 2016, p. 38).

A definição é proposta para o estudo do passado no qual a *mnēmē*, uma entidade de armazenamento nunca passiva nem redutora, apesar de ser quase sempre eletiva, expressa a cultura nos âmbitos das formas de sociedade e modos de ser. A concepção mesopotâmia de que o passado é uma realidade iminente em meio a vivenciações e que sem ele inexistente futuro realizável e confiável pode ser estendida ao Yisrā’ēl Norte, na medida em que sem o passado não se concebe sequer o tempo presente objetivo, utiliza das narrações e dos lugares de memória<sup>469</sup> como suporte: a inscrição instrui, legitima ou rejeita e o artefato funda e é apresentado como *superstes*. Desta forma, ao tornar-se coletiva a *mnēmē* participa dos processos de construção da sociedade, suas estruturas afixadas e linguagens performativas, na qual também proíbe-se e destrói culturas praticadas, como *mnēmē-hábito* ou *mnēmē-lembrança* que se tenha o intuito de romper. Como elemento cultural peculiar, a religião difere de lugar a lugar e tem o meio ambiente como componente, onde pode ocorrer inclusive o conflito entre a *mnēmē-política* estabelecida e alguma manifestação diversa com identidade própria.

Nos contextos ampliados do antigo Oriente-Próximo – mapografia geográfica no qual o Yisrā’ēl Norte está envolvido –, na cidade-Estado de Larsa, situada na margem leste do rio Eufrates, a terra e todos os artefatos da cultura material têm as suas características “acrescentadas e subtraídas, atribuídas e alteradas socialmente, em cada etapa de sua existência” (REDE, 2007, p. 181). Esse processo finda com a familiarização e ancestralização do dom, adquirido ou produzido. Sistema análogo com o encontrado no Yisrā’ēl Norte, cujos artefatos por si só não possibilitam inferir o modelo de sociedade. Assim como outras sociedades, o modelo de desenvolvimento humano encontrado no Yisrā’ēl Norte, ao contrário do que muitas vezes as narrações sacerdotais da Bíblia hebraica sugerem, evidencia uma dinâmica estratificação da cultura material local, das estruturas institucionais regionais e do interior dos próprios grupos populacionais, assim como a heterogeneidade do poder. Portanto, o compartilhamento do mesmo assentamento e exploração de recursos do entorno não são suficientes para estabelecerem as bases da cultura material.

Os meios ambientes são de compartilhamento, comum ao comportamento entre pessoas, nos quais os fatores econômicos definem apenas em parte. Como postulou Staša

---

393. Como “lugares de memória”, temos estela de divindade, estela de inscrição, utensílio doméstico, estatueta ou figurinha, monumento, paisagem, construção natural, túmulo, gruta, pessoa (a “memória” de um lugar), prédio, árvore, santuário, altar, montanha, rolo.

Babić (2005, p. 75) sobre a condição humana, “identidade de estado é, portanto, conceituado como socialmente construído em constante negociação e interação por indivíduos e grupos, assumindo formas culturalmente específicas dependentes do cenário histórico e geográfico particular”. Conseqüentemente, a particularidade do *contexto vivencial* determina a cultura material específica, o que não reduz as possibilidades de ocorrerem operações de trocas materiais entre vizinhos e populações móveis no entorno. Em adição, é importante dizer que dependendo da posição política ocupada o morador interpreta o meio ambiente de diferentes maneiras, esses diferentes entendimentos do local e de destinação da produção dão origem a lutas de poder para a definição da realidade.<sup>470</sup> Aliás, a guerra está no centro da construção das identidades do antigo Oriente-Próximo, seja por interesses imperiais, seja, especificamente no Levante, os conflitos internos ou entre os pequenos reinos.

Um aspecto sobressai: nos contextos dos conflitos entre os pequenos reinos do sul do Levante aparece uma característica peculiar de possessão, nesse sentido concordamos com Sam Lucy (2005) de que os grupos étnicos são mais do que uma ideia, são aproximações por similaridades e diferenças articuladas numa conexão de parentesco comum. As novas escavações das identidades partem do aspecto das relações sociais, anteriormente focadas nas gerações biológicas. Quando assim dava-se a vinculação, as sagas cumpriam a tarefa de operar a legitimação. Com a abertura destes novos domínios de estudos, “os arqueólogos precisam prestar mais atenção aos contextos em que as coisas são usadas e às formas em que as pessoas as usam” (LUCY, 2005, p. 87). As diferentes formas na prática servem de *locus* para distinções, mas nem mesmo a linguagem, os artefatos e a cultura devem coincidir ordenadamente para delimitar uma grandeza socioétnica – há os limites distributivos do conjunto de tipos de artefatos culturais e o *movimento vital* como fluxo demográfico –, são processadas transformações graduais a partir de experiências com pessoas de uma tradição diferente do campo em que a relação está sendo construída.

Além disso, os contextos de contatos culturais, incluindo os colonialismos, com a complexidade histórica que acabamos de elencar, são responsáveis pela translação de divindade e a sistematização do culto em um determinado *māqôm* (“lugar santo”), principalmente pela incontestada descoberta de que, à parte do discurso religioso, “a religião também tem sido fundamental para o desenvolvimento e definição de novas formas de

---

<sup>394</sup>. Sobre isto, ver a abordagem sobre “Material culture” na obra da arqueóloga Staša Babić (2005, p. 78-79).

comunidades e identidades políticas”<sup>471</sup> na Antiguidade. A este ponto, a presença das mulheres como fundamento da sobrevivência do grupo precisa ser destacada, pois elas “clamam para que o deus pessoal da família interceda com os outros deuses em favor de seus servidores” (MICHEL, 2014b, p. 256), mesmo que o personagem identificador do grupo permaneça masculinizado. O princípio estrutural é simples, com o enterramento dos parentes mortos no subsolo da casa herdada pelo primogênito, este, ao tornar-se o responsável pelo culto aos ancestrais, a tradição clânica o alçará a patriarca. Assim, os membros de um mesmo ancestral são “filhos” de uma mesma divindade, supostamente quem supre as necessidades cotidianas do clã.

Destaquemos que esta caracterização, presente na tradição do ancestral israelita Ya‘āqōb (os contatos divinatórios, as mulheres, os lugares!), já aparece na Idade do Bronze Médio na Alta Mesopotâmia (na Aššūr, no século XIX). Não fora assim, nem o henoteísmo nem a plurirreligiosidade assumidamente cultural de Aššūr encontraria meio ambiente propício no Levante. Do Ferro II, testemunho a isso consta no Monólito de Kurkh, inscrição monumental da guerra de Ẓarḫar, cujo prólogo cita sete divindades:<sup>472</sup> Aššūr, Anu, EN.LÍL (Enlil), Ea, Sîn, Šāmaš (bab.: <sup>d</sup>UTU) e ‘Ištar ou Inanna (acádio: *Nin-anna*, “Senhora dos Céus”); além de Adad (acádio: *Iškur*) de Ḫa-la-ab, com a designação da vitória de forma tripartite entre os deuses das armas Aššūr, Nergal e Adad ou Haddu. Mais: um monumento babilônio do último século do Bronze Tardio fornece testemunho mais antigo (fig. 22).



Figura 22. Kudurru do rei babilônio Melišišu II (c. 1202–1188) com emblemas dos deuses Anu, Enlil e Ea. Acima deles, o crescente do deus da Lua, a estrela de Ištar e o sol de Šāmaš (Fonte: Musée du Louvre/Art Resource ART79026)

<sup>471</sup> Esta descoberta incontestemente certamente não deve a David N. Edwards a sua primeira formulação, mas a encontramos enunciada num ensaio dele (2005, p. 121).

<sup>395</sup> Cf. YOUNGER, 2007, p. 250.

Toda esta especificidade tem por objetivo situarmo-nos no processo civilizatório israelita como plano de fundo da religião, seus simbolismos e práticas. O processo de cristalização cultural é desenvolvido em conexão com a conquista, incorporação ou formação do estado social. Posterior à sociabilização do grupo, desenvolve-se a relação de etnicidade, evento que ocorre ou como uma forma de resistência ou como produto de atividade social, sempre baseado nas relações hierárquicas como mecanismos de controle político, no qual o testemunho de inúmeros artefatos levam-nos a localizar o antigo Yisrā'el a partir do século XI (FAUST, 2014, p. 136-138). Para corroborar esta explanação, pesquisadores<sup>473</sup> têm feito alusão ao fato de grandezas socioétnicas identificáveis reificarem antigos padrões de cultura em seus novos contextos, processados nas tradições “indígenas” de longo termo.<sup>474</sup>

O conjunto da variedade de estruturas cúlticas pode ser refletido no sistema de mutação, hibridização e translação dos objetos: a começar pela iconização da divindade maior e as encenações, a idealização do panteão, a ideologia, a arquitetura do santuário e os artefatos representativos e utilitários das *məqômôt* (“lugares sagrados”). O plano de fundo que teve por função propulsionar as transformações no campo religioso e, por conseguinte, nas representações da cultura foi o comércio. As rotas e áreas transitáveis do Levante tornaram-no uma região internacional, ou melhor, uma geografia internacional pela qual contactavam-se as dinastias no Mi-iş-ri, na Mesopotâmia e na Anatólia. Como parte da grande tradição canaanita ao longo do Mediterrâneo oriental, destacando-se os altiplanos costeiros e as faixas centrais da Sūriyā e Yisrā'el Norte, incluindo o Ləbānōn e o vale do Jordão.

---

396. Cf. os resultados das pesquisas realizadas pelos etnoarqueologistas Ann E. Killebrew (2005) e Avraham Faust (2014).

397. “Os israelitas surgiram na transição entre a Idade do Bronze Tardio e a Idade do Ferro. Enquanto o Bronze Tardio foi uma época de grandes impérios e cidades-Estado, o período do Ferro I foi de ruralização e isolamento. Os israelitas foram um dos muitos pequenos grupos étnicos que surgiram nesse período e as características de sua vida social se encaixavam nos tempos: eles eram um grupo simples, subsistindo nos altiplanos em pequenos assentamentos sem muros. Eles não tinham um Estado centralizado e eram organizados, parece, de acordo com as estruturas de linhagem de parentesco e liderados por governantes locais carismáticos. Sua sociedade tinha caráter agrícola e pastoralista e, assim, sua vida comunitária foi, sem dúvida, centrada na família, na subsistência, no culto local e nos festivais locais.” [“The Israelites emerged at the transition between the Late Bronze Age and the Iron Age. While the Late Bronze was a time of great empires and city-states, the Iron I period was one of ruralization and isolation. The Israelites were one of many small ethnic groups that emerged in this period and the features of their social life fit the times: they were a simple group, subsisting in the highlands in tiny, unwallled settlements. They had no centralized state and were organized, it appears, according to segmentary kinship structures and led by charismatic local rulers. Their society was agricultural and pastoralist in character and so their communal life was no doubt centered on family, subsistence, local worship and local festivals.”] (LEMOS, 2016, p. 393).

Nessas regiões foram descobertas significativas condições para a sedentarização, com reservatórios de água das chuvas, grande produção de cereais e frutos, santuários e reis, desde os tempos tribais como solução para a proteção contra inimigos e a relação por meio de uma linguagem (escrita e oral) específica, oriunda do noroeste semítico (amurrita, ammonita, edomita, moabita, hebraico). Desta forma, os seus agentes reconheciam os códigos e mantinham as grandes tradições, nelas gravitavam as várias pequenas tradições que faziam parte da vida cotidiana da população, tais como hospitalidade, herança, honra, atividade doméstica (LABIANCA; WITZEL, 2007). O que postulamos é que, seja motivada pelo comércio, seja pela transumância (motivação econômica, política ou ambiental), havia uma translação de tradições ocasionalmente nomádicas que também dizem respeito à religião.

Quando a expansão dos processos políticos internos agregam os elementos tradicionais do seu entorno a atividade religiosa fica sobreposta às demais culturas, tanto no aspecto artefactual dos festejos quanto em relação às inscrições. Mesmo na condensação das identidades, em meio às polêmicas pelo controle e projeção de marcos fundantes, os diversos contatos resistem. De fato, os contatos ao norte, envolvendo as populações da Transjordânia e do Levante no Ferro II, são atestados no Bronze Tardio por meio dos selos, potes e objetos de decoração pessoal importados da Sūriyā. Na economia transjordaniana, o conjunto das interações com a Sūriyā revela a presença da cultura material egípcia, registro da vinculação do Mi-iš-ri no Levante até o século XII. Sergi (2016, p. 338) destacou a forte influência siro-mesopotâmica nos objetos de luxo para usos pessoais e funerários, constata-se que a presença hitita em Ammōn extrapola a decoração destinada à corporeidade. Com a descoberta dos assentamentos hititas foi possível realizar o registro da arte estatuária ammonita como representação das tradições artísticas no norte da Sūriyā.

Tem-se proposto que Gilōād esteja no centro desse processo, a disputa sobre essa cidade por três reinos e a sua dupla divisão interna, aliada ao fato de que seus primeiros e mais longevos moradores terem sido aramitas, explicam o forte conjunto de componentes culturais sírios. Além do contexto político e geográfico, a produção destinada ou elaborada pelas classes dirigentes, desse mesmo período, contém artefatos com inscrição, documentos monumentais, estátuas e objetos de luxo tais como vasos decorados (SERGI, 2016, p. 339). Nestes casos, tudo que é produzido para a distinção das categorias sociais cidadinas segue o modelo consumido em entidades políticas colonizadoras; como nessa época o reino ammonita

sequer concluiu a estatização das cidades, ficam mais evidentes os costumes das “élites governantes”. Este fenômeno civilizatório pode ser identificado no predomínio da cultura material aramita, portanto antes do período de predomínio da política palacial de Ša-imērīšu sobre os demais Estados do Levante.

Ainda é necessário dizer que os encontros culturais não geram apenas conflitos e mudam a paisagem local, a propósito das relações internacionais como uma categoria civilizadora, eles diminuem as distâncias entre terras e cidades. “A suposição de um uso diplomático específico da expressão ‘terra distante’ na Bíblia pode ser apoiada por fontes antigas do Oriente Próximo, embora os exemplos encontrados até agora sejam poucos e possam ser aumentados ao longo do tempo” (MALAMAT, 2004, p. 353). Em adição, sabemos que as interações envolvendo os israelitas eram parte de um sistema muito característico de mudanças físicas de longo termo – os mitos de fundação, as sagas dos ancestrais e as inconclusas transições sociais o confirmam.

## **2. A cultura como problema político no Yiśrā’el Norte**

O apoio do profeta ’Ēlīšā’ aos aramitas de Ša-imērīšu é o dado político indiciário. No que diz respeito à religião, o conflito ocorre entre o culto ao Ba’al samaritano-fenício e o culto a Yhwh, representado por antigos caciques rurais. À época, acirra-se a oposição entre a teologia de Yərūšālam, templar, estatal e tributária, e a teologia do êxodo, fundadora e, portanto, multiétnica, plurireligiosa e multicultural. Eis motivos do protagonismo regional do Yiśrā’el Norte: além da tolerância religiosa, o desenvolvimento econômico e a estabilização política fizeram com que resistisse à expansão de ’Ārām e Ḥamāt, à coalizão dos reinos fenícios de Šūr (Tiro) e Ši-du-na (Sidon) e à emergência do reino de Mō’āb. A este respeito, os santuários demandam numeroso pessoal qualificado, o culto sacrificial fortalece-lhe por vezes o funcionamento como entreposto e responde pela propriedade de terras tanto nas áreas rurais quanto nas cidades.

Os conflitos agravaram-se quando as instituições política (a corte, a quem agrega o sacerdote templar) e religiosa (a profecia), com suas práticas e costumes em desacordo, se

imiscuem em campos teoricamente alheios. Os profetas estabelecem o debate político. Interpretam a abertura religiosa como um ataque às suas pretensões. É 'Ēlīšā' quem inspira o militar Yēhû',<sup>475</sup> também 'Ēlīšā' articula a invasão de Ša-imērīšu em territórios israelitas, inspirando igualmente Hāzāh'ēl, que acabara de perpetrar um golpe de Estado em Ša-imērīšu,<sup>476</sup> mantém contatos em Ša-imērīšu<sup>477</sup> e indícios de apoio ao assédio sofrido por Sāmīrīna.<sup>478</sup> Acentuamos o dramático envio profético de sucessão real.<sup>479</sup> No projeto de governo para o sucessor, ele deverá ser um rei-pastor.<sup>480</sup> Mas essa não é a personalidade e caráter do eleito: ele é um louco, assim como louco é o profeta que o ungiu.<sup>481</sup> A demonstração de que inexistente conflito entre os reinos consiste no fato de a família do rei de Yīsrā'ēl receber em sua casa a família do rei de Yəhūdāh e ambos avaliarem as ações de Yēhû' como traição.<sup>482</sup> o presumível apoio de Hāzāh'ēl, rei de Ša-imērīšu, a Yēhû' é uma vingança por Yəhōrām, rei de Yīsrā'ēl, não deixá-lo anexar as terras do povo *'ibərīm*.<sup>483</sup> Em adição, a implantação do culto nacional pôde justificar o extermínio dos opositores a tal projeto.

A síntese, podemos dizer que o sucessor da dinastia omrida, Yēhû' propõe instalar o javismo (o seu malogro mais sentido!), cede extensos territórios para Hāzāh'ēl, humilha-se diante de Šulmānu-ašaridu e reduz Yīsrā'ēl a Estado vassalo de Aššūr. Logo que assumiu o poder, Yēhû' operou o exclusivismo religioso baseado numa intolerância que submeteu o reino ao isolamento; pouco mais de um século depois o reino cai, em 722/721. Essa moldura tem por tela as graves consequências da inoperância do político, conflitos sociais internos e as trocas simbólicas envolvendo os israelitas e seus vizinhos em torno das suas divindades. Por conseguinte, nada alheio aos profetas.

A esse respeito, de grande importância é a inexistência nos longos anais de 2Reis 9–10 das palavras dos domínios sociais “justiça” (*šədāqāh*), “direito” (*mišəpāt*), “integridade” (*tōm*), “graça” (*hen*) e “libertação/salvação” (*yēša*). E é por intermédio de outro profeta, Oseias, no século VIII, que o golpe de Estado será condenado:

---

<sup>398</sup> Cf. 2Reis 9.1-10.

<sup>399</sup> Cf. 2Reis 8.7-15.

<sup>400</sup> Cf. 2Reis 5.

<sup>401</sup> Cf. 2Reis 6.31.

<sup>402</sup> Cf. 2Reis 9.1-3.

<sup>403</sup> Cf. 2Reis 9.6.

<sup>404</sup> Cf. 2Reis 9.20; sobre o jovem profeta ser um louco, cf. 2Reis 9.11.

<sup>405</sup> Cf. 2Reis 9.21-23; 10.13-14.

<sup>406</sup> Cf. 2Reis 9.14b-15a.

Oseias, capítulo 1

v. 4 E disse Yhwh a ele [= *Hôšēa* ‘]: “Chama o seu nome *Yizrə ‘e’l*, pois, daqui a pouco, e eu exigirei contas [*ûpāqadātī*], pelos sangues de *Yizrə ‘e’l*, contra a casa de *Yēhū’* [*‘al-bêt Yēhū’*] e farei cessar o reino da casa de *Yiśrā ‘ēl*;

v. 5 e será naquele dia, e eu quebrarei o arco de *Yiśrā ‘ēl* no vale de *Yizrə ‘e’l*’.

Os acontecimentos que culminaram com a queda da dinastia omrida foram interpretados com o plano de fundo da diversidade do campo religioso, inexistem atos especificamente religiosos mas a oposição às relações políticas entre *Yiśrā ‘ēl* e Fenícia encetadas pela *Bêt ‘Omri*. Na análise de Rainer Kessler (2010, p. 124), “exceto no caso de Jehu, o momento religioso não desempenha papel algum – e Jehu também só tem sucesso por estar baseado em força militar”. E mesmo a escrituração da força militar contém exagero. Antigas inscrições semíticas demonstram que a narração bíblica do poderio de destruição de *Yēhū’* apresenta problemas gramaticais: o documento de *Tēl Dān* descreve os assassinatos da família de *‘Aḥ ‘āb*, atribuídos na Bíblia hebraica a *Yēhū’*, como feitos de *Ḥāzāh ‘ēl*, e a destruição de cidades israelitas teria sido uma operação militar de Ben-*Hādad*, identificado nas fontes aramitas como *Adad-‘idrī* e nas fontes assírias como Ben-*Hādad II* (ABADIE, 2009, p. 184, 188-191). A literatura expõe os problemas irresolvidos pelos escribas, pois *‘Aḥ ‘āb* ora é apresentado como vassalo de Ben-*Hādad*, ora é-lhe insubmisso.<sup>484</sup> No entanto, no documento de *Tēl Dān* está inscrito o tratado entre os dois reis contra o assédio assírio. Resta ainda a hipótese de informação não confirmada pela dificuldade de identificação entre Ben-*Hādad* e *Hādad ‘ezer* no livro dos Reis,<sup>485</sup> e destacadamente a duplicidade narrativa conflitante da morte de *‘Aḥ ‘āb*.<sup>486</sup>

Há que acrescentar-se, a partir do documento de *Tēl Dān*, a confirmação da anexação pelos omridas de terras aramitas reclamadas por *Ḥāzāh ‘ēl* (“o rei de *Yiśrā ‘ēl* entrou anteriormente na terra de meu pai”) e a atribuição do extermínio, sobre o qual *Ḥāzāh ‘ēl*

407. Cf. 1Reis 20.

408. Em observações de Philippe Abadie.

409. Fórmula narrativa para morte violenta, 1Reis 20.37b: “E o feriu [= *‘Aḥ ‘āb*] o homem, feriu e mutilou (*hakkēh ûpāšōa*)”. Fórmula narrativa para morte pacífica, 1Reis 22.40: “E se deitou *‘Aḥ ‘āb* com os pais dele, e reinou *‘Aḥazayāhū*, filho dele, em lugar dele”.

vangloria-se (FINKELSTEIN, 2013, p. 120, 122). Por outra perspectiva narrativa, 2Reis 9.31 ao tomar Zimərî como modelo negativo à causalidade do golpe e extermínio de uma dinastia<sup>487</sup> projeta o destino de Yēhû’. É nesse nível que as camadas literárias da avaliação negativa do reinado de ’Aḥ’āb influenciaram todo o conjunto redacional sobre o Yiśrā’ēl Norte.

Acentuamos que as interações culturais são parte do processo de regionalização da produção e dos tratos políticos de suserania amplificados nas alianças matrimoniais. Essas novas perspectivas políticas geraram tensões sociais e religiosas (LIVERANI, 2008, p. 147). Partidários do culto a Yhwh, antes liderados pelo profeta ’Ēliyyāhû e, depois, por ’Ēlīšā’,<sup>488</sup> ambos do norte, apoiaram o golpe do militar Yēhû’, num pacto com Ša-imērīšu. Essa compreensão levou-nos, nesta escavação literária, à ideologia da ordem judaíta ratificada de algum modo no escrúpulo do agente, comemorativa do extermínio atribuído a Yēhû’, como um culto sacrificial a Yhwh, ’ōlāh ’el-Yhwh: “E disse Yhwh a Yēhû’: ‘Por causa do que fizeste bem para fazer o correto em meus olhos [ya’an ’āšer-hēṭībōtā la’āsōt hayyāšār bā’ēynay], como tudo que [estava] no meu coração fizeste à Bēt ’Aḥ’āb, filhos de quarta geração se assentarão por ti sobre o trono de Yiśrā’ēl”<sup>489</sup>.

Diante dos conflitos das fontes, consideramos o lugar, a sua natureza dada à *interconectividade*, evitando todo desvio anacrônico e na perspectiva das circunstancialidades, no sentido de espaço habitado: “seja ele espaço de fixação no qual permanecer, ou espaço de circulação a percorrer, o espaço construído consiste em um sistema de sítios para as interações mais importantes da vida”. A *interconectividade*, as interações de objetos e entes definem a natureza do lugar e estabelecem relações espaciais envolvendo as culturas (MARANDOLA JR., 2014, p. 232), nas quais, em seus contextos, os entes montam elos temporais que se transformam em trajetórias de vida no lugar: “Nesse pleito, a existência é mais que a realidade, é também o possível, o sonhado, o inventado” (CHAVEIRO, 2014, p. 274-275). Por isso, cabe aos anais reais israelitas a fronteira do real.

---

<sup>410.</sup> Cf. 1Reis 16.8-20 sobre o golpe de Estado de Zimərî e o extermínio da *Bēt Ba’āšā*’, dinastia legítima predecessora da *Bēt ’Omrî*.

<sup>411.</sup> Em 1Reis 19.19 fica demonstrado que ’Ēlīšā’ é um rico agricultor, mas ele também era líder de uma comunidade profética com sede às margens do Jordão, próximo a Gilgāl (cf. 2Reis 4.38).

<sup>412.</sup> Cf. 2Reis 10.30.

A redação do livro dos Reis e, enfim, da *historiografia deuteronomística*, com seus conteúdos conclusivos entre os séculos VI e IV, em que a estética surge numa arte linguística compósita, tem sido o grande tema de pesquisas, num quase cenário de amnésia dos seus contextos. Destarte, em pesquisa recém-publicada, Ann E. Killebrew (2014, p. 738) apresentou objetos descobertos na região da antiga tribo israelita de Mōnaššeh, nas proximidades da Sāmīrīna: dois artefatos enfeixados, cerca de 1.000 fragmentos de marfim e uma coleção de ostraca com mais de 100 inscrições, sendo que 63 estão legíveis. Os artefatos são da Sāmīrīna anterior ao domínio do sistema econômico e cultural assírio, “personificam a prosperidade e o caráter cosmopolita de Israel durante esse período e são os que aludem aos oráculos do VIII século de Amós (cf. Amós 3.5)”. No mesmo local, Killebrew afirma que os marfins são similares aos marfins de estilo fenício descobertos na Bāb-ilī.

Essa cultura material – acrescentamos a *mnēmē* literária do profeta Hōšēa<sup>4</sup> – confirma a veracidade dos acontecimentos do século IX. As interações no campo religioso chegamos por meio dos registros de teor judaíta. Em paralelo, fica a inexistência de oposição popular incisiva à *Bēt ‘Omri*, exceto os *sārīšim* da terra, grupos integrados e subservientes às relações de poder,<sup>490</sup> pois o país prospera, as culturas integram o reino a um amplo processo de desenvolvimento tecnológico e a dinastia é reconhecida inclusive nos anais da Mesopotâmia. Enquanto no sul, Yəhūdāh/Yərūšālam continua insignificante regionalmente.

Avaliamos que “as imagens ‘contêm’ os eventos” (STRATHERN, 2015a, p. 211), e as imagens são visualizadas por meio dos ícones. No caso do Levante, percebe-se a extrema personalização por performances e corpos que assumem formas específicas, refletindo o autoconhecimento das pessoas. No plano de fundo do contexto por nós abordado, talvez os ícones – animais e grãos, lenha, pedras, figuras topográficas, água, teatralidade – sejam mesmo, como alude Marilyn Strathern (2015a, p. 228) a propósito do conceito de artefato, “encenação de eventos, como memoriais e celebrações de contribuições passadas e futuras”. Potencialmente, “os eventos podem ser entendidos como resultados inevitáveis – e portanto ‘naturais’ – dos arranjos sociais ou, de forma ainda mais aguda, como o encontro fortuito que não havia sido previsto por esses arranjos” (2015a, p. 212). Como formas significantes, as encenações são “artefatos produzidos pelas pessoas (sejam elas humanas ou não),

---

<sup>413</sup>. Cf. 2Reis 10.1-11.

estratagemas, exibições de destreza, até mesmo truques” (2015a, p. 218) e o evento, a um tempo acontecimento e estrutura social inventada.

Mesmo “quando um elemento é invocado fora de um tal contexto, lançamos mão e fazemos uso do caráter, da realidade e da importância desse contexto como ‘associações’ do elemento” (WAGNER, 2014, p. 113). Assim sendo, a questão em relação à religião de Yhwh naquele multicultural Levante traz em si o fato de as associações convencionais do Ba‘al estarem em seu meio ambiente próprio, ainda que entre variações simbólicas, enquanto que Yhwh aparece como uma cultura impositiva e redutora sem a significância relativa dos contextos, ou seja, não tem mediação de elemento simbólico autoevidente. Faltaram, portanto, a Yhwh as associações contextualmente simbólicas da religião para um futuro controle da territorialidade.

Em sociedades tribais e outras, que enfatizam a articulação deliberada de contextos não convencionalizados, os controles diferenciadores são recriados por atos de *coletivização*, por convencionalização deliberada. Neste último caso, a necessidade de novidade é suprida de tempos em tempos pela *reformulação* dos contextos convencionais por parte de profetas, líderes de cultos ou “fazedores de leis”, ou pela importação de cultos exóticos, que desempenha um papel tão evidente na vida dos povos tribais (WAGNER, 2014, p. 154-155).

Ora, não havendo interação, e sim invasão do espaço sagrado por representante humano de outra divindade, inexiste a conjunção espaço-tempo de experiência objetiva e realidade vivida para a necessária estrutura materializante, distinção apriorística para grandezas socioétnicas baseadas em parentesco, nas quais a atividade religiosa é atividade produtiva, nunca meramente ritualística. Por outros termos, para uma religião icônica – não apenas para o xamanismo – “os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’”, assim “a forma do Outro é a pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013c, p. 358).

Isto considerado, a plurirreligiosidade – profetas do Ba‘al e profetas da ’Āšērāh – evidencia a independência política de comunidades locais e cidades, não obstante a narrativa historiográfica ter a intenção de fazê-la oficial quando menciona o rei ’Aḥ’āb como um

adorador do Ba'al. Assim, não sem ironia, os profetas são contrários à independência de comunidades da política central – aquilo que proporciona àquelas populações propriedades religiosas. Como parte da resistência cultural, consta a incorporação da divindade 'Āšērāh, atestada em objetos reais acadianos desde o início do Bronze Tardio, como consorte de Yhwh, outra divindade semita, enfim adotada pela aristocracia templar do antigo Yīsrā'ēl. Afirma-se que é difícil saber se *b'l*, é uma titulação para Yhwh ou se designa outra divindade. Römer (2017a, p. 116) lembra que “no reino de Israel, Yhwh foi venerado como um ‘Baal’, como um deus da tempestade, do tipo ‘Hadad’. Em certos salmos e outros textos poéticos, talvez dessa época, no reino do Norte, Yhwh parece muito, de fato, com o Baal de Ugarit”. Parece-nos que Pierre Clastres compreende adequadamente a sociedade cujas formas são preservadas da intervenção estatal ao afirmar que ela está atenta em preservar sua autonomia e interditar a alienação; logo, a indivisão faz parte da política local. Na autonomia “as relações amistosas de troca só se desenvolvem, portanto, entre grupos próximos uns dos outros, os grupos distantes são excluídos” (CLASTRES, 2014, p. 240). Com efeito, na narrativa do invasor a guerra tem a intenção de abolir a liberdade, intenta a dissolução da diferença – este dado escavado merece ênfase: intenta-se a dissolução da diferença.

### **3. Da purificação social ao presente para a divindade: política e translação**

Na escavação do ato de purificação social a que foi transformado o golpe de Estado no Yīsrā'ēl Norte em 841,<sup>491</sup> precedemos a apresentação e explanação dos fatos. Se pela cristalização da socioetnia temos outra natureza, evidentemente teremos outra cultura. O *bom senso* diferencia o humano do não-humano ou objeto pela distinção do agente; mas as linguagens não são tão simples, pelos feitos iconográficos reveladores dos costumes. Assim como temos dificuldade em compreender o fato de os achuar (grandeza étnica da alta Amazônia), considerarem os cervos, o macaco-prego e as plantas de amendoim como humanos e terem alma análoga à dos humanos (DESCOLA, 2016, p. 13), continua difícil apreender a humanidade moral e física de artefatos cúlticos. A divindade tem a aparência de seres fisicamente reconhecíveis e tocáveis. Isso expressa o que temos demonstrado do caráter

---

<sup>414</sup>. No ano de 842, para Biran e Naveh (1993, p. 95).

do campo religioso do Levante e a indiferenciação entre o que pertence à natureza e o que pertence à cultura.

Antes do fenômeno da mutação religiosa no Yiśrā'el Norte surgem a hibridização e a translação, inicialmente de nome mas também de artefato, portanto a prática inicial é de *mīmesis*. A construção da paisagem começa pela caracterização de nome e renomeação, onde ocorre também o fenômeno da hibridização. Estes fenômenos sociais marcam a presença de elementos de culturas regionais diversas, ou seja, de interação cultural. O termo *mīmesis* está documentado desde o século V e há testemunhos por meio de “representação da aparência, movimentos e sons por meio da fala, dança e canção”, mas também como imitação de ação de uma pessoa por outra em sentido ético e teatral, e nos lugares de culto a representação por meio da réplica, a imagem ou ícone (JIMÉNEZ, 2014, p. 28). Dá-se então a criação da paisagem e das aparências, seja como objeto-guia – as divindades tornadas visíveis –, seja como presença de ato ou evento – culto, peregrinação, batalha, atividade laboral –, como cenas e como quadros da memória social.

A imitação de identidades de povos do entorno, como parte de processos coloniais, acontece de forma recíproca entre as populações envolvidas, pois nem as cidades-Estado levantinas nem os impérios de consolidada cultura são estáticos. Como enunciou Alicia Jiménez (2014, p. 34), “há periferias que podem converter-se em centros, ou centros que podem perder sua importância, nem a integração é muitas vezes tão sistemática, de modo que nem sempre a crise no centro tem as mesmas consequências na periferia”. Não obstante, os pequenos Estados submetidos por estruturas estatais dominantes tendem forçosamente à hibridização. Como detalhe, “é precisamente o ‘artifício’ e não a ‘naturalidade’ da cópia o que gera fascinação no espectador” (JIMÉNEZ, 2014, p. 35), isto pode ser contado como uma das afecções que atingem o piedoso em sua relação com o ícone cültico.

A forma como temos abordado os grupos populacionais e os artefatos do culto, ambos como agentes do campo religioso, faz que os tenhamos como participantes da vida social. O estabelecimento de relações dá-se igualmente com os seres da natureza e da artesanaria inseridos numa relação de amizade, de produção de bem estar, de reciprocidade comunizada. Entendemos que nem os relatórios das descobertas arqueológicas nem o esquadrinamento semântico de textos fornece narração completa da etnologia, pela circulação de indivíduos e

materiais, pela visão de mundo e pelos empréstimos linguísticos – o impacto disto está para além do artefato e do vocabulário da inscrição. Cabe citar Philippe Descola (2016, p. 15-16):

Para os cri [índios do norte do Quebec], a diferença entre os animais e os homens é mera questão de aparência, uma ilusão dos sentidos baseada no fato de que o corpo dos animais é um tipo de fantasia que vestem quando os humanos estão por perto, a fim de enganá-los sobre sua verdadeira natureza. Em compensação, quando os animais visitam os índios nos sonhos – e isto também acontece entre os achuar –, eles se revelam tal como são de verdade, isto é, na sua forma humana.

Para a grandeza social, no sentido relacional, a pertença à mesma espécie do sujeito e do representado fortalece a identificação étnica, mesmo quando o representado é um totem ou uma divindade, um *protótipo* no qual são reproduzidas as qualidades e as características físicas de animais e humanos, *vice versa*. Assim, as reações de distinção são de autodefesa, não com a intenção de isolar a natureza da cultura; a subversão ao modo de ser ocorre na medida das experiências de alguma forma impostas por conjuntura externa na política e na economia. O conjunto de peculiaridades de sociedades não estatais encontra-se também em sociedades estatizadas das mais variadas formas. Em Ma-ri-a-nu-um, foram encontradas no palácio real listas de comestíveis sumárias produzidas para a mesa do rei e dos palaciais, consistindo em comida sólida (*akalum*) e bebida fermentada (*sikarum*); de forma semelhante, no mesmo lugar, encontrou-se listas de comidas para os reis mortos (*kipsu*), contendo a inscrição “para a mesa do rei” ou “para os espíritos infernais”. Em outras listas sumárias, que tratam da elaboração da comida, encontram-se a datação e o sinete; a prescrição das ações culinárias ganha então uma conotação de prescrição médica.

Nada nos impede ainda de mantermos o estranhamento diante daqueles procedimentos identitários e dos procedimentos domésticos de povos e épocas específicos, desde que consideremos, com relação àquelas listas, que “apesar disso a receita tem implicações importantes para a extensão e a diferenciação dos repertórios de culinária que acompanhavam a diferenciação da cultura e da sociedade associada aos desenvolvimentos tecnológicos da Idade do Bronze, quando a culinária assumiu um aspecto de ‘classe’ específico” (GOODY, 2012, p. 149). Em um sistema cultural, os fatos sociais desse tipo ampliam a capacidade de sentido de um objeto, ou ícone ou arte, que varia de povo para povo, e “é, como todas as

outras capacidades plenamente humanas, um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência” (GEERTZ, 2014, p. 113). Quem o produz e o interpreta cria sensibilidade a partir das linguagens simbólicas por nós denominadas de cultura. Com isto, excluimos o mundo fictício de dualidades e equivalências do sistema cultural das sociedades do antigo Oriente-Próximo, além de quaisquer outras rubricas inventadas pelo mundo ocidental. Clifford Geertz (2014, p. 123) chama-nos a atenção para os fatores que tornam os objetos importantes, ou seja, atentar para as afecções resultantes das vivências comunizadas. Em adição, todos os agentes demonstram que as ideias são *tactíveis*.

Como então explicar o extermínio de uma linhagem real como sacrifício para a divindade, quando o sistema sacrificial exclui os agentes de afinidades de clã? As pessoas foram tomadas por algum animal fora da cultura? A *mimesis* é uma forma possível. Nos âmbitos do culto sacrificial,

embora coisas distintas sejam muitas vezes destinadas preferencialmente a certas divindades ou a certos tipos de sacrifício, o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. O sacrifício está, então, situado no reino da continuidade (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 262).

Particularizando o Yisrā’el Norte, explicitamente a continuidade é de articulação política em meio ambiente de guerra; mas quando ambientada nas exigências do culto a Yhwh quer expressar a ausência daquela divindade no meio da população israelita. Mesmo que tenhamos em vista a formação do campo religioso, suas características de fundação, não é demais demonstrar que o golpe de Estado pouco tem a ver com a religião. Por outras palavras, a continuidade ocorre da relação entre o ser humano e a divindade. Após a sacralização e a morte da vítima, é liberado o benefício esperado – o que não ocorreu! Por outro lado, um século depois o profeta Oseias gritará por justiça em favor daquelas vítimas, o que traz consigo a pressuposição da inexistência de intervenção divina e de que os sistemas classificatórios (da História e da tradição lendária) estão situados no nível da língua – em

conflito. Nesse caso, o golpe criou um *deficit* sem continuidade compensatória porque não se concretizou o objetivo do sacrifício: apagar as diferenças.<sup>492</sup>

Recorremos à significação da objetificação da violência ambientada em cenários privados e públicos de guerra – porque o sacrifício ritual participa desse contexto. Já foi contradito o entendimento de que a violência é própria da realidade humana;<sup>493</sup> o ponto de partida seria a necessidade biológica da aquisição de alimentos, num presumível desenvolvimento do objeto a ser preendido, ou seja, da caça ao Outro igual. De acordo com Pierre Clastres (2014, p. 224-225), como “a guerra é um puro comportamento de agressão e agressividade”, naturalizá-la à caça é apresentar uma visão zoológica da sociedade humana. “Mesmo entre as tribos canibais, o objetivo da guerra nunca é matar os inimigos para comê-los”. Portanto, a guerra, a agressão, o extermínio enraízam-se no tecido social (não biológico!), ambos apontando para a cultura. Desvincular a violência das lutas por bem estar resulta na devida compreensão da “economia primitiva”, que de forma alguma é uma economia de subsistência (“economia da miséria”). “A economia primitiva é, ao contrário, uma economia da abundância e não da escassez: portanto, a violência não se articula na miséria”, ressaltando que “as catástrofes naturais (secas, inundações, terremotos, desaparecimento de uma espécie animal etc.) podem provocar uma rarefação local dos recursos. Mas ela teria que ser bastante duradoura para provocar o conflito” (CLASTRES, 2014, p. 229). A isso acrescentamos a conjunção ou disputa de lugar de vivência e de local geográfico.

Convém enunciar que as relações diplomáticas (a dinastia omrida notabilizou-se pelas relações internacionais porque à época o Yisrá’el Norte era autárquico, autossuficiente economicamente) são do âmbito da independência política, fato que situa a sociedade no mundo das instituições e nos contextos das culturas. Por outro lado, o chefe – comandante militar, rei, governador – não tem poder distintivo na sociedade, devendo obedecer aos jurisconsultos comunais, os fundadores míticos e as divindades veneradas. Num golpe de Estado há a tentativa de transformar a grandeza socioétnica em sociedade do Um – poder e

---

415. Efetivamente, o benefício – o fim do culto ao Ba’al – não aconteceu (cf. 2Reis 10.29, 31). Quanto ao que propomos, ver a pesquisa etnológica referencial de Claude Lévi-Strauss (2013, especialmente as páginas 255-285).

416. O etnólogo Pierre Clastres (2014, p. 217-253) demonstrou a fragilidade dessa tese surgida no século XIX E.C. na Europa e desenvolvida pelo arqueólogo e paleoantropólogo André Leroi-Gourhan; em certo ponto da sua pesquisa, Clastres a avalia como “surpreendente a leviandade de tais afirmações” (p. 224).

coerção patronados por um único deus ou rei – quando, na verdade, a lógica daquela sociedade é a lógica do múltiplo: nesse caso, o Estado ou a monarquia é um infortúnio. Algo que continua de difícil compreensão para o biblista de interpretação colonialista é o fato de os pequenos reinos do Levante manterem na Idade do Ferro a mesma lógica das sociedades tribais: ainda que seja apoiado pela maioria da população e opere o desenvolvimento social, o rei não é a instância unificadora.

Em todo caso, fica irresolvido o problema da purificação social, indefinidos os termos de culpabilidade e inocência e omitida a identificação da vítima substituída. Segundo René Girard (2008, p. 19-20), a eficácia sacrificial, numa sociedade na qual o culto intercambia o sacrifício humano e animal,<sup>494</sup> consiste em eliminar a violência intestina. Na sociedade em que a prevenção e a solução são domínios anexados ao campo religioso, onde a violência e o sagrado são inseparáveis e o administrador do sistema forense é o principal alvo da violência, a vítima escolhida é um *igual* proporcional, mas com méritos diametralmente opostos quanto ao que requer a gravidade do problema político. A vítima do ritual de purificação, seja da violência, seja de um regime político, é alguém que não pode ser vingada, pois ao vencedor dirige-se a adesão, por um lado, e o receio da população, por outro. Em qualquer fim visado, tal processo pertence à ordem da cultura.

Como o benefício comunitário esperado não ocorreu, frustrou-se a pretensão de sacralização de Yēhū', porque ele, o militar sacrificante, não está investido de nenhum caráter sacro – o derramamento de óleo foi um ato de desespero. O extermínio teria por função legitimar a tomada do poder investindo-o de sacralidade, ou seja, fazê-lo ungido da divindade. O caráter desejado não foi adquirido, então é natural constatar que a refeição a que se deu no lugar tinha um efeito de zombaria.<sup>495</sup> Eis a resposta ao por quê implícito ao que propusemos: “A vítima do sacrifício expiatório é mais sagrada que o sacrificante”. Entretanto, objetivamente o efeito sobre o sacrificante é rudimentar, pois as coisas a serem modificadas são externas (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 63, 70). Deixa isto claro o dito propagandístico pré-deuteronômico: “E exterminou Yēhū' o Ba'al de Yisrā'el”.<sup>496</sup> Em adição, estamos

---

<sup>494</sup> “Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificiável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias (humanas) não sacrificiáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão” (GIRARD, 2008, p. 24).

<sup>417</sup> Cf. 2Reis 9.34aa.

<sup>418</sup> 2Reis 10.28.

diante de um acontecimento desprovido do esquema e das funções cúlticas, e sua inserção nesse campo por meio de lendas proféticas, ao fim e ao cabo, coloca precisamente as interações culturais como impedimento ao reconhecimento local de Yhwh – desde o princípio um problema político.

#### **4. Cruzando os ambientes da religiosidade**

“A sociedade pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza *humana*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013b, p. 297, cf. p. 298); sendo normativos seus conteúdos, a realidade passa a ser institucional, mesmo que ocorram mudanças no tempo e no espaço. Entre as propriedades da sociedade, ou seja, do lugar, com designações aplicáveis ao ser humano, estão a territorialidade e a distintividade cultural. Em que pesem as narrações bíblicas retroprojetando as formações comunitárias ao Yísrā’ēl da época pré-estatal, apenas o judaísmo foi fundado por linhagens de parentesco e nas relações normativas de estado biológico. A partir daí, constroem-se pontos de observação baseados em *memorabilia*, inclusive a paisagem social passa a ser composta por elementos cúlticos. Para sua devida compreensão, devem ser abordados os contextos históricos e políticos que levem aos costumes religiosos, conceituando a religião como um dom.

Os cruzamentos da cultura religiosa no período do império neo-hitita no norte do Levante, assim como a política, estabelecem-se no Bronze Tardio com os Estados sírios de linguagens canaanitas e hurritas; o aumento dos contatos suprarregionais lançaram as várias imagens locais em direção às capitais. A centralização nunca foi proibitiva para os cultos das localidades periféricas. As muitas práticas cúlticas que marcaram fortemente o século XIII começam com a tríade hitita do culto de Estado, a deusa solar de Arinna, seu esposo, o deus da tempestade e o seu filho, o deus de Nerikka e Zippaland. O desejo de Ḫatti era incorporar à sua tríade divina a tríade hurrita, constituída por Kemat, Teššub e Šarruma (LIVERANI, 2016, p. 444-445). Esses procedimentos oficiais fizeram parte do desenvolvimento social, ou seja, nos novos assentamentos nos períodos seguintes. O lugar, então, deixa de ser mero suporte dos costumes e das tradições, pois ele só existe nas *situações vitais, movimentos sociais, materialidade, sentidos e objeto, controle, usos e símbolos*. Nessa estrutura, a cultura afigura-

se como “memória não hereditária da comunidade que se expressa num sistema de normas (restrições e prescrições)” (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Destarte, o documento social ainda incorpora alguma subversão oral, antes que as experiências históricas sejam monumentalizadas. No antigo Oriente-Próximo, ou até mesmo desde os primeiros processos civilizatórios, a política sempre teve como companhia a profecia, *vice versa*, assim os profetas.<sup>497</sup> Eles estavam no centro do processo político do Yisrā’el Norte no século IX.

Seus nomes e suas técnicas variam, dos adivinhos aos futurólogos, dos profetas aos prospectivistas, dos áugures aos astrólogos, dos oráculos aos leitores da sorte. Prova do papel essencial da predição na condição humana: nos primeiros traços escritos deixados pelas civilizações do Oriente Próximo, a atividade de adivinhação é mencionada e visivelmente tem um papel social fundamental. Na Mesopotâmia, no mundo caldeu e assírio-babilônio, as tabuinhas de argila falam desde o III milênio de uma profusão de práticas divinatórias como a lecanomania (consulta por óleo), a teratomancia (presságios feitos a partir de deformações), a oniromancia (estudo dos sonhos premonitórios). Os especialistas da interpretação desses sinais são adivinhos denominados, segundo o texto, *bârû*, *shâ’ilû*, *âshipu* (MINOIS, 2016, p. 10).

Acrescente-se as “tábuas de experiências” formadas por órgãos internos de animais sacrificados, predominantemente o fígado que prestava ao aruspicismo, atestado desde antes do ano 2000.<sup>498</sup> Conquanto, justificamos a nossa pesquisa da história da política israelita no século IX com a inscrição monumental 2Reis 9–10 – acontecimentos políticos narrados como parte ampliada do ciclo de ‘Ēliyyāhû–’Ēlîšā’ – entre as suas fontes artefactuais. A dificuldade das comprovações de acontecimentos e tradições do Yisrā’el Norte deve-se à perda precoce da sua autonomia política, mas também aos recortes e reinterpretções assumidos por Yəhūdāh, no contexto das perspectivas religiosas e histórias orais. Portanto as documentações bíblicas são “extremamente parciais, e devem ser lidas a contrapelo, se se quer obter uma reconstrução mais ou menos fidedigna do desenvolvimento histórico da religião no reino do norte” (ALBERTZ, 1999, p. 257).

---

419. Com relação a isto, LEWIS-WILLIAMS, 2015; WUNN, 2012.

420. Sabendo-se que “os adivinhos proliferam entre os filisteus, os edomitas, os moabitas, os ammonitas e outros povos da Síria-Palestina-Fenícia”, em Yisrā’el e em outras grandezas socioétnicas. Das textualizações da época do judaísmo antigo, lemos na Bíblia hebraica narrações em que os adivinhos são importantes consultores para as tomadas decisão reais (Gênesis 40–41; 2Reis 21.6), para a escolha de uma mulher (Gênesis 24.14), tática militar (1Samuel 14.8-12), consulta a necromante (1Samuel 28), busca pela intenção divina (Juizes 6.36-40), interpretação de sonhos (Gênesis 20.3), lançamento de sorte (Josué 7.16-18), utilização de bastão divinatório e consulta pelo óleo (Gênesis 44.5), além de uma protoastrologia (Deuteronômio 4.19; Jeremias 10.2) e dos *’urim* e *tumim*, *terafim* etc. (Cf. MINOIS, 2016; ALBERTZ, 1999; SICRE, 1996; WILSON, 1993).

Os historiográficos e teólogos deuteronômicos afirmavam que Yārābē‘ām havia introduzido o culto no Yīsrā’ēl Norte e, com isso, induziu a população à veneração de outras divindades que não a Yhwh. Isso deve-se ao senso comum de que Yārābē‘ām fabricara bezerros de ouro para entronizar nos santuários de Bêt-’ēl e de Tēl Dān, além da construção de altares em altiplanos e afixação de novo calendário festivo.<sup>499</sup> No contexto da acusação política, desconsidera-se os possíveis acidentes naturais e a madureza das colheitas segundo os ambientes como motivações para o calendário agrícola, mas também o fato de a nova organização palacial – diferente de Yēhūdāh que precisou construir uma tradição para Yērūšālam<sup>500</sup> – preferir manter o culto em lugares com antiga legitimação tribal.<sup>501</sup>

Ainda que com poucos testemunhos materiais, há evidências de que a popularização das práticas religiosas foi propagada com o tirocínio político de não vincular o palácio a um santuário central<sup>502</sup> e descentralizar o culto, permitindo a todas as categorias sociais organizarem-se segundo os seus bens materiais e imateriais, bastam as notas sobre aqueles santuários.<sup>503</sup> No entanto, conta-se que em Yēhūdāh, no início da monarquia, adorava-se oficialmente a divindade fenícia ‘Astart, também adorada entre os hurritas (sírios) no século VIII.<sup>504</sup> Enquanto em Yērūšālam a solidariedade dá-se no escasseamento econômico e forçadamente na construção do Segundo Templo na colônia persa de Yēhūd, a fundação da religião israelita foi um evento em mutirão desde a contribuição popular para aquilo que diz respeito à arteficialidade dos objetos sagrados.<sup>505</sup> Nesses contextos político-palaciais encontra-se o desenvolvimento material da religião, mas, segundo Rainer Albertz (1999, p. 265), mantendo quase os mesmos ritos. Nesse sentido, a religião do Yīsrā’ēl Norte, mesmo com as suas liberdades expressionistas locais, é muito mais antiga que o culto de Yhwh oficializado em

---

421. Cf. 1Reis 12.28-32.

422. As tradições de Yērūšālam são do período posterior ao exílio babilônio (cf. Gênesis 14.17-20; 22.2; 2Crônicas 3.1).

423. Cf. as antigas lendas em torno de Jacó em Gênesis 27-33, especialmente 28.10-19\*. Rainer Albertz (1999, p. 265) cita Erhard Blum para dizer que o “ciclo narrativo de Jacó” contém lendas do período pré-monárquico.

424. Cf. 1Reis 12.25; 14.17.

425. Cf. 1Reis 12.25, 28-29.

426. Cf. 1Reis 11.5; na *Septuaginta* a menção consta em 1Reis 11.7. A presença em Tiro e em Sidon da deusa ‘*aštar* está atestada em inscrição funerária do sepulcro do rei Tabnit (século VI) que se apresenta como “sacerdote de ‘*aštar*”, na inscrição de Ešmunazar (século V) na qual consta que a mãe do rei teria sido “sacerdotisa de ‘*aštar*”, e uma dedicatória “em honra de ‘*aštar* e de Ešmun”; a epígrafe “‘*aštar* de Sidon” aparece em um selo do século VII (ALBERTZ, 1999, p. 275-276, n. 4 e 7).

427. Notemos que o bezerro de ouro é construído com a contribuição da população; enquanto que em Yērūšālam temos evidências dessa contribuição no período do judaísmo antigo, por meio do documento Sacerdotal e de narrativas das Crônicas (Êxodo 32.2-3, texto antigo; cf. Êxodo 35; 1Crônicas 29.5-8).

Yərûšālam. Até mesmo a iconização de um bezerro de ouro cabe como livre inovação cáltica em Bêt-’ēl:

Essa apreciação está apoiada pela sensacional descoberta de um touro de bronze, de 17,5 cm de largura e 12,4 cm de altura, e pertencente à Idade do Bronze I, nas escavações de um santuário ao ar livre na região montanhosa de Samaria, a uns dez quilômetros ao este de Tell Dotan. Se, como é de supor, se trata aqui de um santuário isrtaelita, quer dizer que nos encontramos ante uma prova de que, já em época pré-monárquica, as figuras de touro eram um elemento cáltico em uma região que mais tarde seria território do reino do norte (ALBERTZ, 1999, p. 266).<sup>506</sup>

Pois bem, os fundadores do culto não eram antiquários mas pessoas com grande capacidade de apreensão de culturas, apercebidos do sentido arcaizante das tradições fundantes para a manutenção do poder. O processo de translação da religião fazia parte dos mecanismos de poder operados por ‘Omrî. Às imagens e diferentes formas de culto foi acrescentado o estreitamento das relações comunizadas por ancestralidade, mas também os contatos externos, emblematizados na coalização com os aramitas na batalha de ẔarẔar. Essa coalização aparece desfeita nos reinados dos israelitas ’Aḥ’āb e Yəhōrām nos contextos literários das guerras israelitas *versus* aramitas,<sup>507</sup> mas certamente os registros deuteronomísticos sobre essas guerras são da época do reinado de Yēhû’. Sem dúvida, ’Aḥ’āb e seu sucessor não apenas mantiveram a coalizão com os aramitas e com os davididas como também lideraram a frente antiassíria com os reis de Ḫatti (Sūriyā) e dos Estados fenícios.<sup>508</sup> As construções desse período testemunham o desenvolvimento político, econômico e cultural de Yiśrā’ēl.

### a. As relações sociais em torno das divindades

---

428. “Esa apreciación está apoyada por el sensacional hallazgo de un toro de bronce, de 17,5 cm de largo y 12,4 cm de alto, y perteneciente a la Edad del Bronce I, en las excavaciones de un santuario al aire libre en la región montañosa de Samaría, a unos diez kilómetros al este de Tell Dotán. Si, como es de suponer, se trata aquí de un santuario israelita, quiere decir que nos encontramos ante una prueba de que, ya en región pre-monárquica, las figuras de toro eran un elemento cáltico en una región que más tarde sería territorio del reino del norte” (ALBERTZ, 1999, p. 266).

429. Cf. 1Reis 20; 22; 2Reis 6.8–7.20. Sobre essa retroprojeção historiográfica, assentimos com Rainer Albertz (1999, p. 277, n. 12).

430. Como já foi elucidado, posteriormente à morte de ‘Omrî fontes assírias continuavam a designar o Yiśrā’ēl Norte como *Bīt Ḫumriya/bīt-<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i* (“casa de ‘Omrî”) e *Māt Ḫumriya/<sup>m</sup>ḫu-um-ri-i* (“terra de ‘Omrî”).

No campo religioso, enquanto a divindade é formadora e referência para a constituição dos israelitas, a religião como prática é historicamente construída por corporeidades em movimento. Isso diz respeito, no caso de grandezas socioétnicas mediterrâneas como Yiśrā'ēl, à mobilidade e processos identitários prolongados:

Dois pontos deve-se ter em mente quando abordamos o estudo das crenças e culto de qualquer das civilizações da antiga Ásia ocidental. Primeiro, há a diferença entre sistemas religiosos politeístas tradicionais como os do Egito, Mesopotâmia e Hatti, e as crenças monoteístas “reveladas” do judaísmo, islamismo e cristianismo com as quais a maioria de nós está familiarizada. Em contraste com essas “religiões do livro”, que são baseadas em um texto ou textos autoritativos, politeísmos tradicionais não possuem sequer uma legítima (e legitimadora) declaração por escrito de suas crenças, nenhuma “escritura”. Por isso, eles não estão centrados em dogmas cuja aceitação é obrigatória para todos os membros da comunidade. Sob tais condições, heresia é tão impossível quanto a ortodoxia.

Isso nos leva diretamente para a segunda consideração: a ausência de preocupação com a crença trouxe consigo a indiferença por parte da sociedade para a vida espiritual do indivíduo. Nos textos cuneiformes do antigo Oriente-Próximo nós não encontramos reflexões autoconscientes sobre experiência religiosa, não encontramos tratados teológicos, autobiografias espirituais, ou materiais devocionais privados (BECKMAN, 2007, p. 367).<sup>509</sup>

As representações da plurirreligiosidade do antigo Oriente-Próximo não permitem referência ao monoteísmo/politeísmo nem numa ideia de horizonte religioso (inacabado, sempre!) nem no dimensionamento dualista do tempo presente. Uma imagem como a do touro tem a função de demarcar e sacralizar o lugar, tornar tátil e integrada a divindade, distinguir o culto. Alguma espécie de sectarismo fica condicionada ao acaso de migrações e preservação grupal através das atividades constitutivas das identidades, para conceitos do tempo presente.

---

<sup>509</sup> “Two points should be borne in mind when we approach the study of the beliefs and cult of any of the civilizations of early western Asia. First there is the difference between traditional polytheistic religious systems like those of Egypt, Mesopotamia, and Hatti, and the ‘revealed’ monotheistic faiths of Judaism, Islam, and Christianity with which most of us are familiar. In contrast to these ‘religions of the book’, which are based on an authoritative text or texts, traditional polytheisms possess no single legitimate (and legitimating) written statement of their beliefs, no ‘scripture’. Therefore they are not centered on dogmas whose acceptance is obligatory for all members of the community. Under such conditions heresy is as impossible as orthodoxy.

This leads us directly to the second consideration: the absence of concern with belief brought with in indifference on the part of society to the spiritual life of the individual. In the cuneiform texts of the Ancient Near East we encounter no self-conscious reflections upon religious experience, no theological treatises, spiritual autobiographies, or private devotional materials” (BECKMAN, 2007, p. 367).

Mas a *identidade* não é apenas uma realidade da comunidade,<sup>510</sup> não individualiza um povo, pois ela pode ser uma relação instável da *diferença*.

As relações incidem com as hierarquias e diferenças também entre os deuses nos panteões, “como catálogo de divindades identificadas a partir de seus nomes e epítetos”, nos limites dos poderes, competências e campo de atuação de cada um deles, vistos como acessos para a população. O fato de cada sociedade ter suas estruturas políticas e sistemas religiosos faz-nos compreender que “não existe tal coisa como uma adoração da deusa Inanna ou Ištar em geral, mas existem cultos que são prestados a tantas Inanna ou Ištar singulares” (BORDREUIL; GLASSNER, 2014, p. 428), por isso a irremovível “religião da família” com seus deuses e deusas pessoais. Eles concedem vida, fundam e tutelam uma cidade, fazem-se patronos de um templo, maioral de um panteão, tornam-se milhares. O henoteísmo estava dentro desta lógica, expõe os “deuses pessoais” ou a divindade de alguém (*īl rēši*, “deus-da-cabeça”) que desempenha alguma função em favor do seu adorador ou orante sem desvincular-se do panteão. Formalmente, adquirem sentido os nomes pessoais de evocação ao deus ou “nome de parentesco” a ele aplicado.

Não obstante singulares e raramente ligados a duas cidades diferentes, “o reino de um deus, espaço simbólico extensível a toda a terra, mas concretamente definido por um centro de culto, não corresponde nem necessária nem exatamente ao território de um rei humano com suas fronteiras flutuantes: esse rei está preso em uma rede de relações com uma multiplicidade de outras divindades” (BORDREUIL; GLASSNER, 2014, p. 430). Cada cidade próspera promove uma divindade dentre suas tantas ao plano de deus nacional: AMAR.UTU (<sup>d</sup>Marduk) em Bāb-ilī na época de ṣAmmu-rāpi, Haddu-Ba‘lu (<sup>d</sup>IM) em Ú-ga-ri-it, Aššūr para o povo da Aš-šur-ra-a-a-ú etc. As centenas de panteões tinham suas sistematizações, mas abriam cada vez mais portas para a onipresença de divindades, tal como Belet-ekallim (sumério: <sup>d</sup>NIN-E2.GAL; bab.: <sup>d</sup>Be-el-te-kal2-lim), que era a maioral do palácio de Ma-ri-a-nu-um, é atestada em Tell el-ṣAšāra (Terqa), Īmār, Ú-ga-ri-it, como maioral do panteão do palácio de Qat-na (Qatna) e dos amurritas de Kur-da. Na Mesopotâmia, em caso

---

431. “Identidade” é um amplo conceito que incorpora categorias como época, sexualidade e gênero, classe sócio-econômica, religião e etnicidade (cf. KNAPP; DOMMELEN, 2010, p. 4).

incomum, a estátua de um deus ou deusa poderia ficar temporariamente no templo de outra divindade, mas sem as honras de um deus vitorioso.<sup>511</sup>

A extensão do reino de uma divindade tutelar faz com que o horizonte de atuação não tenha fronteira geográfica, em lugares diferentes ela recebe nome e participa do panteão local; os fenícios preservam um patrimônio religioso comum e os ugaríticos evocam um pequeno número de divindades. Em ambos e todos os casos há correlação – nos horizontes de atuação, período e a característica propriamente cidadina: Yhwh se insere neste quadro. No fundo, há várias formas de translação envolvendo a reconhecimento das afecções imaginadas de divindades através de fronteiras culturais por meio das iconografias – fenômeno causado pela migração ou importação de cultura religiosa. Nos contextos das culturas em mutação, o que as “passagens bíblicas representam é uma forma de traduzibilidade, especificamente um componente em um período monárquico em cuja cosmovisão os vários deuses principais das nações que estão mais ou menos a par com um outro” (SMITH, 2010, p. 119). Esses deuses nacionais são situados num campo religioso tanto pela ampliação da visão de mundo social quanto pelo perspectivismo teológico.

O espaço no campo religioso recebe demarcação por pertença individual ou coletiva, dependendo da consciência da sacralidade dos artefatos no pensamento do morador do sítio. Nada pode informar sobre a proporção, mas a compreensão tem o sentido de demarcar onde o *lugar* é sagrado em oposição ao *local* profano. Em relação ao objeto, a natureza do uso visibiliza a imaterialidade da sacralização como elemento *primário*; o fenômeno fundador é a hierofania. Os testemunhos demonstram que muito mais que “influência” temos no antigo Oriente-Próximo, especialmente no Levante e particularmente no Yisrā’el Norte – no quadro político de impérios e pequenas cidades-Estado –, interações culturais e trocas materiais não apenas entre as populações de cultura de mobilidade. Uma pequena amostragem consiste na elegia do militar aramita Na‘āmān a Yhwh à época do profeta ‘Ēlīšā’,<sup>512</sup> o aramita promete adorar Yhwh<sup>513</sup> com culto sacrificial em ambiente de culto ao Ba‘al-rimmôn.<sup>514</sup> Desta forma, Yhwh já se encontra afixado como o Deus nacional de Yisrā’el, mas ainda não o partidarismo

---

432. Carole Roche-Hawley (2016, p. 90-91) a isso faz alusão quando analisa a lamentação do deus Ba‘al pela destruição da casa dele.

433. Cf. 2Reis 5. Para outra análise, remetemos a Mark S. Smith (2010, p. 124).

434. Cf. 2Reis 5.17.

435. Cf. 2Reis 5.19.

eletivo.<sup>515</sup> Após a cura e promessa de Na‘āmān, a linguagem de despedida de ‘Ēlīšā‘ (*wayyō‘mer lô lēk lāšālôm*, “e disse para ele: ‘vai para/em paz’”) demonstra que estamos em contextos de interação cultural.

A reciproca da busca por divindades de outros grupos socioétnicos é peculiar, afora o circunstancial conflito. Em 2Reis 1, é o rei ‘Āḥazāyāh de Yīsrā‘ēl que, enfermo, ao invés de buscar cura por meio de Yhwh recorre ao Ba‘al zəbūb (“príncipe *Ba‘al*”)<sup>516</sup> ou ao “‘ēlōhīm de ‘Eqərôn” enviando mensageiros (*malə‘ākīm*) da Sāmīrīna a ‘Eqərôn. Quando o profeta ‘Ēliyyāhū<sup>517</sup> soube do sucedido subiu ao encontro dos mensageiros e inquiriu-os: “De nada, não existe ‘ēlōhīm em Yīsrā‘ēl? [*hamibəlī ‘ên-‘ēlōhīm bəyīsrā‘ēl*]”.<sup>518</sup> A camada redacional apõe o conflito envolvendo divindades locais e a defesa do javismo; nesse amplo contexto mediterrâneo, pressupõem as relações conflituosas entre israelitas e filistitas e a reputação do profeta. Em adição, na proposição de Smith (2010, p. 114-115), ‘Ēliyyāhū não desacredita o potencial do Ba‘al zəbūb, o que está em jogo são os méritos das diferentes divindades em prover cura ao rei enfermo.

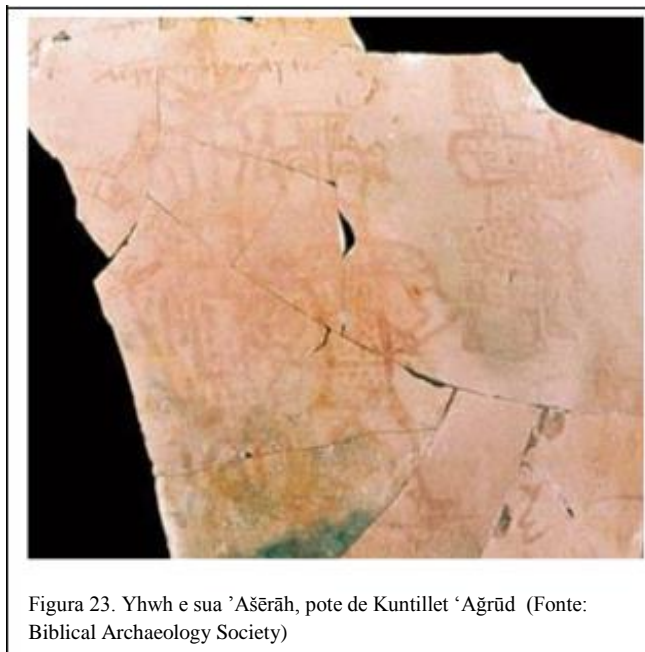


Figura 23. Yhwh e sua ‘Ašērāh, pote de Kuntillet ‘Aḡrūd (Fonte: Biblical Archaeology Society)

O contexto literário explicita a reputação do deus de ‘Eqərôn em prestar socorro divino e que, ao buscar outros recursos divinatórios que não os do reino, aqueles israelitas transitam em territórios de translação de divindades nas interações culturais. O destacado papel das divindades no cotidiano levou ao desenvolvimento iconográfico. De período posterior, textos e objetos de Kuntillet ‘Aḡrūd, ao sul de Yəhūdāh, e de Khirbet el-

<sup>515</sup> Desde então, o meio ambiente se desenvolve em torno daqueles que são ou se impõem como piedosos, fazendo tradicional a cultura que é trazida para dentro da grandeza social. Por outras palavras, a cultura monoteísta nunca esteve “dentro” das comunidades formativas também do século IX.

<sup>436</sup> Uma expressão sarcástica, significando “*Ba‘al* das moscas”.

<sup>437</sup> Em 2Reis 1.3 o nome do profeta aparece grafado como ‘Ēliyyāh.

<sup>438</sup> Com relação a *mibəlī*, antecedido por partícula interrogativa, a sua forma inicial é *bəlī*, que significa “vazio, nada”, mas também “sem que”, “e não”. Cf. o debate deuteronomístico em 2Reis 1.3, 6, 16.

Qôm, próximo de Têl Lākîš, demonstram que alguns grupos de israelitas associavam Yhwh a uma divindade feminina (fig. 23). Por essa época, segundo Kuhrt (2014, p. 111-112; cf. LIVERANI, 2008, p. 158-160), pelas características, a religião com predomínio de uma divindade ainda estava em processo de cristalização. Ou seja, se há algum movimento “só Yhwh” ele não reflete as práticas cúlticas dos moradores, mas tende a ecoar sem nenhuma base sólida nos nomes teofóricos de pessoas: *Yā, Yě, Yô*.

As mutações, hibridizações, combinação conjugal e as parselhas pictóricas são possibilitadas por negociações, aproximações por meio de movimento vivencial e por pactos. A nacionalização da divindade provém da consciência local de um panteão, à guisa de um patrono real ou chefe do estamento. A partir dessa assimilação, a população passa a ser o povo do deus do lugar.<sup>519</sup> Nos meio ambientes em que ocorrem as transformações do modo de ser, sem dúvida, os conflitos em torno de práticas e rejeições também refletem o processo de translação. Isso é atestado na Bíblia hebraica na Idade do Ferro II, quando os historiógrafos deuteronomísticos registram a rejeição de outros deuses; temos textualizado sub-repticiamente o reconhecimento da vida transcultural de israelitas. Não apenas na Bíblia hebraica, quando os conflitos extrapolam as fronteiras nacionais, a vitória ou derrota é atribuída ao patrono do panteão – assim como a vitória moabita sobre os israelitas é garantida por Kamāš (heb.: Kāmōš) no documento do rei Meša<sup>4</sup>, com algum reflexo em 2Reis 3:

Esta visão era operatória não somente em Israel, mas também em Moab. A estela moabita (KAI 181 [*Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden]) relata a vitória de Meshá sobre os israelitas. O rei se vangloria: “E eu tomei de lá as [embar]cações (*[k]ly*)/lareiras de altar (*[r]’ly*) de Yhwh e os levantei diante de Kemosh” (linhas 17–18). Entretanto, é preciso resolver as dificuldades epigráficas no final da linha 17, esta jactância real funciona na suposição de que Yhwh e Kemosh são os deuses principais de seus respectivos povos. A estela oferece um espelho moabita para a imagem da cosmovisão religiosa israelita de deuses nacionais (SMITH, 2010, p. 120).<sup>520</sup>

439. Por exemplo, “povo de *Kamāš*” (Números 21.29; Jeremias 48.46) e “povo de Yhwh” (Números 11.29; Juízes 440. 11; 1Samuel 2.24; 2Samuel 1.12).

441. “This worldview was operative not only in Israel, but also in Moab. The Moabite stele (KAI 181) relates the victory of Meshá over the Israelites. The king brags: ‘And I took from there the [ves]sels (*[k]ly*)/altar-hearths (*[r]’ly*) of Yahweh and I hauled them before Chemosh’ (lines 17–18). However one is to resolve the epigraphic difficulties at the end of line 17, this royal boast works on the assumption that Yahweh and Chemosh are the chief gods of their respective peoples. The stele offers a Moabite mirror image of the Israelite religious worldview of national gods” (SMITH, 2010, p. 120).

As camadas literárias da historiografia veterotestamentária demonstram um entendimento acerca de um deus como proprietário de território e de pessoas administrando a justiça ou governando. Yhwh é o proprietário de Yisrā'el;<sup>521</sup> logo, cultuar outras divindades significa não mais fazer parte da linhagem étnica de Yisrā'el.<sup>522</sup> A partir do século VI, nas revisões e redações da época do exílio babilônio, Yhwh passa a ser qualificado como a única divindade. Outras visões de mundo sugerir-nos-ão que as interações ocorrem desde a divisão do trabalho social – com outras divindades nas periferias jordanianas, nas imediações da Transjordânia e na costa mediterrânea –, ainda que essa realidade seja admitida por gerações posteriores em meio aos conflitos de instalação do monoteísmo, como em relação ao modelo de administração midianita ambientado no deserto sob a liderança de Moisés. Em adição, os contatos extra-étnicos envolvendo a religião foram intensos no período monárquico.<sup>523</sup>

O culto do povo ao deus Ba'al (sumério: <sup>d</sup>IŠKUR) no século IX teria sido traidado da Fenícia, e a rejeição a um modo de vida multicultural foi capitaneada pelos profetas. O debate 442. visto como lutas de poder territorial entre Yhwh e Ba'al; envolvia, então, uma distribuição geográfica para as divindades no amplo contexto cultural (SMITH, 2010, p. 123). Nessa mapografia, pode-se encontrar 'Ēl na Transjordânia e a translação do Ba'al fenício num Ba'al israelita anterior à dinastia omrida. Outro ponto de contato na translação de divindades, encontramos na profecia de Bil'ām; ele afirma o poder da divindade Yhwh e, paradoxalmente, é reconhecido como um profeta,<sup>524</sup> *hōzeh*, visionário,<sup>525</sup> que profetiza em nome de 'Ēlōhīm e de Šadday. Esse antigo *mnemōn* cultural recebe o testemunho na inscrição de Deir 'Allā, em cuja primeira linha Bil'ām é chamado de “vidente dos 'elōhīm” (SMITH, 2010, p. 129), como no livro dos Números 24.4, divindade singularmente identificada como Yhwh em Números 23.8.

Antes, porém, do trabalho de arqueologia da cultura histórica, do acontecimento como problema político retido em percepções proféticas, assumimos um problema objetal frente ao *texto*: os anais de 2Reis 9–10 apresentam a *mnēmē* de acontecimentos repleta de injunções narrativas, e uma linhagem profética liderada por 'Ēliyyāhū execra a *anāmnēsis* dos israelitas

---

443. Cf. 1Samuel 16.18-20.

444. Cf. Deuteronomio 32.9.

445. Cf. Juízes 11.24; 2Reis 3.27. Há muitos textos declarativos em favor de Yhwh como a divindade única, portanto combatendo a translação, muitos deles são glosas deuteronomísticas; por exemplo, Êxodo 18.11; Josué 446. 10a, 11b; Juízes 5.15.

447. Números 23.4-5, 16; 24.2, 4; cf. Josué 24.10.

448. Números 24.4.

do norte no século IX, isso seria uma lembrança cültica: há uma *mnēmē-hábito*, praticada, e uma *mnēmē-lembrança*, crítica,<sup>526</sup> mas elas não subsistem fora dos contextos. Enunciamos, assim, a importância de reconstruir o Yísrā’ēl Norte do período entre objetos e entes considerando as várias identidades, reconhecer a existência de encontros e seus significados como processo de construção de um lugar novo e de inovações identitárias. Distanciamos-nos das leituras redutoras – que deixam de lado a imaginação, a invenção, lembrança, rememoração, os rastros, hábito, desenho, a impressão, a semelhança icônica, enfim a *ars memoriae* –, pois nisto consiste o risco de tornar esquecido o testemunho.

Devido às liberdades e mesmo imposições migratórias, não raro, na época pré-estatal, cada família, cada clã celebrava seus próprios rituais, tinha seus próprios altares, seus ícones sacros de divindades familiares. Mas as famílias reuniam-se principalmente nos dias de culto sacrificial nas vilas – onde promoviam refeições comunitárias, notadamente em Šīlōh e Tēl Dān<sup>527</sup> –, cujos rituais coletivos tinham a finalidade de garantir a prosperidade da comunidade. Todos mantinham seus costumes,<sup>528</sup> com importâncias e condições variadas, sem impor uma padronização local. A partir do período monárquico, a dimensão intersubjetiva das práticas religiosas aflui naturalmente em cada tradição preservada em função da produção da existência. Um *muro de arrimo* que possibilita ao israelita voltar-se contra as culturas e entes autóctones e impingir-los como “estrangeiros”. Esse “senso forte”, no dizer de Assmann (2010, p. 179), e, de fato, novo, não se exclui por sua capacidade de sobrevivência. Descobertas arqueológicas que dizem respeito à cultura material têm testemunhado o predomínio no Yísrā’ēl Norte de pequenas imagens taurinas, seguindo o costume mesopotâmio de decorar os templos.<sup>529</sup>

O modo de vida dá-se em lugares sacros, mas cheios de convenções circunstanciais, onde talvez o único sentido unívoco consciente da população esteja em reportar-se a Deus, não em adaptar-se a ele. O ponto decisivo é que mesmo a cultura dos povos vizinhos sendo conceitualmente “estrangeira”, dada a realidade social de grandezas antagônicas, os

449. Sobre isso, cf. Paul Ricœur (2014, p. 23-104) e Mark S. Smith (2006, p. 79-130).

450. Apenas à guisa de exemplo, sugerimos a leitura de 1Samuel 9. Além disso, a obra coletiva em três volumes, *The context of Scripture* (HALLO; YOUNGER, 1997, 2000, 2002), apresenta nos volumes 1 e 2 várias inscrições acerca de cultos sacrificiais com refeições comunitárias no Levante; no vol. 1, p. 300 e 335, no vol. 2, na p. 223, há inscrições aramitas comprobatórias acerca dos rituais no Tēl Dān.

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

452. Cf. Jeremias 2.20; Oseias 4.13; 2Reis 17.9-10; SCHMIDT, 2004, p. 198; GERSTENBERGER, 2007, p. 238-239; CLANCIER, 2014.

fenômenos religiosos continuam tendo origem nas interações culturais. A dissociação entre religião, cultura e poder político, como analisada por Assmann (2010, p. 186-188), só acontecerá na época do Segundo Templo, a partir do século V. A nossa hipótese, baseada naquelas *situações vitais* de oposição à assim chamada *Bêt Dāwid* (ou o sistema tributário oriundo do cacicado), apenas mencionadas,<sup>530</sup> de que o israelita é amante da liberdade proporciona-nos considerar a função social da religião pela possibilidade

de que qualquer religião seja parte importante e mesmo essencial do maquinismo social, como o são a moralidade e a lei, parte de um sistema complexo pelo qual os seres humanos são capazes de viver em conjunto numa disposição organizada das relações sociais. Desta perspectiva tratamos não das origens, mas das funções sociais da religião, isto é, a contribuição que ela é capaz de dar para a formação e manutenção de uma ordem social (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 140).

As representações são parte de um todo coerente no qual a religião permanece sendo expressão espiritual e moral; noutras palavras, a crença é resultado, às vezes particular, dos rituais e festejos. Vínculos que unem a população caracterizando assim seus sentimentos na constituição da sociedade, quais sejam: solidariedade na divisão do trabalho social e na comensalidade, instruções traditivas e continuidade das linhagens de parentesco. Ora, as vinculações da religião alçam-na ao centro da existência do reino, com quem mantém relação, ainda que a corte possa ter suas próprias divindades eletivas.

Com relação ao campo de interações culturais mais segmentadas,<sup>531</sup> a abordagem sobre o santuário real se concentra na sua importância econômica e nas consequências disso advindas. A objetificação da economia palatina tem também um aspecto simbólico que não é estranho às religiões do antigo Oriente-Próximo. O aspecto significativo era a apresentação de dádiva ao Deus (Êxodo 23.15; 34.20: “...e não aparecerão perante minhas faces [*pānay*] vazios”). Esse posicionamento testemunha a troca social no âmbito templar, onde os fiéis eram forçados a entregar parte da sua produção – e em alguns casos seus primogênitos –, recebendo como bênção ou em troca a fertilidade. Destarte, os objetos sacralizados são para guardar, não para dar; como herança social, “são o suporte e o signo das relações de

---

453. Cf. 1Reis 12.

454. Interessam-nos aqui a utilização e a reutilização de culturas possibilitadas pelos encontros culturais, especialmente no campo de religião; cf. Peter Burke (2010, p. 154-157).

dependência, de endividamento e de reconhecimento que os homens mantêm com os seres imaginários” (GODELIER, 2001, p. 264).<sup>532</sup>

Decisivo para a esfera divina é a transferência em definitivo do objeto cúllico. Na relação com a divindade os homens reais desaparecem, buscam-se as origens, a atuação passa a ser da divindade e a dádiva torna-se irrevogável. Ao contrário da *mística*, as realidades e identidades excluídas da *dádiva* e da *bênção* – os artefatos e sentimentos *profanos* – constituem o fundamento ideológico das relações político-religiosas e de dominação (GODELIER, 2001, p. 217-218). Quando considerado o santuário real como parte do Estado apreende-se melhor a *interconectividade* a ele vinculada, mas isso não esvazia o sentido da fé e da dádiva. Sem dúvida, o santuário real tem uma destinação religiosa institucional preservada na sua importância para a sociedade na qual se reconhece a divindade nas tradições dos ancestrais – *a priori* transmissão de herança e, *a posteriori*, oposição aos costumes não herdados –, sobretudo na época da construção da identidade cultural do judaísmo antigo.

O que muda acentuadamente são as relações de submissão, pois o rei tanto poderia se apropriar do santuário<sup>533</sup> quanto das dádivas ou tesouros depositados no palácio e no santuário.<sup>534</sup> É verdade que desde as fundações monárquicas houve um projeto de unificação demográfico, intrinsecamente baseado na religião como legitimador dos mandos e tratos das categorias dirigentes; mas tal projeto – seja no norte, seja no sul – foi um equívoco, equívoco no sentido de fundamento mesmo da relação com a exterioridade, pois deixou ao povo comum a saída das construções relacionais, o vínculo social.

Na maioria das sociedades do antigo Oriente-Próximo a unidade de um Estado dependia da unidade da sua religião; nesse sentido, não se inibe a existência de um panteão desde que este seja hierarquizado.<sup>535</sup> A prática religiosa acompanha o desenvolvimento apresentado pelos níveis sociais de família, clã e tribo, cidade, Estado, império e região. O contato com os diversos povos, isto é, línguas, costumes e culturas, religiões, ordem e poderes, no período Persa Aquemênida mostrou-se determinante para a invenção das

---

455. Evidentemente, o antropólogo Maurice Godelier refere-se às divindades como “seres imaginários”, ou seja, não visíveis e corpóreos. E sobre o “objeto” poderíamos grafar “dádiva”.

456. Em Amós 7.13, o sacerdote expulsa o vidente com a advertência de que o santuário é propriedade do rei.

457. Cf. 2Reis 12.9-10; 16.8; 18.15.

458. Cf. Salmos 82; 95.3; 96.4; 97.9; Êxodo 15.11a: “Quem é igual a ti entre os *'ēlīm*, ó Yhwh”.

fundações *universais* no livro do Gênesis a partir de designações teofóricas das sagas dos patriarcas. Assim, os *'ēlīm* ganham local geográfico: *'Ēl 'elyôn* (Yərūšālam),<sup>536</sup> *'Ēl bêt-'ēl* (Bêt-'ēl),<sup>537</sup> *'Ēl rō'î* (nas estepes do sul),<sup>538</sup> *'Ēl 'ólām* (Bə'ēr Šeba'),<sup>539</sup> *'Ēl bərīt* (Mamrē', atual Ḥalul, ao norte de Ḥebrôn),<sup>540</sup> *'Ēl šadday* (Ḥebrôn).<sup>541</sup> Por característico, a busca por resposta para a origem dos vários altares obtém êxito.

## b. No princípio eram os deuses dos pais

A possibilidade de estarmos diante de desenvolvimentos da religiosidade das famílias restritas é consensual, onde os *'ēlōhīm* são pessoais: *'ēlōhē 'Abrāhām* e *'ēlōhē Nāḥôr*,<sup>542</sup> o *paḥad* de *Yiṣḥāq* (o “Parente de Isaq”),<sup>543</sup> o *'ābîr* de *Ya 'āqōb* (o “Forte de Jacó”).<sup>544</sup> Para João E.M. Terra (2015, p. 311), o “deus dos pais” tem origem entre os campesinos sedentários de sociabilidade plurirreligiosa, mas é único, cujos nomes ou cognomes são familiares. Nas camadas literárias hebraicas, a “fonte Sacerdotal” designa a divindade por *'Ēl šadday* e a assim chamada “fonte Elohista”, simplesmente por *'Ēlōhīm*. Nas camadas mais antigas de forte inspiração ugarítica, a tradição de *'Ēl* como divindade da promessa, da fertilidade animal e, portanto, da progenitura clânica reflete sua anterioridade ao Ba'al, o filho de Da-gan, que em contraste garante a fertilização e produção da terra. A fertilidade como fator divino, mas separada pela natureza dessas duas divindades, propicia a distinção da sincronia pela separação das tradições e teologias. Baruch Margalit apresenta a descoberta que enunciamos a propósito de interpretação das culturas, e afirma que

459. identificação do El oeste-semítico com Ea-Enki sumero-acadiano é bem conhecida. É apoiada pela correspondência hieroglífica luwiana *Iyas* (<sup>d</sup>*i-ia-sá*) com o fenício #ra !q la na inscrição bilingue (ca. 700 AEC) de Karatepe (KAI 26 iii 18 [*Kanaanäische*

460. Cf. Gênesis 14.18-19, 20, 22.

461. Cf. Gênesis 31.13; 35.7.

462. Cf. Gênesis 16.13.

463. Cf. Gênesis 21.33.

464. Cf. Gênesis 13.18; 15.18; 18.1-15.

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

466. Gênesis 31.53.

467. Gênesis 31.42.

468. Gênesis 49.24.

*und aramäische Inschriften*, Wiesbaden]), bem como por uma ampla gama de papéis, funções e traços de caráter compartilhados: sabedoria proverbial, criador do homem e seu amigo na adversidade, aversão à violência como meio de resolução de conflitos e um insaciável apetite carnal (2004, p. 359).<sup>545</sup>

Com estas descobertas, a univocidade da divindade postulada por Terra torna-se insustentável, mesmo no longo termo dos séculos IX e VII. Posteriormente, no período da reconstrução, ou seja, na colônia persa de Yəhūd, os conflitos nas comunidades do judaísmo



Figura 24. Deus Ēl, c. 1400–1200 (Fonte: The Oriental Institute Museum-University of Chicago - Reg. DSC07734)

antigo e a *interconectividade* da *golah* vão depor a favor desta improbabilidade. Uma lista do século V, do templo judaico de Elefantina, no Egito, indica que faziam-se oferendas a *Yhw/Yhh* (= Yhwh) junto às deusas ‘Anat-Yahu e ‘Anat-Betel. Baseado nisso, S. David Sperling procurou demonstrar que “a religião da Bíblia não é necessariamente religião antiga israelita mas uma interpretação tardia” (SPERLING, 2007, p. 430-431),<sup>546</sup> onde desafortunadamente não dispomos dos textos originais.

Mesmo de certa forma distintivas para uma conjunção, nas descobertas da Idade do Bronze encontramos uma divindade *Yahwī-īlum* (“Yhwh é/estar/se manifesta”) na cidade-Estado de Ma-ri-a-

nu-um. Na nossa busca pela emergência do antigo Yīsrā’ēl apresentamos recentemente (SANTOS, 2013, p. 35-36; 2016) inscrições dos šzšw – aramitas foragidos, camponeses e pastoralistas do Levante –, grandeza social presente na época do faraó Ramsés II (1279–

469. “The identification of the West-Semitic El with Sumero-Akkadian Ea-Enki is well known. It is supported by the correspondence of Luwian Hieroglyphic *Iyas* (<sup>d</sup>*i-ia-sá*) with Phoenician #ra !q la in the bilingual inscription (ca. 700 BCE) from Karatepe (KAI 26 iii 18), as well as by a wide range of shared roles, functions and character traits: proverbial wisdom, creator of man and his friend in adversity, an aversion to violence as a means of conflict resolution, and an insatiable carnal appetite” (MARGALIT, 2004, p. 359).

470. Para um estudo panorâmico do campo religioso no antigo Oriente-Próximo, sugerimos G. Beckman (2007).

1213), nas listas de topônimos do faraó Amenhotep III (1403–1364 [1390–1352]) e na lista de Tell el-‘Amarna, grafadas de várias formas: *š3šw-Yhw3* (“os šašw/šosū de Yhwh”), *t3 š3šw y-h-w3* (“a terra dos nômades de Yhwh”) e *š3šw š3r-r* (“os šašw/šosū de Šē‘îr”).

No caso de Yîsrā’ēl, pode-se encontrar menção a Yərubba‘al,<sup>547</sup> Ba‘al-Pə‘ôr,<sup>548</sup> Yhwh da Sāmîrîna (inscrição encontrada em Kuntillet ‘Ağrūd, estação comercial na região do Sināy), “Yhwh das montanhas do Sul”,<sup>549</sup> Ba‘ālê Yəhûdāh,<sup>550</sup> ‘Ăšērôt,<sup>551</sup> ‘Ēl de Dān, a veneração em Yəhûdāh ao deus sumério-babilônico Tammûz<sup>552</sup> e lamentação pelo deus Hădad-rimmôn ou o mestre de Ú-ga-ri-it, também conhecido por Ḥaddu-Ba‘lu.<sup>553</sup> A proibição

471. imposta com a *universalização* de Yhwh e no *monoteísmo* normalizador do judaísmo antigo, desenvolvido retroativamente em tradições memoriais. Trata-se de imposição estrutural da conjuntura religiosa judaica; antes, porém, encontramos recorrências de ditos e desditos em torno das divindades. ‘Ēl (fig. 24) predomina em conjuntos textuais poéticos judaicos, época em que o semitismo influenciou no plano linguístico. Temos, antes, a assimilação de ‘Ēl,

como epíteto e Yhwh, como um título cosmológico divino, ‘Ēl-Yhwh/Yhwh-‘Ēl, ou “Deus faz ser, faz existir”; no judaísmo e para a *golah*, então para o caso de monoteísmo e proibição de vulgarizar o nome divino, ‘Ēl torna-se nome próprio predominante na poética. Em suma: ‘Ēl, o cabeça de um panteão do norte da Sūriyā, torna-se totalmente identificado com Yhwh de tal forma que sua existência individual era virtualmente desconhecida pelos *scriptores* ou epigrafistas e *compiladores* da Bíblia hebraica.

De uso generalizado e personalizado, *‘ēlōhîm* aparece na Bíblia hebraica como apelativo (“um deus”), como *imagem*, como um ser sobrenatural (um espírito que aparece à pitoniza,<sup>554</sup> ou um ser não-humano<sup>555</sup>) e até substituindo o nome “Yhwh”, como o faz a “fonte Sacerdotal” em Gênesis 1.1 (“No princípio criou *‘Ēlōhîm* os céus e a terra”). Perscrutando os efeitos das translações no campo religioso dos domínios da monarquia israelita, as guerras envolvendo Ben-Hădad de Ša-imērîšu e ‘Aḥ‘āb de Yîsrā’ēl apresentam uma peculiaridade

472. Cf. Juízes 6.32.

473. Cf. Números 25; Oseias 9.10.

474. Cf. 1Reis 20.23.

475. Cf. 2Samuel 6.2.

476. O termo aqui aparece no plural, em ambiente de polêmica sobre a pluralidade de divindades; cf. Juízes 3.7;

477. 6; 1Samuel 7.4; 31.10. Ademais, o verbete *‘aštōret* é uma deformação de *‘aštart*.

478. Cf. Ezequiel 8.14.

479. Cf. Zacarias 12.11.

480. 1Samuel 28.13.

481. Isaías 8.19.

sobre a função das divindades. Na narração de 1Reis 20, após uma vitória israelita e precedendo um segundo conflito, os militares aramitas advertem o rei de Ša-imērīšu de que “deuses das montanhas [são] os deuses deles [= combatentes de *Yiśrā’ēl*]” (*’ēlōhēy hārīm ’ēlōhēhem*),<sup>556</sup> e, portanto, o próximo embate deveria ser levado para a planície. Por ser retórica, esta memória textual tem sido desvinculada da contraimagem da condição israelita, dentre os fugitivos e assentados das periferias, nos altiplanos.

Os moradores dos altiplanos por significância eram considerados “escravos” em ’Ūr III, assim como o fugitivo e estrangeiro na Mesopotâmia (o *Yiśrā’ēl* da Idade do Ferro nunca fez questão de inverter a ideologia dos mais fortes de antiga realidade).<sup>557</sup> Após os desditos proféticos,<sup>558</sup> dá-se o segundo encontro e os israelitas vencem novamente os aramitas. Duas questões são levantadas por Smith (2010, p. 113): primeiro, Yhwh é reconhecido pelos aramitas como uma divindade guerreira dos israelitas; segundo, essa memória deve ser situada no período monárquico e verdadeiramente revela uma das expressões do campo plurirreligioso, mesmo quando é colocado na boca dos aramitas. A nosso ver, estamos próximos de Haddu.

### c. A consagração do espaço templar

O espaço é constitutivo da divindade, nem um nem outro pode ser alienado para que se torne completa a sagração na consciência, seja do visitante casual, o amator das artes ou das religiões, seja do adorador que atém-se ao local e testemunha sem nenhuma incongruência tanto a imaterialidade do ser divino quanto a sacralidade dos símbolos – pedras, vasos e panelas, inscrições e rastros, árvores, animais, água. Para que não haja degradação do templo, os administradores mantinham-no como um “bloco sagrado” em oposição ao “mundo exterior” ou profano, caracterizando portanto a natureza fortemente dúplice do mundo. O processo de sacralização templar em *Yiśrā’ēl* Norte, assim como no Levante como território de longo curso, é uma herança de antigas interações envolvendo as populações siro-

---

482. 1Reis 20.23.

483. Sobre a escravidão, cf. a importante pesquisa realizada por Orlando Patterson (2008), e sobre as origens do antigo *Yiśrā’ēl*, cf. SANTOS, 2012; 2013.

484. 1Reis 20.28.

eufratêneas desde o quarto milênio, que identificavam a construção conjuntamente com o lugar. A “localização – um ponto que fixa a irrupção do divino entre os homens – torna-se um centro do mundo onde acontece o trono divino que permanecerá, no curso da história e das reflexões sucessivas, o ponto de ancoragem da santidade da casa do deus, o que quer que aconteça com sua evolução arquitetônica” (MARGUERON, 2016, p. 17). A hierofania funciona como um mecanismo de linguagem, uma perspectiva-chave à guisa de resposta para o caso de inquirição acerca do lugar teofórico estabelecido, em cujo princípio está a fuga da humanização do próprio culto, ou seja, expressar toda a parafernália que envolve a religião como escolha da divindade.

A forma arquitetônica quadrada do templo encontrada em cidades israelitas e sírias chegou a Ma-ri-a-nu-um no terceiro milênio, a reprodução desse modelo demonstra a sua essencialidade como componente paisagístico das cidades. Para Jean-Claude Margueron (2016, p. 24), “a cidade siro-mesopotâmia é um organismo fundado, um meio organizado e uma criação inteiramente artificial”, com o tecido social construído em torno do sagrado. Colocamos as cidades do Yiśrā’el Norte nessa concepção, especialmente Sāmirīna. A construção da nova capital no altiplano ao invés do vale fundamenta-se, para além de uma contenção contra assédios numa região historicamente estratégica para as expansões imperialistas, um símbolo arquitetônico da religião monárquica, bem antes que Yərûšālam. Mantém-se de certa forma o costume da primeira civilização urbana do antigo Oriente-Próximo – uma relação da infraestrutura urbana, hidrológica e limítrofe, com a divindade –, que implica no patronato eletivo da divindade na cidade, mas cuja aparição fundante corresponde a tradição mitológica baseada numa história contada que se situa no passado.

Em conflitos entre cidades diferentes mas de uma mesma linhagem de parentesco, não raro a disputa envolve a liderança do panteão; isso faz parte da natureza da cidade. Todos os tipos de fundação – cidades, santuários, monumentos, altares, cultos, monarquia – são engendrados em rituais sacrificais vegetais, nos quais consta uma preparação alimentar, ou animais, incorporados em novas estruturas sociais e acontecimentos que implicam a divindade. No entanto, para Ioanna Pattera (2016, p. 67), qualquer que seja o rito, de consagração ou de restabelecimento da sacralidade, investe-se separando não tanto o sagrado do profano mas pela apropriação legítima da terra. Parece-nos que essa relação está presente tanto na fundação da cidade da Sāmirīna por ‘Omrī quanto na fundação do santuário real por

seu filho 'Aḥ'āb.<sup>559</sup> O contexto político-religioso envolvendo duas cidades na historiografia deuteronomística enuncia a elevação do deus Yhwh além das fronteiras israelitas, retomando antigas tradições; a sua veneração em Ša-imērīšu dá-se em ambiente doméstico e por designação palacial, empenhando-o como partidário nas guerras de poder quase simultaneamente naqueles dois pequenos reinos.<sup>560</sup> Por outro lado, as críticas são mantidas sobre 'Aḥ'āb,<sup>561</sup> à maneira forense de indiciamento, por ter construído um altar “damasceno” na sua capital.

O tipo de culto praticado em torno do altar permanece desconhecido – assírio, aramita ou fenício. O que parece indubitável é que o culto não é javista e o mesmo teria sido motivado pelo espírito de interação religiosa que no Yiśrā'el Norte já possui estrutura sacerdotal, a pactuação militar na região em face das pretensões assírias no Levante e a assimilação das divindades Ba'al e 'Āšērāh. Como sublinhado por Nili Wazana (2016, p. 380-381, 383-385), 'Aḥ'āb não introduz um elemento novo no templo, a questão crítica na narração hebraica é o fato de o elemento ser identificadamente oriundo de Ša-imērīšu, desconsiderando a conjuntura suprarregional. Não apenas na Aššūr, mas também a Bāb-ilī de igual modo com o encargo de sacerdotados, opera-se, por meio do rei Nabû-apla-iddina (888–855), o restabelecimento de divindades ao panteão real, Šāmaš em Sippar e outras divindades em antigas cidades-santuário, em cujas ações de repovoamento tem a legitimação de AMAR.UTU (<sup>d</sup>Marduk). Com a construção do altar ou a reconstrução do santuário da Sāmirīna, 'Aḥ'āb se insere nesse processo do qual faz parte a formação do campo religioso do Yiśrā'el Norte. Historiógrafos jerosolimitas demonstraram compreender ou ao menos não rejeitaram completamente as tradições políticas israelitas ao conectarem os sacerdotes 'Ūriyyāh, de 'Aḥāz (2Reis 16.10b-11), e Bašalō'el filho 'Ūrī (ou 'Ūriyyāh?), líder da construção do campo religioso mítico (Êxodo 31.1-11; 35.30), elaborado literariamente no período Persa Aquemênida, entre os séculos VI–IV.

A evidência literária estabelece também a conexão de lugar, Ša-imērīšu–montanha–Sāmirīna–Yərûšālam. As críticas deuteronomísticas, como procedimentos do ponto de vista, apontam para o modelo do culto praticado na Sāmirīna projetando perspectivamente a translação das divindades Haddu-Ba'lu–'Āšērāh–Yhwh–Hādad-rimmôn. Aliás, as críticas são

---

485. 2Reis 16.10-16.

486. Cf. 2Reis 5 e 8.7-15; 1Reis 19.15-18.

487. Para uma interpretação sugerimos COGAN; TADMOR, 1988, p. 193.

retrospecções de diferentes redatores sem nenhuma informação nem do croqui do altar nem da época de construção:<sup>562</sup>

1Reis 16.32 – E levantou [= 'Aḥ'āb] altar para Bā'al [labbā'al] da casa do Ba'al [labā'al bêt habba'al] que construiu em Šōmārōn.

v. 10

2Reis 16 –

E foi o rei 'Aḥāz para encontrar Tiglat Pils' eser, rei de Aššūr, [em] Dammēseq, e viu o altar que

[estava] em Dammāseq; e enviou o rei 'Aḥāz para 'Ūriyyāh, o sacerdote, o desenho do altar e o desenho dele para todo o feito dele.

v. 11

E construiu 'Ūriyyāh, o sacerdote, o altar, conforme tudo que enviou o rei 'Aḥāz, de Dammēseq, assim fez 'Ūriyyāh, o sacerdote, até ir o rei 'Aḥāz de Dammāseq.

v. 12 E foi o rei, desde Dammēseq, e viu o rei o altar, e aproximou-se o rei ao altar e serviu [wayya'al] sobre ele.

Com modelo arquitetônico, Ša-imērīšu forneceu o croqui para o altar central dos espaços sagrados das duas capitais dos pequenos reinos de origem 'br entre os séculos IX–VIII. As trocas nos ambientes de cultura desconhecem fronteiras: é possível que Yhwh tenha sido um deus maior no panteão de Ḥamāt, pois fontes cuneiformes de 738, com elementos teofóricos nos anais de Tiglat-pileser III, são indiciários da aparição de Yahu na cidade e existe menção a um governante sírio, Yau-bi'di (Īlu-bi'di). Em adição, proporcionalmente à importância de Ša-imērīšu, várias fontes materiais têm testemunhado a completa mutação de divindades envolvendo Yhwh e Haddu nas cidades de Ḥamāt e Sāmirīna (WAZANA, 2016, p. 393-394).

É um fato político o altar ou santuário da Sāmirīna por ter sido encomendado pelo rei 'Aḥ'āb, mas o historiógrafo israelita o mantém como fato religioso. Assim como político permanece a significação dos complexos cúlticos em Šīlōh<sup>563</sup>, Bêt-'ēl,<sup>564</sup> Dān, Ḥaṣōr, Məgiddô e Lākīš, ativos desde o século X, e os cultos nas *bāmôt* realizados tanto fora da cidade ou em alguma margem periférica quanto intramural. Esta particularidade da percepção

488. 2Reis 16.1-4; cf. também 2Reis 10.18-21 e 21.3-5.

489. Juízes 18.31; 1Samuel 1.3, 24; 3.23; 4.3-4; Jeremias 7.12, 14; 26.6, 9.

490. Gênesis 12.8; 28.8-20; 35.6-7, 9-15; Juízes 21.2-3; 1Samuel 7.15; 10.3; 1Reis 12.30-33; 13; 17.27-28; Oseias

491. 15; 5.8; 10.5-8 (Bêt 'Āwen); Amós 4.4; 5.5; 7.13.

não ocorreu aos escribas e etnógrafos do ciclo do *Ba'al*, por isso o léxico da reconstrução do templo para Ba'al (<sup>d</sup>IŠKUR) no ano de 1250 em Ú-ga-ri-it descreve a arquitetura de uma residência ou palácio não de um templo como moradia da divindade, transmitindo ao mesmo tempo a construção do palácio e a produção da presença divina em meio aos moradores da cidade-Estado em sintonia com o rei.

Na avaliação de Carole Roche-Hawley (2016, p. 89), “o palácio é o próprio emblema do poder real, ‘a sede da soberania’ e a descrição da construção de um importante edifício desse tipo é parte de uma propaganda destinada a estabelecer a soberania do rei no caso de Tukulti-Ninurta ou do deus Ba‘lu no caso do mito ugarítico”. Divulgação governamental semelhante nota-se no documento monumental do rei moabita Meša‘, e possivelmente faça parte da encomenda do rei ‘Aḥāz ao sacerdote ‘Ūriyyāh. Roche-Hawley informa que muitos estudos arqueológicos mostram que importantes construções em Ú-ga-ri-it na época da dedicação do templo testemunham contatos entre arquitetos ugaríticos e assírios, numa troca de tecnologia iniciada por outras populações da região no terceiro milênio. Em Ú-ga-ri-it, o rei recrutou os artesãos egípcios que empreenderam seu modelo de arquitetura templar; no Yiśrā’el Norte, a inspiração surgiu em Ša-imērīšu; mas, à luz da preeminência do campo religioso de Ḥa-la-ab e de Ú-ga-ri-it, o altar samaritano insere-se no contexto de assimilação das culturas dessas cidades no qual integram diferentes gêneros de divindades e, portanto, de grandes construções arquitetônicas.

## 5. O presentismo do complexo religioso

Em termos históricos, para medirmos os rumos sociais basta acentuar que o Yiśrā’el Norte é uma grandeza socioétnica que se apresenta na figura do rei e tem a sua diversidade cultural ameaçada pela veneração imposta a Yhwh.<sup>565</sup> Por outro lado, a centralização do culto, com pouca relevância, tem sua contraparte de maior relevância nas relações internacionais palaciais através do sistema de matrimônios reais, construções e defesa; isso vale também para Yəhūdāh, pois na vida concreta a confissão a uma divindade estimulava as trocas simbólicas.

---

<sup>492.</sup> Diferente de Rainer Kessler (2010, p. 117).

A religião é o domínio mais complexo da sociedade, estruturalmente mantenedora de uma multidão de panteões diferentes em detalhes. No antigo Yisrā'ēl, alguns panteões de tradição canaanita chegam a excluir em sua iconografia a presença de Yhwh, e a esta “religiosidade agrária e urbana do ambiente cananeu soma-se a religiosidade dos grupos de pastores, de variada tipologia, e baseada em pressupostos distintos”, porque a divindade “Javé, talvez não fosse nova na região, mas não era uma das divindades mais importantes e mais ligadas a um patrimônio mitológico e cultural já enraizado” (LIVERANI, 2016, p. 557). No entanto, as mudanças mesmo que relativas no período monárquico associarão Yhwh a 'Ēl, “deus dos pais” na tradição da fertilidade animal, e fará dele uma divindade em associação a outras divindades, quando paradoxalmente aumentará o seu prestígio na medida em que as divindades ligadas ao meio ambiente rural são afastadas para a marginalidade.

Mas marginalidade não significa banimento! A religiosidade canaanita prevalece nos vales do norte israelita, inclusive sobre a diversidade de divindades siro-mesopotâmias, sobressaindo nos nomes teofóricos locais mesmo quando em sua composição opera-se uma mutação. Testemunhamos as interações culturais e conexões materiais do norte sírio; no entanto, Mazar (2007, p. 175) tem apresentado a Fenícia como forte influência na formação do espírito religioso israelita; mas ao atribuir a anterioridade da representação de Yhwh com uma consorte a um panteão canaanita, onde 'Ēl é o maioral e 'Ašērāh é a sua consorte,<sup>566</sup> confirma a característica múltipla do fenômeno religioso do Yisrā'ēl Norte, o mesmo que enceta Yhwh ao cume do panteão. Nesse quadro, as dádivas ofertadas nos templos e santuários, tais como animais, mel, óleo, frutas e cereais, comidas processadas como farinha, manteiga e queijo, produtos cozidos e assados em fornos, além de objetos preciosos de metais e argila entre outros (BECKMAN, 2007, p. 371-372), podiam ser convertidas na moeda local (heb.: *kesep*): impulsionando o comércio regional de compra e venda envolvendo as famílias e o santuário real e as revendas por parte dos sacerdotes.<sup>567</sup> Por conseguinte, a adoção dessas

---

493. Isto é recorrente em dezenas de panteões no Levante e em regiões da Mesopotâmia (cf. OLMO LETE, 1998; BOTTÉRO, 2001).

494. “Para gerar cultos, economia e produção do saber, o santuário era organizado segundo umas estruturas às vezes difíceis de serem reconstruídas”, mas documentadas em Bāb-ilī no I milênio (CLANCIER, 2014, p. 438). Por não acompanhar o avanço político-econômico regional, no templo de Yērûšālam essas experiências só vão ocorrer a partir do reinado de Hizāqiyāh (final do século VIII–início do século VII) e, sistematicamente, no período do Segundo Templo.

medidas ajudou a integrar Yisrā'el definitivamente ao sistema comercial e seus meios de circulação como critério de valor do antigo Oriente-Próximo.<sup>568</sup>

As religiões semíticas ocidentais existem desde o Bronze Tardio e, na medida de sua estruturação política, os israelitas foram incorporando a Yhwh os elementos do deus do trovão; o processo de incorporação foi concluído no período colonial persa.<sup>569</sup> Mas bem antes, Yhwh começa a ser representado por ícones taurinos e pelos deuses Ba'al e Haddu nos antigos santuários de Bêt-'el e de Tēl Dān, assim como acontece com Ištar (figs. 25 e 27), sendo que a separação de Yhwh em relação a essas divindades sugere a delimitação de fronteira política. A percepção dos inícios de uma cultura própria no antigo Yisrā'el evidencia-se nas lutas de

libertação do povo, seja dos filistitas,<sup>570</sup> seja da revolta contra o submetimento físico<sup>571</sup> ou a alta tributação da produção,<sup>572</sup> constituindo novos líderes mensageiros de menores tributos.<sup>573</sup>

Emerge dessas reivindicações populares o rei 'Omri, construtor de uma capital para Yisrā'el,<sup>574</sup> mudando, assim, de Tiršāh para Sāmīrīna. Conta-

lhe a favor não ter mapeado o reino em divisões provinciais, apesar de militarizá-lo por pequenas regiões.<sup>575</sup> Isso faz sentido porque as divisões políticas fortaleceriam as divisões culturais e facilitariam os acessos para a mapografia tributária: há quem afirme que existia um “partido mais israelita” nos entornos do Yisrā'el Norte e um mais canaanita, na Sāmīrīna, dos

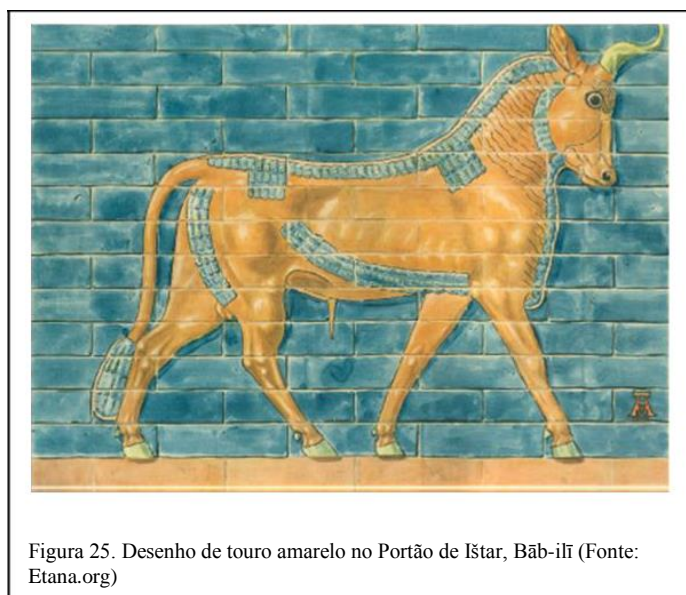


Figura 25. Desenho de touro amarelo no Portão de Ištar, Bāb-ilī (Fonte: Etana.org)

495. Cf. Deuteronômio 25.13; Jeremias 32.9-10.

496. “Juizes 5.4-5; Salmos 18.8-16 = 22.8-16; 29; 65.10-14; 104; Jeremias 10.13 = 51.16; 14.22; 31.12; Oseias 10; Habacuc 3.3; Ageu 1.2-12; 2.15-19; Zacarias 8.9-12; 10.1” (NIEHR, 2018, p. 30).

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

499. Cf. 1Reis 5.27-31.

500. Cf. 1Reis 11-12.

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

502. Cf. 1Reis 16.24.

503. Cf. 1Reis 20.

entornos territoriais que foram posteriormente nomeados como assentamentos de Mōnaššeh.<sup>576</sup>

As tradições fundantes israelitas são representadas pelos monumentos arquitetônicos dos santuários centrais de Bêt-’ēl e Tēl Dān, dedicados ao Deus do êxodo,<sup>577</sup> além de Šākem, Gilō’ād e Sāmīrīna com seus cultos ao ’Ēl-Yhwh. Há várias evidências quanto a isso: o epíteto *’glyw* para Yhwh num ostracon da Sāmīrīna (“Yhwh é um novilho”) e os epítetos *par*, *šōr*, *’ābīr* e *rā’ēm* para Yhwh, como *’ābīr ya ’āqōb/yīsrā’ēl* (“touro de *Ya ’āqōb/Yīsrā’ēl*”),<sup>578</sup> ’Ēl como *rā’ēm* para *yīsrā’ēl* (“bisão de *Yīsrā’ēl*”) e no ciclo do Ba’al, “o benigno *’Ēl*” é “o touro *’Ēl*”.<sup>579</sup> Esses ícones eram expostos publicamente nos festejos, sendo inclusive objetos em que se atribuíam milagres ao ser tocados.<sup>580</sup> Pesquisadores têm distinguido a imagem bovina relacionada a deuses no antigo Oriente-Próximo, principalmente na Mesopotâmia e na Anatólia; a isso Jeremy M. Hutton (2018, p. 159) elabora uma conclusão:

Em primeiro lugar, o termo não precisa ter descrito apenas a diminuta estatura das próprias imagens, mas pode ter constituído um golpe depreciativo no suposto poder e vigor da representação. Segundo, a descrição foi possivelmente uma transferência intencionalmente depreciativa da identidade assumida da divindade Yahweh-El para a mais blasfema Baal-Hadad. Nesse entendimento, o propósito histórico do imaginário teria sido representar Yahweh nessa capacidade do tipo El como um touro, mas os comentaristas deuteronômicos, incapazes de fazer a acusação explícita de que Jeroboam instituíra o baalismo em Israel, no entanto, procuraram implicar aquele rei “renegado” através de uma campanha de insinuações sutis.<sup>581</sup>

Afora a incapacidade de fundamentar historicamente a crítica ao dissidente israelita, na versão do êxodo do Mi-iš-ri, preservada pelo Yīsrā’ēl Norte, Yhwh é representado pelo bezerro:

504. Assim introduz Henri Cazelles (1986, p. 163) suas informações historiográficas sobre a *Bêt ’Omrī*.

505. Cf. 1Reis 12.26-33.

506. Cf. Gênesis 49.24; Isaías 1.24; 49.26; 60.16; LEMAIRE, 1977. Para Herbert Niehr (2018, p. 30), Yhwh tem sido representado pela figura de um touro nos santuários de Bêt-’ēl e Dān.

507. Números 23.22; 24.8; OLMO LETE, 1998, por exemplo, p. 45.

508. Cf. Oseias 10.5; 13.2.

509. “First, the term need not have described merely the diminutive stature of the images themselves, but may have comprised a deprecating swipe at the representation’s supposed power and vigour. Second, the description was possibly an intentionally belittling transfer of the deity’s assumed identity Yahweh-El to the more blasphemous Baal-Hadad. In this understanding, the historical purpose of the imagery would have been to represent Yahweh in this El-type capacity as a bull, but the Deuteronomistic commentators, unable to make the explicate charge that Jeroboam had instituted Baalism in Israel, nonetheless sought to implicate that ‘renegade’ king through a campaign of subtle innuendo” (HUTTON, 2018, p. 159).

Êxodo 32 – v. 3 E arrancaram todo o povo os adornos de ouro (*'et-nizmê hazzāhāb*), que [estavam] nas orelhas deles, e trouxeram para *'Ahārōn*.

v. 4 E pegou da mão deles e modelou a ele com o cinzel (*wayyāšar 'ōtō baḥeret*), e fez dele bezerro de metal (*'ēgel massēkāh*). E disseram: “Estes teus *'ēlōhīm*, *Yiśrā'ēl*, que te fizeram subir da terra do *Miśrāyim*.”

v. 5 E viu *'Ahārōn*, e edificou altar diante dele, e proclamou *'Ahārōn*, e disse: “Festejo (*ḥag*) a Yhwh amanhã”.

Nas lendas de origem da monarquia, *'Ēlōhīm* é representado por bezerros:<sup>582</sup>

1Reis 12.28 – E deixou-se aconselhar o rei, e fez dois de bezerros de ouro (*'egalē zāhāb*), e disse a eles: “Muito para vós subir de *Yərūšālam*, eis aí teus *'ēlōhīm* (*'ēlōheykā*), *Yiśrā'ēl*, que te fizeram subir da terra do *Miśrāyim*.”

Em narração da “bênção de Mōšeh”, deuteronômística, mas que foi inserida no livro do Deuteronômio no século IV, o patriarca Yôšēp é aclamado comparativamente como a um touro selvagem, búfalo. Pressupõe referir-se geograficamente ao *Yiśrā'ēl* Norte como primogênito de Yhwh:

Deuteronômio 33.17 – Primogênito de touro dele (*bəḵōr šōrō*), o ornamento para ele, e chifres de boi selvagem (*wəqarānē rə'ēm*), chifres dele, neles povos escorpeará (*yənaggaḥ*) juntos confins de terra; e eles miríades de *'Epərayim*, e eles milhares de *Mənaššeh*.

“A tradição do Êxodo nasce como forma de resistência ao domínio do império egípcio” (KAEFER, 2015, p. 891), na época em que o sul do Levante encontrava-se ocupado pelo faraó Šošēnq I (*ššnq; Šīšaq*, c. 945–924). Nesse ambiente onde praticava-se o culto icônico e eram difundidas as suas imagens, Yhwh passou a ser cultuado na imagem de um touro (fig. 26). Nesse contexto, continuam pertinentes as lutas de libertação contra os regimes escravagistas nas tradições do patriarca Ya'āqōb.<sup>583</sup> Por outro lado, pesquisa arqueológica

510. 1Reis 12.28-33.

511. Na história dos patriarcas, o ciclo de Ya'āqōb, em Gênesis \*25–35, os lugares citados são todos do Norte: Bêt-'ēl, Šōkem/Tell Balāṭah, Pənu'ēl, Maḥānayīm, Sukkôt e Gilō'ād; Ḥarrān, vinculado a Lābān, ao norte da Mesopotâmia é citado três vezes: Gênesis 27.43; 28.10; 29.4, além da narrativa Êxodo-Moisés, tradições dos Juízes etc.

dirigida por Rami Arav descobriu um santuário com uma estela em honra do “Deus da Lua” aramita em Ḥarrān (DEVER, 2010, p. 526). Talvez o paradoxo esteja no fato de o sacerdote ganhar autonomia, pois uma política cultural distintiva ganha impulso nos santuários com o culto icônico, à semelhança do usualmente praticado. Essa transição entre a autoctonia local e a integração regional, as atividades entre famílias ou clãs e as conexões culturais, tem seu ápice nesse século IX, com os santuários e, de forma incontestável, com a fundação da nova capital, ignorada pela assim chamada *História Deuteronomística*:<sup>584</sup>

Junto às novas formulações sincretistas do javismo no culto oficial da época monárquica – com amplitude considerável em Jerusalém, e mais modestamente em Betel –, as tramas internacionais e a abertura cultural que se produziu com a criação do Estado israelita levaram a um sincretismo diplomático, quer dizer, à introdução de cultos aos deuses dos países vizinhos com que a casa real de Israel mantinha relações políticas (ALBERTZ, 1999, p. 274).

Fica constatado que as fronteiras culturais extrapolaram as realidades por linhagens na medida em que é, para utilizar aqui um postulado de Paulo Nogueira (2012, p. 22), “uma espécie de película que filtra o externo e o elabora, adaptando-o”. Práticas das religiosidades extáticas, mágicas, cosmológicas e deciframentos execrados foram compreendidas e até assumidas – mesmo quando sob protestos – em suas tradições.<sup>585</sup> Basta ver a livre veneração de variadas divindades, assim como variadas são as suas representações artísticas, atestadas até o período da presumida reforma do rei Yōʿšiyāhū entre os anos 640–609:<sup>586</sup> ʾAšērāh e Baʿal juntos com Yhwh em Yērūšālam;<sup>587</sup> ʿAštōret/ʿAštārōt (fenício-canaanita), ʿAštar (Ú-ga-ri-it),<sup>588</sup> Milkōn (ammonita), Kamāš (moabita), *māleket hašāmāyim* ou a deusa assíria “Rainha dos céus”,<sup>589</sup> Deber e Rešep (*šbʿi*, na concepção de “Yhwh dos exércitos”) ou os deuses de Ú-

---

<sup>584</sup> A *historiografia deuteronomística* resume toda a importância da Šōmārōn/Sāmīrīna – uma engenharia estratégica capaz de controlar tanto o planalto quanto as planícies dos vales de Yizrāʿeʿl e do Šaron – num único versículo (1Reis 16.24) e interpreta o poderio econômico do reino do Norte na divergência quanto ao aspecto religioso.

<sup>512</sup> Bem, com relação à dicotomia “religião oficial” *versus* “religião popular”, Albertz reconhecerá mais tarde (2012a, p. 50) que é uma codificação da religião cristã; cf. também MEYERS, 2018.

<sup>513</sup> Cf. 1Reis 11.5,7,33; 2Reis 23.13.

<sup>514</sup> Cf. 2Reis 17.16; 21.7.

<sup>515</sup> Thomas Römer (2017a, p. 114) afirma que em Ú-ga-ri-it seria uma divindade masculina, mas, baseado no documento de Mōʿāb, seria uma divindade feminina.

<sup>516</sup> Sobre o testemunho arqueológico da veneração de israelitas ao deus moabita Kamāš, cf. a abordagem sobre o documento de Mešaʿ no Capítulo I; além das alusões em DEVER, 2010; 1Reis 11.7; Jeremias 7.18; 44.19.

ga-ri-it “Peste” e “Epidemia”,<sup>590</sup> além do deus sumério-babilônio Tammûz<sup>591</sup> e o deus cananita Mekal – deste deus foi encontrada uma estela com inscrição em Bêt-Šə’ān. Há inclusive uma corte ou família astral de ʾĒl servindo Yhwh, *šəbā’ haššāmayim*,<sup>592</sup> e, como *bānê ʾēlōhîm*, felizes com a criação do mundo.<sup>593</sup>

Com relação a Kamāš, deus de Mō’āb, o documento monumental do rei Meša’ o defronta com Yhwh num autoelogio por ter levado a Madaba’ a parafernália cültica (*kly* = “vasos”, “estauetas”). Quanto a isto, particularmente, deve ser destacado no documento de Meša’ a existência na cidade de Nəbô (*Nībū*) de um santuário de Yhwh, destruído por aquele rei, além de um deus Dôd, o “Bem-Amado”, adorado em ‘Atārôt.<sup>594</sup> A correlação que

extrapola as fronteiras geográficas, como já vimos, funciona legalmente para as apropriações servindo-se dos mitos na Anatólia, Fenícia, Mesopotâmia, Sūriyā. Por exemplo, em Ú-ga-ri-it há uma relação direta dos maiorais com o sistema da Anatólia e do Alto Eufrates: Īlu e Haddu (<sup>d</sup>IM) = Ba’al, ‘Anat, Šapšu, Aṭirat. A expansão dos panteões que marca a visibilidade extraterritorial das divindades permite traçar as mudanças adotadas em torno de uma imagem. É o que testemunha a expressão *štr kmš* na linha 17 do documento monumental do rei Meša’ (“pois eu consaguei a ‘Aštar-Kamāš” [*ky l’štr kmš ḥrmt*]). A deusa ‘Aštar (*ʾttr*, *aš-ta-ru*, ‘*Attaru*) teria uma ligação com o deus Kamāš além da forma

cultural ou pertença ao mesmo templo pelo fato de que “em um túmulo do século VIII antes de nossa, que foi descoberto em Amman, termos encontrado uma estatueta de barro com corpo feminino e rosto barbudo. Esta estatueta híbrida foi interpretada como representando uma divindade hermafrodita identificada com ‘Ashtar-Kemosh” (RÖMER, 2017b, p. 387).



Figura 26. Touro em bronze israelita do século XII, Sāmīrīna (Fonte: The Israel Museum, Jerusalem)

517. Cf. Habacuc 3.5.

518. Cf. Ezequiel 8.14.

519. Cf. 1Reis 22.19.

520. Cf. Jó 38.6-7.

521. Além de fazer alusão ao documento moabita, Römer (2017a, p. 114-115) entende que a citação arcaica de Amós 8.14 (*dodeka*, “teu Bem-Amado”) permite esta versão, corroborada pela *Septuaginta*, que traduz “Dôd” por “Theós”.

Essa descoberta confirma a eventual hibridização revelada no monumento moabita do século IX, corroborada pelo nome composto com dois gêneros. Mais tarde vamos encontrar uma relação semelhante envolvendo ‘Anat e Yhwh, conforme os documentos de Elefantina. Se em Amman tem-se atestada a duplicidade da aparência estética de ‘Aštar, em Ú-ga-ri-it a manutenção da nomeação deixa como contraparte a mudança biológica – ela é atestada como *’tr-’um* (“‘Aštar é mãe”), mas também aparece como uma divindade masculina. Onde não temos a hibridismo, a relação ocorre por competência atributiva; ‘Ištar ou Inanna, a ‘Aštar mesopotâmia, é venerada como a deusa do amor e da guerra, ou seja, combina tanto o atributo caracterizado como feminino quanto o atributo masculino. Por isso Römer (2017b, p. 391) propõe uma compreensão da ‘Aštar de Kamāš no monumento de Meša‘ como uma deusa venerada *ħrm* à maneira da ‘Ištar mesopotâmia, uma deusa guerreira, pela dificuldade de designá-la simplesmente como uma consorte.

Já vimos muitos aspectos das translações, hibridizações e mutações de divindades. Apenas como descoberta do domínio de processo civilizatório, sublinhamos que a divindade ‘Ašērāh foi “atestada pela primeira vez na Mesopotâmia, na época de Hamurabi (século XVIII antes de nossa era). Em acádio e em hitita, ela aparece como Ašratu(m), Aširatu e Aširtu; na Mesopotâmia ela também é atestada em três textos rituais da época selêucida” (RÖMER, 2017a, p. 158). Estelas assírias mostram que entre os séculos VIII e VII os reis referiam a acontecimentos sobrenaturais como forma de entendimento, sendo que “o governante Nabonedo também reivindicava acesso privilegiado aos deuses através de sonhos” (FOSTER, 2007, p. 262). Para tanto, havia inclusive a divindade Sîn, deus acádio da lua com templo em ‘Ūr, celebrado como quem iluminava os céus e o mundo abaixo dos céus, sustentando-o de ponta a ponta. Benjamin R. Foster salienta que as revelações eram comunicadas em corpos de doutrinas ou política contendo comentários sobre projetos reais. Esse quadro plurirreligioso assírio levou S. David Sperling (2007, p. 433) a contestar a afirmação de Simo Parpola de que “era uma noção de unificação monoteística” e não uma prática.

A hegemonia das linguagens mesopotâmias na Idade do Ferro II não pode ser esquecida, mas de alguma forma confrontando a predominante cultura escribal da Mesopotâmia; nas proximidades do Mediterrâneo, Ú-ga-ri-it e Yiśrā’ēl produziram suas literaturas, anunciando assim possuir técnicos em vernáculos próprios. É notada a

independência literária de Ú-ga-ri-it em relação à literatura de presságio, textos médicos e listas lexicais produzidas na Mesopotâmia. Problematizando com Seth Sanders, Smith (2010, p. 180-181) sublinha que no contexto da hegemonia internacional da linguagem acadiana e particularmente da cultura escribal mesopotâmia, Ú-ga-ri-it e Yiśrā'ēl produziram obras literárias com suas próprias linguagens, ou seja, inventaram novas formas e gêneros para a escrituração de suas realidades. Não obstante a presença das clássicas composições fundadas nas tradições de Atrahasis, Gilgāmeš etc., os escribas ugaríticos operaram uma translação da literatura mesopotâmia. Com alguma diferença, os escribas israelitas mostram “não só o *desenvolvimento* de um corpus literário indígena na língua local do hebraico, mas também a *traduzibilidade* de obras literárias ou motivos nesse vernáculo” (SMITH, 2010, p. 182). Evidentemente, as invenções linguísticas são realizadas com material oriundo da Mesopotâmia.

Nas representações de divindades, porém, Ú-ga-ri-it e Yiśrā'ēl apresentam peculiaridades. Aqui cabe observar os modos de afecção dos israelitas com a divindade:

Para o antigo Israel há uma translação da literatura, mas não mostra a translabilidade da divindade. Em vez disso, há absorção de divindade (Yhwh como o repositório de todo o caráter divino positivo) também como contraconstrução (Yhwh poderoso além dos deuses do império que são de fato impotentes). Em qualquer caso, não há translação de divindade nesta literatura (SMITH, 2010, p. 183).<sup>595</sup>

Ainda inexistente a translação da divindade, mas já existem correspondências no campo religioso. Esse panorama linguístico, no qual faz parte as representações materiais, será rejeitado no período após o exílio babilônio, quando o utopismo literário ocupará o lugar da profecia de desgraça e o sacerdotado, impondo a aniconização do culto a Yhwh, imporá limites para as relações sociais. Enunciado este detalhe da posterioridade, no norte a facilidade em dialogar com povos vizinhos deveu-se à estabilidade política operada pelo rei 'Omri, cuja dinastia de cerca de quarenta anos é composta por quatro reis. Anais assírios, como o de ƘarƘar, mencionam em suas inscrições semíticas os grandes reis 'Omri e 'Aḥ'āb, e

---

522. “For ancient Israel there is a translation of literature, but it does not show translatability of divinity. Instead, there is absorption of divinity (Yahweh as the repository of all positive divine character) as well as counter-construction (Yahweh powerful beyond the empire gods who are in fact powerless). In any case, there is no translation of deity in this literature” (SMITH, 2010, p. 183).

o Obelisco Negro menciona o humilhante pacto de Yēhû' (842–814) com Šulmānu-ašaridu (SANTOS, 2014).

Difundido desde Sāmirīna, persistem a diversidade prática dos cultos, resumido nas narrações bíblicas entre Yhwh e o Ba'al, cujos agentes fazem parte de todas as camadas da sociedade – pessoas comuns e os *sārīsim*, guardadas suas fronteiras sociais. Portanto, o formalismo dualista na religião era encobrimento da dúzia de divindades. Com o maioral canaanita<sup>596</sup> 'Ēl, havia o seu filho, o jovem deus da fertilidade agrária Ba'al, que tinha um santuário no *har Karmel* (montanha do Carmelo) e outro muito concorrido, construído por 'Aḥ'āb, na capital Sāmirīna,<sup>597</sup> as divindades femininas 'Aštōret/'Aštārōt e 'Ašērāh – que mantinham como prestígio a maior aceitação da população nos cultos agrários desde a Idade do Bronze –, o deus tírio Milqart e o deus Kamāš. Em uma das imagens do campo religioso, um certo rei damasceno Bar-Hadad I aparece inscrito em artefato encontrado em Ḥa-la-ab dedicado ao deus Ba'al de Šūr, ou seja, dedicado a Milqart (LIVERANI, 2016, p. 476, 587) – um dos inúmeros exemplos de conexão cultural suprarregional. Yhwh tinha o santuário real em Bêt-'ēl<sup>598</sup> e outros, em Šīlōh, Gilgāl e em Nəbō, com seus próprios sacerdotes, profetas e rituais icônicos assim como nas *bāmōt*. Como já enunciado, o movimento “só Yhwh” compunha o cenário:

As polêmicas javistas insistem em elementos “imorais” no culto de Baal e Astarte, culto ligado ao problema da fertilidade (da terra, do gado, dos homens) e, que, portanto, se realizava desde o período do Bronze, mediante cerimônias de fundo sexual e com uso de bebidas inebriantes. Dada as polêmicas, deve-se julgar que o culto de Yahweh era alheio a esses procedimentos cultuais, ou seja, era de tipo diferente (LIVERANI, 2008, p. 159).

Sem abstrair das peculiaridades locais pesquisadas por Mario Liverani, seria possível em parte objetar Rainer Albertz (1999, p. 280) quando afirma que o Yiśrā'ēl Norte levou às últimas consequências uma política religiosa com reflexo no reino do Sul, sendo a religião do reino do Norte uma versão “politeísta” do culto a Yhwh. Há muitas narrações hebraicas nas

---

<sup>523.</sup> A partir da Idade do Ferro II, “canaanita” designa um termo étnico; não devemos, no entanto, desconsiderar na leitura da Bíblia hebraica a conotação sociológica e religiosa; em termos de população, várias grandezas sociais.

<sup>524.</sup> Cf. 1Reis 16.32 e 2Reis 10.18-27.

<sup>525.</sup> Cf. 1Reis 12.26-33.

quais Yhwh aparece como o Deus que fertiliza, manda a chuva, sol, faz brotar semente, nascer filho etc. “A ampla coincidência de atributos, epítetos e nomes entre Javé e El faz pensar que Javé surgiu como uma atribuição de El, que separou o antigo deus quando o culto de Israel se apartou de seu contorno politeísta” (TERRA, 2015, p. 163, n. 19 e 20; cf. SILVA, 2006).

Antigas tradições israelitas já localizavam o lugar de Yhwh geograficamente distante do vale do Jordão, a região designada na Bíblia hebraica como “terra prometida”; a saber, na Transjordânia: *Sîmay/Šē’îr/Pā’rān*,<sup>599</sup> *Šē’îr* (’Ĕdôm),<sup>600</sup> *Têmān/Pā’rān* (Mô’āb),<sup>601</sup> *Sîmay*.<sup>602</sup> São nas construções da cultura israelita que ocorrem tais incorporações,<sup>603</sup> mas nossa pesquisa tem localizado sua origem geográfica no norte do Levante. Nesta arqueologia da cultura, gostaríamos de observar que não é razoável opor-se ao fato de a economia ser vista como manifestação benévola da divindade, pois está em jogo a manifestação divina salvífica nas possibilidades de bem estar. Por isso, cabe arguir relativamente sobre a visão de mundo dos israelitas à época. Segundo João E.M. Terra, Yhwh está

ligado estreitamente à instituição política, isto é, com o reino de Judá-Israel e os eventos da dinastia davídica. Surge também um vasto movimento reacionário, animado pelos **profetas** que reagem para libertar a fé javista de suas limitações, a fim de pôr em evidência as exigências morais do javismo e reforçar o caráter monolátrico, até lograr um monoteísmo digno desse nome (TERRA, 2015, p. 295, com ênfase do autor).

Essa rápida confluência de interesses e práticas foi forçada pelo contato com os canaanitas, mais desenvolvidos tecnologicamente, e pelo perigo do desaparecimento do javismo; também nisso consiste o fato de grande parte dos conjuntos redacionais da Bíblia hebraica apresentar “uma linguagem politeísta para falar de Deus” (TERRA, 2015, p. 328).

---

526. Cf. Deuteronômio 33.2.

527. Cf. Juízes 5.4.

528. Cf. Habacuc 3.3.

529. Cf. Salmos 68.8-17. Região de localização controversa.

530. Por exemplo, a ambientação monárquica da Transjordânia para as origens, no livro dos Números (23.21-22): “Não olhei injustiça em Ya’āqōb, e nem vi infortúnio em Yisrā’ēl; Yhwh, o *’ēlohîm* dele, [está] com ele, e aclamação de rei [está] nele. ’Ĕl que os fez sair do Egito, como cornos de boi selvagem dele (*kātō’āpōt rā’ēm lō*)”. Para especificidades das memórias da religião israelita estabelecida, sugerimos SMITH, 2006, p. 131-179 e 202-226. Thomas Römer (2017a, especialmente as p. 55-56), baseado especificamente em textos da Bíblia hebraica e em inscrição do século VIII escavada em Kuntillet ‘Agrūd, propõe a origem da divindade Yhwh no sul do Levante, entre os judaítas; a nosso ver, suas fontes são muito tardias.

### a. A consagração da presença objetificada: estética divina no Levante

Os artefatos disseminados remarcam a personalidade múltipla dos agentes que estabeleceram a ideia de religião no contexto das manifestações culturais do Yisrá'el Norte. São atestadas no Bronze Tardio figuras representativas de divindades masculinas nas cidades de Ḥaṣṣōr, Məgiddō, Bēt-Šemeš, Tēl Kinneret e Tell-Balāṭah (próximo de Nāblus), provavelmente do mesmo período são tanto as figuras taurinas encontradas em Bēt-'ēl e no Tēl Dān quanto os ícones de bronze encontrados em Ḥaṣṣōr. Um altar de terracota do século X encontrado em Tī'inīk é emblemático da artesanaria cültica em terras israelitas. O altar é decorado com relevos de figuras femininas desnudas, leões, espaços em baixo relevo e na parte superior de um dos seus quatro lados encontra-se um disco solar apoiado em animais;<sup>604</sup> notemos que o disco solar tornou-se símbolo dinástico no reinado do faraó Amenhotep IV no século XIV.<sup>605</sup> Desse altar, tem-se interpretado o espaço como a presença anicônica da divindade Yhwh. Theodore J. Lewis (2016, p. 528-529) nota um acordo entre os antigos artesãos e os escribas para expressar a presença não-material de Yhwh, no entanto entendemos que o irreconhecimento da divindade Yhwh no disco solar do altar é supressão do simbolismo do próprio ícone.<sup>606</sup> Em um marfim do século VIII escavado em Nimrūd há um disco alado tendo na parte superior um rosto feminino, suposto ser uma deusa do sol. A matriz imagética adquirida pelos assírios pode ter origem nas representações egípcias, copiadas no antigo Yisrá'el como alternativas ao javismo, conforme demonstra os marfins de Məgiddō.<sup>607</sup>

Na mesma medida da presença divina no lugar sagrado, o artefato é o dispositivo pragmático de atenção que destaca-se no ambiente altamente simbólico. De fato, à parte os contrastes de representação, o artefato mais comum, a *maṣṣēbāh*, era utilizado para símbolos

---

<sup>604</sup> Mazar e Panitz-Cohen (2007) escavaram um santuário com motivos imagéticos semelhantes; cf. também HAFÞÓRSSON, 2006d e LEWIS, 2016.

<sup>531</sup>. Sobre isto, SANTOS; WEBER, 2018.

<sup>532</sup>. Nas significações tardias de Yhwh temos ecos sinonímicos imagéticos, como no Salmo 84.12a: *Kī šemeš ūmāgēn Yhwh* (“Porque Yhwh [é] sol e escudo”).

<sup>533</sup>. A influência egípcia no Levante deve-se ao seu protetorado na região desde o século XIV, e o debate acerca das representações do país do vale do Nilo é estabelecido por muitos pesquisadores. O marfim escavado em Nimrūd foi mencionado por Izak Cornelius (2014, p. 150).

divinos;<sup>608</sup> “enquanto a maioria das estelas de pedra são anepigráficas, o guerreiro abstrato com cabeça de touro encontrado em Betsaida atesta a presença de um deus lunar com feições guerreiras ou um deus guerreiro com feições lunares” (LEWIS, 2016, p. 515-516) – sugerimos notar a localização galilaica da cidade. No antigo Oriente-Próximo, a estátua, imagens ou estatueta asseguram a presença real da divindade na *māqôm*; na ausência da estátua, uma *maṣṣēbāh* a substitui – em um e outro caso, sempre depois de longas consultas oraculares para que se tenha certeza do cumprimento das antigas regras e da aceitação por parte da divindade. Mas o condicionamento do deus ao templo nem sempre era regra, no templo de Anu em Uruk, principal templo a partir do século V, acolhia-se numerosos deuses e contava com rituais para garantir a presença de todos nos festejos. Além disso, a presença objetificada saía em procissão para maior percepção da população (CLANCIER, 2014). Destarte, o artefato, o ícone sacro, a obra de arte – como conjunto de representações e, não raro, de identidades – deve ser tratado como ente nos tratamentos da agentividade social, ou seja, das relações interpessoais e estéticas:

Os defensores da única “experiência estética” acreditam que uma imagem vista como uma fonte de poder, exaltação ou a salvação religiosa não é apreciada pela sua “beleza”, mas por outras razões. No entanto, na minha opinião, estes argumentos estão errados, por duas razões. Primeiro de tudo, eu não faço a diferença entre emoção religiosa e emoção estética; parece-me que os amadores da arte dedicam toda atenção a um culto às imagens, exceto que eles “racionalizam” sua idolatria na chamada admiração estética (GELL, 2010, p. 120).<sup>609</sup>

Em seguida, como segundo ponto enunciado, Gell sublinha que o ponto de vista acerca da “atitude estética” é resultado do desenvolvimento científico. Portanto, notemos que 534. impossível desassociar num artefato a forma estética de sua função histórica; como principal indicador, no meio ambiente a representação interage com a realidade para a construção da crença. Perceptualmente, pela presença nos espaços onde se estabelece os contatos, são nos festejos cúlticos que o artefato recebe o mesmo tratamento dos demais agentes sociais. Com

---

<sup>535.</sup> Cf. 2Reis 3.2; 10.26-27.

<sup>536.</sup> “Les tenants de la seule ‘expérience esthétique’ pensent qu’une image perçue comme une source de pouvoir, d’exaltation ou de salut religieux n’est pas appréciée pour sa ‘beauté’, mais pour d’autres raisons. Or, selon moi, ces arguments sont erronés, pour deux raisons. Tout d’abord, je ne fais pas la différence entre l’émotion religieuse et l’émotion esthétique; il me semble que les amateurs d’art vouent tout autant un culte aux images, sauf qu’ils ‘rationalisent’ leur idolâtrie en l’appelant admiration esthétique” (GELL, 2010, p. 120).

relação à divindade, o artefato representativo é uma forma arbitrária para algo informe, mas não é uma imagem deformada de um deus por receber a forma aproximada de um ser humano. Afora isto, toda representação teofórica testemunhal ou sócio-identitária é icônica. Segundo Alfred Gell (2010, p. 121), mesmo aqueles “ídolos” que são ditos “anicônicos” por não representar concretamente um objeto como um corpo humano são ícones. Por outro lado, gira no vazio um possível debate acerca do realismo da obra de arte cültica. Gell sublinha que o artefato “é uma indicação da presença espaçotemporal do deus”, para o adorador sempre foi uma “representação” da divindade.

Muito embora a estatutária em marfim e cerâmica seja abundante, nos períodos neoassírio e persa, o trabalho artístico é realizado predominantemente em pedra, sendo que as representações em artefatos pessoais e de conjunto (vasilhas, armas etc.) expressam a sociedade e obedecem o motivo pelo qual foram elaboradas. Os “artigos de presente e de escambo apreciados, devido às suas dimensões reduzidas e sua qualidade preciosa, promoveram a difusão de imagens e de técnicas, veiculando uma parte de seu valor simbólico e de sua significação” (CAUBET; GUBEL, 2014, p. 394). Em função disso, a obra de arte tornou-se o principal difusor cultural, associada tecnicamente aos ritos institucionais desde época anterior à aparição da escritura, na qual os motivos são elaborados em pictogramas geométricos abstratos interpretados publicamente como manifestações de identidades comunitárias. Na Idade do Bronze Antigo, a partir do terceiro milênio, as imagens dizem respeito à orientação ideológica nas realizações de cerimônias e rituais políticos e religiosos.

A iconografia real destina-se aos “homens do rei” e as cenas em terracota reproduzem-nos em atividades oficiais ou implorando a proteção da divindade; durante o segundo milênio, os temas artísticos são inspirados fortemente na arte figurada egípcia, notadamente na arte produzida na costa mediterrânea. No final do Bronze Tardio, a economia palacial, no princípio, e a iconografia ancestral ou politicamente ideológica, em seguida até o período Persa Aquemênida, predominarão na produção de estatuetas e amuletos. As mudanças ocorrem especialmente no sul do Levante, com os artefatos aramitas da Sūriyā influenciados pela produção hitita e mitaniana, testemunhando tanto as interações culturais na região quanto a circulação de tradições suprarregionais. Enfim, a partir da Idade do Ferro, as administrações das civilizações do sul do Levante, nos domínios da religião e da política, darão preferência ao “papiro como suporte das escrituras lineares cursivas e alfabéticas”, colocando em

evidência uma nova invenção cenográfica. Mais tarde, aumentou o dinamismo demográfico como forma de conter a pressão do império neoassírio até a queda de Şi-du-na (c. 685) e ao isolamento de Şūr nas décadas seguintes, mas também os produtos foram renomeados e ganharam novas utilidades cujos reflexos serão notados na Antiguidade Clássica.

Duas questões de fundo comercial: os fenícios adaptaram técnicas de outros povos e, posteriormente, transmitiram aos seus vizinhos do norte do Levante e da Transjordânia (CAUBET; GUBEL, 2014, p. 394). Nada, porém, permite relativizar duas importantes transformações iniciadas na Idade do Bronze, o palácio com presença política internacional e a econômica de longo termo, iniciadas com a sedentarização de várias grandezas sociais e que apresentam o seu resultado mais bem elaborado nos grandes reinos, hegemônicos. Por outras palavras: a transformação daqueles dois domínios formativos da sociedade, política e economia, fizeram com que grandezas sociais no norte da Transjordânia fizessem contatos com o norte do Levante, tendo Gilə‘ād como lugar propulsor de culturas. A segunda questão diz respeito ao artefato ou obra de arte como a magia do contato com a divindade, como uma e mesma coisa. Esta transformação em perspectiva está associada à veracidade da própria divindade: a sua presença e os seus poderes nem são abstrações nem são figuras mentais. Um evento por associação ao objeto, a colheita de um fruto, por exemplo, torna-o fértil, teoricamente a sua natureza é uma objetivação da fertilidade. Para outro exemplo, entre os *māori* (povo nativo da Nova Zelândia) as pedras da fertilidade *mauri* apresentam diversas formas; eles são anicônicos, mas as pedras esculpidas representam bocas abertas e favorecem o crescimento das batatas, assentam-se entre oferendas de frutas frescas! O aspecto pedagógico consiste na valorização do ato de alimentar-se (GELL, 2010, p. 134-135), numa sociedade que rejeita a centralização do poder.

Se há algum conflito conceptual, o mesmo pode ser medido pela distinção entre o ser animado, vivente como o agente da realeza ou da divinação, e o ser inanimado, não vivente como a arte figurada. Em nada somos levados a confundir ambos os seres, mas os agentes do campo religioso aparecem sob estas diferentes formas, com os agentes animados conscientes da sua condição biológica em relação à condição natural dos artefatos, mas à divindade tem se lhe dedicado as duas formas de representação. Da parte do adorador que se prostra diante do objeto cúltil, ele ou ela “crê, de uma maneira ou de uma outra, que a pedra em questão, mesmo se ela não é vivente, vê e entende como o fiel, pensa e reage como ele, e também tem

o poder de antecipar e aclimatar as ações” (GELL, 2010, p. 151). A diferença fica restrita à noção de *intencionalidade* atribuída aos seres humanos ordinários. Na apreensão dos artefatos, como obras de arte e indicação figurativa, nos debates têm-se observado as crenças e as práticas “aparentemente irracionais” em paralelo às qualidades dos agentes sociais depositários de agentividade e possuidores de sensibilidade.

Quanto a isso, nos contextos culturais em que os artefatos são reconhecidamente contraintuitivos, pelo menos por vezes, a eles se reconhecem propriedades inabituais e ocultas:<sup>610</sup>

Para converter (abstratamente) um objeto inanimado em uma quase-pessoa, nós temos a escolha entre duas estratégias principais. A primeira é o de facilitar o ídolo atribuindo-lhe um papel social diferente. A segunda consiste em proporcionar-lhe um homúnculo, ou espaço para um homúnculo, ou transformá-lo em um homúnculo dentro de uma entidade maior (GELL, 2010, p. 164).<sup>611</sup>

Acrescentando a diversidade congênita do gênero e a hibridização, eis aí a genialidade na Antiguidade para santuários móveis, uma referência para a sobrevivência e significância até o tempo presente não dos murais e estátuas de grandes dimensões e valores mas das estatuetas, talvez pela facilidade de locomoção. Nelas estão presentes também certos princípios estilísticos (a forma, o modelo) próprios de um determinado lugar; como projeção individual numa sociedade fundada em linhagem de parentesco, o desafio perceptivo é identificar os indícios de princípios de descendência, do pacto e de troca de presentes nesses artefatos no contexto do campo religioso. Encontramos um desses princípios na gesticulação pactual entre Yēhû’ e Yəhônādāb, filho de Rēkāb,<sup>612</sup> acordo público para a extinção do culto ao Ba‘al em Yīsrā’ēl.<sup>613</sup> Da mesma época, há um documento monumental em calcário

<sup>537.</sup> Assim, Alfred Gell (2010, especialmente p. 150-155).

<sup>538.</sup> “Pour convertir (abstratement) un objet inanimé en une quasi-personne, nous avons le choix entre deux grandes stratégies. La première consiste à animer l’idole en lui attribuant un rôle d’autre social. La seconde consiste à lui fournir un homoncule, ou de l’espace pour un homoncule, ou à la transformer en un homoncule à l’intérieur d’une plus grande entité” (GELL, 2010, p. 164).

<sup>539.</sup> Cf. 2Reis 10.15-16.

<sup>540.</sup> Não assentimos com Schroer e Staubli (2003, p. 196) quando afirmam que Yēhû’ “se confraterniza com Ionadab no combate contra a dinastia de Ahab e contra o culto de Baal”. O pacto é para exterminar os adoradores do Ba‘al e, por conseguinte, com o culto, pelos seguintes motivos: Yəhōrām, rei de Yīsrā’ēl (2Reis 9.24), ’Īzebel (9.33), os filhos do rei (10.7) e todos os sobreviventes para a bêt ’Aḥ’āb, em Yizrə’e’l (10.11) e em Šōmārōn (10.14) foram assassinados antes da pactuação entre Yēhû’ e Yəhônādāb (10.15). O extermínio em Šōmārōn do

encontrado na sala do trono de Šulmānu-ašaridu em Nimrūd (SCHROER; STAUBLI, 2003, p. 196) no qual esse rei pactua com outro rei por meio de um aperto de mão.

Pelas razões acima explanadas, as concepções de deus do antigo Yiśrā'ēl seguem o sistema cosmológico de Estados levantinos, ainda que em algum grau e época os caracteres peculiares tenham sido plasmados como partes dispersas do mesmo *corpus*. A fim de que o culto fosse um evento familiar, mesmo em ambiente público, era importante que a divindade continuasse a ser acessível; talvez os objetos e utensílios projetassem a ideia de Yhwh além do alcance humano, ou seja, sem uma imagem plasmada em forma humana ainda que com lugares prefixados. Ironicamente, a alusão feita por Othmar Keel (2007, p. 171) de que “nada no mundo – nem rei, nem animal (touro), nem constelação estelar – pode encarnar adequadamente a Yahveh”, leva-o imediatamente a reconhecer que “isto não quer dizer, contudo, que todas as concepções de Yahveh sejam ilegítimas”. Destarte, a apreensão iconográfica sempre foi motivo de intrigas posicionais, inclusive pelos profetas israelitas dos séculos VIII–VII, mas a expressão da experiência divina e a acessibilidade direta de Yhwh fazem com que exista a relação entre a divindade e o povo.

Diz-se que o israelita não distingue em áreas particulares a atuação de Yhwh (KEEL, 2007, p. 171); faltou, no entanto, dizer que esta afirmação é inválida na medida em que desconsidera as *mnēmēs* de hierofanias constitutivas dos espaços sagrados. Além disso, divergimos de Keel quando indica um conceito mental porque, segundo ele, não faríamos uma escala nem por especificidade nem por ênfase de tradição (a “rocha”, por exemplo) de Yhwh, haja vista a simbologia familiar. A estatuária tem estreita ligação com a percepção humana da ação divina nos acontecimentos históricos, especialmente naqueles em que o resultado favorável seria reconhecidamente impossível. A ocorrência de fórmulas sobre eventos de vida e de morte, designando o controle divino, explicita a soberania da divindade.<sup>614</sup> Ao contrário do que se tinha como tardio, o envolvimento pictográfico de Yhwh com as guerras é testemunhado já no período monárquico. Vemo-lo como destruidor e guerreiro, com atribuições ostentadas por Rešep no Mi-iš-ri e com armamentos incorporados à iconização de Rešep no templo da cidade mediterrânea de Gu-ub-la e Haddu em Ḫa-la-ab, tais como lança (*rmḥ*), escudo (*šrh*, “escudo portátil”; *mgn*, “escudo”; *šnh*, “escudo de pé”), flecha (*ḥš*),

---

qual Yēhū' e Yəhônādāb participam diz respeito ao culto (10.25) e provavelmente a uma coalisão cidade-campo para a governança.

<sup>614</sup> Cf. Deuteronômio 32.29; 1Samuel 2.6; Êxodo 12.23; 15.3.

dardo (*ḥnyṯ*) e machado (*səgōr*). Dentre tantas designações a que são ligadas a divindade nos contextos de translação, nas épocas de conflitos as tradições de superação social são incorporadas ao deus de referência mesmo que a população conheça as armas pelo porte das guarnições dos grandes reis – Yhwh recebe os atributos guerreiros e os instrumentos de combate dos deuses ʾĒl (canaanita), Haddu (ḥalabino) e Nimrūd (mesopotâmio). O último estágio é a mutação, pois aí ocorre a nacionalização da divindade.

O mesmo processo de mutação ocorre naturalmente com as obras de arte. Amiḥai Mazar (2008) escavou no Tēl Reḥōv um objeto esculpido em marfim rosa-amarelado que é exemplar da mutação estética. Ainda difícil precisar de qual espécie de animal, medindo 8.5 centímetros de altura, 4.4 de largura e 3.5 centímetros de comprimento máximo no lado inferior desperta o interesse pelo modelo artístico. A estatueta, detalhe dos braços esculpidos separadamente e depois anexados ao corpo, reproduz a entronização de uma figura humana em três dimensões; o trono foi preservado quase completamente e a qualidade da arte conecta o artesão às cidades de Məgiddō e Sāmīrīna. Mazar considera que a estátua remete às obras de arte conservadas na Sāmīrīna no século IX, mas nota semelhança com outras esculturas de entronização do segundo milênio no antigo Oriente-Próximo, especialmente com Gudea (c. 2140–2120 [2150–2125]), um rei da segunda dinastia de Lagaš<sup>615</sup> cuja estátua dedicada ao deus Ninḡišzida (sumério: <sup>d</sup>*nin-ḡiš-zid-da*) é de cerca de 2120 [2090].

Na Sūriyā, as estátuas do rei de ʾĪblā no Bronze Médio e do rei Idrimi de Alalah no Bronze Tardio I são exemplares. Esculpida com a técnica de composição de peças, marfim e técnica artística importados da Fenícia, há quem entenda que a obra teria sido de Ša-imērīšu e o escultor filiado a alguma escola do sul da Sūriyā – o artista criou “um governante entronizado sendo abordado por sua rainha”, a quem Mazar afirma ser peculiar ao período próspero da dinastia omrida. O aspecto extático dos rituais divinatórios do norte pode ter influenciado o artesão. Em realidade, a obra de arte apreende a beleza divina em plena encenação ritual na medida em que o artefato existe completamente para os adoradores, ou seja, “um sujeito só se define pela sua relação ao objeto”,<sup>616</sup> numa ação simbólica que transforma a arte em acontecimento articulado pelo sentido divinatório que emite. A

---

<sup>542.</sup> Não está claro se Mazar coloca Gudea como exemplo do que ele afirma ser do segundo milênio; no entanto, o rei de Lagaš é do terceiro milênio, último período de longa duração do Bronze Antigo. Por outro lado, a datação que consta do catálogo do Musée du Louvre (Paris), onde a obra encontra-se, é divergente da fornecida pelo sítio eletrônico do The Metropolitan Museum of Art (New York). Portanto, informamos as duas datações.

<sup>543.</sup> João Manuel Duque assim refere-se à arte como evento (2018, p. 13).

elaboração dessa nova criação supera qualquer procedimento utilitarista à maneira de manipulação da *mnēmē* numa arquitetura templar. O que permite constatar com João Manuel Duque (2018, p. 19) que “a ritualidade constitui um modo próprio, pragmático e corpóreo, de apropriação pessoal e coletiva dessa memória”, porque, a nosso ver, na interação ritualística a divindade cria-se a si mesma, conduz a ação cültica, a encenação.

## C. A FORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO DO YISRĀ'ĒL NORTE

### 1. Ḥa-la-ab e a difusão da religião

A nossa pesquisa tem indicado que na composição fundante do campo religioso israelita estão os elementos das populações amurritas, hurritas e hititas do segundo milênio, eles são responsáveis pela organização das sociedades do norte do Levante, identificáveis etnicamente em fontes no século XIV. As propriedades religiosas no Levante, no entanto, mantêm associação por divindades desde o terceiro milênio. Em inscrições da cidade-Estado de 'Īblā, cujo governo obedece a ideologia da elite familiar e das implicações cosmológicas ancestrais, para representante da natureza divina o rei tem diante de si o famoso deus Haddu, ou Hadda/Adad de Ḥa-la-ab, que nessa cidade tem funções guerreiras, assim como Ba'al, cujo nome alternativo em seu *Ciclo* é Hadad/Hadadu. Segundo Anne Porter (2013, p. 219-220), na região oeste e nos entornos de 'Īblā os lugares sacros de maiores dimensões são dedicados ao deus lunar 'Adabal (Ni-*dakul* ou Ni-*dabal*), deus de Darib.

Por procedimentos de adoção semelhantes, o 'Ēl de Ú-ga-ri-it é projetado regionalmente como “o beneficiante 'Ēl, o gentil” (*ltpn il dpid*), “criador da terra” (*'l qn arš*), “ancião de dias” (*ab šnm*); à semelhança de Yhwh, “um deus compassivo e gracioso” (*'l rḥwm whnwn*), “criador dos céus e da terra” (*'l 'lywn qnh šmym w'rš*), “ancião de dias” (aramaico: *'tyq ywmy*n).<sup>617</sup> As conexões literárias provêm do Bronze Antigo com influências das cidades do Alto Eufrates, enquanto a artesanaria das imagens desenvolve-se no Bronze Tardio em Kna'n (hurrita e acádio: Kinahḫu, Ki-na-aḫ-ḫi, Ki-na-aḫ-na, Ki-na-aḫ-ni; noroeste semita e fenício: Kna'an; heb.: Kəna'an), nas culturas da costa e do sul da Sūriyā.

Os nossos indícios verificáveis da origem do deus Yhwh, assim como as incipiências do campo religioso do YISRĀ'ĒL Norte, estão em Ḥa-la-ab e Ša-imērišu. Divindades protetoras e portadoras de armas são conhecidas por abundantes inscrições e relevos monumentais e iconográficos do antigo Oriente-Próximo, sendo o deus da tempestade o portador de maior veneração. Uma inscrição de Ma-ri-a-nu-um da época do rei Zimrî-Lîm (1775–1761 [1774–

<sup>544</sup>. Cf. Êxodo 34.6; Gênesis 14.22; Daniel 7.22; WALLS, 2016, p. 271.

1762]) registra o encontro desse rei com o embaixador de Ḫa-la-ab, este “transmite ao rei a posse dos itens com os quais a divindade se vangloria de ter atingido seu inimigo, o mar”; no curso dessa política na época amurrita, ocorreu o casamento entre Zimrî-Lîm e Šibtu, estabelecendo o trato de amizade entre Ma-ri-a-nu-um e Ḫa-la-ab (TÖYRÄÄNVUORI, 2012, p. 148; VILLARD, 2014a, p. 236). As duas cidades-Estado mantinham estruturas monárquicas semelhantes em virtude da origem civilizatória comum, baseada nas relações do norte da Sūriyā com o Alto e Médio Eufrates. O dado altamente revelador consiste em que o deus do mar Yām (sumério: A.AB.BA; acádio: *tâmtim*) é inimigo de Haddu também na

cidade-Estado de Ú-ga-ri-it e de Yhwh, nas narrações de fundação hebraicas.

“A preeminência do deus da tempestade de Aleppo no antigo Oriente-Próximo é evidenciada pelo fato de que, enquanto os deuses da tempestade ou do tempo eram adorados por diferentes nomes em diferentes áreas, templos e santuários em várias cidades eram dedicados especificamente ao deus da tempestade de Aleppo ou Halaba” (TÖYRÄÄNVUORI, 2012, p. 148-149). Há registro de que Haddu supera o deus Da-gan de Terqa (Tell 'Ašarā), cidade siro-eufratênia vizinha de Ma-ri-a-nu-um, além de fazer parte de sistema religioso na (Marduk) Anatólia e no Mediterrâneo Oriental, ser conectado à caracterização do Yhwh protetor na Bíblia hebraica e

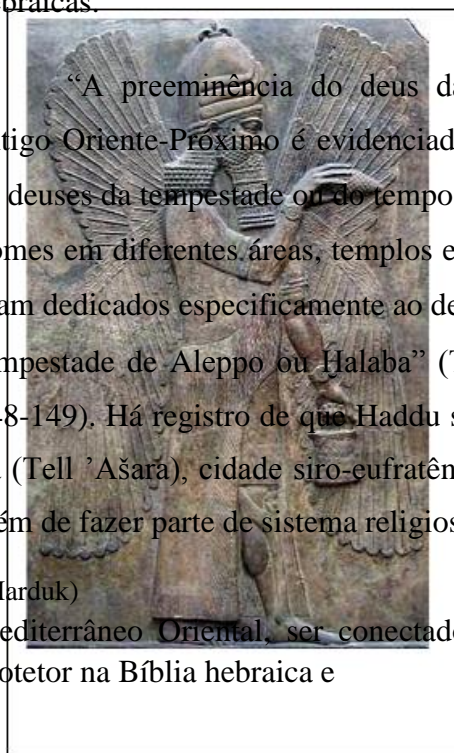


Figura 27. Deus AMAR.UTU (Fonte: Musée du Louvre)

<sup>d</sup>AMAR.UTU), sendo suas armas referidas por vários formatos em narrativas do antigo Oriente-Próximo (fig. 27).  
545.AMAR.UTU (<sup>giš</sup>tukul ša

As “armas divinas” ou “armas do deus do trovão” (sumério: <sup>giš</sup>tukul.meš; acádio: *kakkum rabûm*) tinham uma série de utilidades – eram usadas como oferendas, à frente das guarnições militares, peças divinatórias, garante da presença divina, selos reais e objetos de luxo encontrados no conjunto da joalheria funerária.

As armas mais associadas a Yhwh são a espada (brx) e o arco (tvq), mencionado com 546. flecha (#x); além destas, a sinédoque *totum pro parte* “arma” (ylk), lança (tynx ,!wdyk ,xmr),

martelo (!yq), dardo (xlv), escudo (!gm) picareta (rqd) e cetro (jbv, jybrv).<sup>618</sup> No revestimento imagético do Yhwh guerreiro, as armas do Ba'al são-lhe associadas: *Be-'li-rakab-bi*, o “Ba'al do carro de guerra” de Ú-ga-ri-it é o Yhwh do “carro” e das “nuvens” do Salmo 104.3.<sup>619</sup> Na guerra contra o caos, a narração profética hebraica faz que o “dragão” ou *rahab/rāhab* seja o Egito<sup>620</sup> ou a Aššūr,<sup>621</sup> ou ainda a Bāb-ilī.<sup>622</sup> Há outros ecos do uso das armas na batalha com Yām e o exército egípcio no livro do Êxodo, capítulo 15 (v. 3: “Yhwh *'iš miləḥāmāh*” = “Yhwh é um guerreiro”), e nos Salmos 84 e 89 quando aludem ao “sol e escudo” ou a uma guarnição celeste, “sopro” e à “mão e braço estendidos”, que no contexto dos conflitos canaanitas o transformam num guerreiro montanhês (*'ēlōhē hārīm 'ēlōhēhem*, 1Reis 20.23ab). Em adição, a citação que tem maior relação com esta tradição de cultura religiosa, 1Samuel 31.10, enuncia a dedicação das armas do benjaminita Šā'ūl (século XII!) no templo da 'Aštārōt, numa destinação direta à dedicação das armas do rei hitita Hattušili III (século XIII) igualmente no templo de uma deusa, provavelmente Ištar ou Inanna.<sup>623</sup>

A cidade-Estado de Ḫa-la-ab estende-se do Mediterrâneo ao Eufrates e à Anatólia, concentrando relativamente a interação cultural, sobretudo na religião por sediar o culto templar a Haddu que encabeçará vários panteões nas cidades siro-eufratênicas. Enceta a cultura a rede de funções e facilidades de que dispõe como entidade política: a cidade síria mais importante e entre as primeiras a ser ocupada, desde os períodos Neolítico e Calcolítico, reocupada no Bronze Antigo em cerca de 2500, tinha temperatura diária e precipitação anual média de 17.3 °C e 340.8 respectivamente.<sup>624</sup> O comércio de bens arquiteturais e agrícolas por meio dos assentamentos e produtos alimentícios com pouco favorecimento do clima, mas com mão de obra regular, objetos manufacturados e, sobretudo por causa das diferentes trocas de testemunhos pessoais, a significância do culto. Com efeito,

<sup>547.</sup> 1Samuel 7.10; 21.8-9; 31.10; 2Samuel 5.11; 22.14; 2Reis 13.14-20; 19.18; Êxodo 31.5; 35.33; Isaías 30.27-33; 37.19; 54.17; 60.17; 66.14-16; Jeremias 2.27; 23.29; Ezequiel 28.14; Habacuc 2.11,19; Gênesis 9.12-16; Salmo 2.7-9; 18.24; 29.3-5; 89.14, 22, 26; Cântico dos Cânticos 8.6; Jó 26.13. Remetemos à pesquisa de Joanna Töyräänvuori (2012, p. 167-173) e de Othmar Keel (2007, p. 212-236).

<sup>548.</sup> John Day (2002, p. 93-94) problematiza o uso de *rkb*, talvez “charrete”.

<sup>549.</sup> Isaías 30.7; Ezequiel 29.3-5; 32.2-8.

<sup>550.</sup> Isaías 17.12-14.

<sup>551.</sup> Jeremias 51.34; Habacuc 3.8-10, 15.

<sup>552.</sup> As nossas buscas tiveram por base inicial a abordagem de Joanna Töyräänvuori (2012, p. 172).

<sup>553.</sup> Assim o importante estudo topográfico de KNITTER *et alii*, 2014; destarte, a datação informada foi respaldada abaixo por nossas novas pesquisas.

Aleppo não faz parte de um grupo de montes habitados de alta densidade nem está localizada nos solos mais favoráveis; não está integrada nas redes locais de montes habitados de acordo com posições favoráveis naturais. No entanto, Aleppo está localizado centralmente no que diz respeito a diferentes grupos de montes habitados.

A vantagem dessa posição central também é ilustrada pelo fato de o centro de culto do deus da tempestade estar localizado em Aleppo. A necessidade de precipitação suficiente para a agricultura de sequeiro em uma área de alta variabilidade na precipitação anual constitui a base do culto. Com relação à economia baseada na subsistência em todo o interior de Aleppo, a bênção do deus da tempestade era importante para a sobrevivência; as pessoas viviam da fé. Assim, Aleppo ofereceu a função central de um culto, devido a sua localização entre diferentes grupos de montes habitados no interior da base de subsistência (KNITTER *et alii*, 2014, p. 115-116).<sup>625</sup>

As interações culturais geradas em torno da religião transformaram a cidade-Estado de estrutura rural com certa precariedade num polo de trocas materiais e imateriais, com os maiores centros populacionais de avançadas estruturas administrativas da Mesopotâmia. Há por assim dizer uma estratégia administrativa: a governança *templo-palácio* liberou os assentamentos rurais e, assim, a sociedade subsistiu também demograficamente para movimentar o comércio. Um grupo de pesquisadores demonstrou a centralidade de Ға-la-ab a partir da agricultura, informando que entre as áreas norte e oeste da cidade produzia-se algodão, trigo, amêndoas, melancias, figos e vinho; nas áreas sul e leste, trigo, cevada e painço são cultivados em grandes áreas que se estendem até o Eufrates. A cidade-Estado presta-se à “função de portão de passagem” e desenvolve-se economicamente por fazer parte da rota das caravanas que cruzam do Mediterrâneo à Mesopotâmia, transformando-se em “um centro de comércio” (KNITTER *et alii*, 2014, p. 117). Com isso, o patrono divino extrapola as suas esferas de influência e com ele as suas armas.

Como as estátuas das divindades, as armas de Haddu também eram carregadas em procissão nos festejos religiosos das agendas reais. Essas exposições públicas são mais uma demonstração de que os reis normalmente relacionavam seus êxitos com o agrado do deus aos

---

554. “Aleppo is neither part of the high density tell clusters nor is it located on the most favourable soils: it is not integrated into the local networks of tells according to natural favourable positions. However, Aleppo is centrally located with regard to different clusters of tells.

The advantage of this central position is also illustrated by the fact the centre of worship of the storm god was located in Aleppo. The need for sufficient precipitation for reinfed agriculture in an area of high variability in annual precipitation forms the basis of the cult. With respect to the subsistence based economy throughout the hinterland of Aleppo, the storm god’s blessing was important for survival; the people lived on faith. Accordingly, Aleppo offered the central function of a cult, due to its being located between different tell clusters in the subsistence-based hinterland” (KNITTER *et alii*, 2014, p. 115-116).

cultos e aos presentes, artes que decoravam os templos (LEWIS, 2005; TÖYRÄÄNVUORI, 2012; CLANCIER, 2014; HUNDLEY, 2015; MAZZONI, 2016). A nosso ver, os contextos nos quais a divindade participa das políticas reais fazem parte do alargamento da visão de mundo. Nessa nova forma de trato religioso, a parafernália cültica e a divindade estão entre as mercadorias dos comerciantes que cruzam as rotas, incluídas como objetos das empreitadas comerciais<sup>626</sup> – as divindades objetificadas como cultura visual e decorativa.

A associação da divindade com as armas é um arranjo iconográfico de distinção num cosmos de centenas de divindades, mas o desenvolvimento iconográfico transportou a divindade para o quadro das representações simbólicas encenadas nos cortejos reais; neles as armas processam a transmissão de poder político e fertilidade para a dinastia. O culto ao deus Haddu de Ḫa-la-ab, capital do reino amurrita de Yamḥad (nome do reino de Ḫa-la-ab na época paleobabilônia, c. 1894–1595), maioral do panteão daquela cidade do norte da Sūriyā, é atestado nos documentos de ʾĪblā em cerca de 2500, em Alalah e Ma-ri-a-nu-um, onde aparece como protetor do rei tanto de ʾĪblā quanto de Ma-ri-a-nu-um, e no Tell Afis, onde tem uma montanha piramidal a noroeste da cidade (Jebel al-ʾAqraʿ = monte Ṣapānu; heb.: Ṣāpôn) e a norte de Ú-ga-ri-it, regularmente carregado em procissão sobre seu touro. Baʿal Ṣāpôn, o Baʿal da montanha, não é estranho aos israelitas, pois *ṣāpôn* em hebraico significa “lugar de vigia”, ou seja, o “lugar alto” da divindade protetora, a montanha.

Joanna Töyräänvuori (2012, p. 154) cita que Naram-Sîn (c. 2254–2218), rei de Akkad, no ato de coroação dele apresenta-se com as armas das divindades EN.LÍL (Enlil), Da-gan e Nergal (bab.: <sup>md</sup>U.GUR; sumério: <sup>d</sup>NIN-E2.GAL; bab.: <sup>d</sup>Be-el-te-kal2-lim); esses deuses também eram cultuados nas cidades de ʾĪblā e Ú-ga-ri-it. Para J. David Hawkins (2011, p. 35-36), com as derrotas de Ḫa-la-ab para os exércitos dos reis Hattušili I e Muršili I (séculos XVII–XVI), reis de Ḫatti, Haddu passou por uma espécie de translação pelas novas casas palaciais dos hititas e dos hurritas de Mi-it-ta-an-ni, denominando-o em hitita por *Tarhunna* e em hurrita, mas também anatólio, por *Teššub*, ambos revestidos com as lendas de Haddu. Tempo depois, sob o domínio sírio do rei hitita Šuppiluliuma I (c. 1355/45–1320 [1380–1346]) são criados sacerdotados para Haddu em Ḫa-la-ab e Karkamiš. Sem fontes arqueológicas do final da Idade do Bronze Tardio ao Ferro I (c. 1200–1000), Ḫa-la-ab aparecerá em documentos dos séculos X e IX: no século X, numa inscrição hieroglífica

---

<sup>555</sup>. Sobre o comércio de símbolos visuais religiosos, cf. CORNELIUS, 2014.

luwiana dedicada ao deus Haddu, levada para Bāb-ilī pelo rei Nabû-kudurri-ušur (Nabucodonosor II, 604–562), e no século IX, nas fontes do império neoassírio num registro em que Šulmānu-ašaridu sacrifica a Haddu em 853, no contexto da guerra de Ẓarḫar, antes do enfrentamento com as guarnições militares de Ḥamāt e Ša-imērīšu.

A partidarização do movimento anticanaanita em Yīsrā’ēl ignorou o dinamismo da cultura opondo-a à política; no quadro do sistema reformável de religiões siro-mesopotâmias, os israelitas construíam a sua “religião histórica”. Ao assumir a liderança pela mudança do sistema cosmológico de criação e sustentação da vida e do universo, além da nacionalização ou mutação de um deus criador, os escribas aliados dos sacerdotados superam os pequenos conflitos bem localizados nos antigos centros de culto, refletidos nas textualizações de ambientes retrojetados. No entanto, a imageria que as escolas escribais do período colonial persa lança luz como estranha ao antigo Yīsrā’ēl compõe o seu meio ambiente sociocultural, impossível de ser ocultada haja vista os motivos de execração nas narrações hebraicas de fundação. Neal H. Walls (2016, p. 264-265) lembra que em Ú-ga-ri-it o deus ’Ēl é “o touro”, objeto de discórdia na representação de Yhwh, num campo que opera já no segundo milênio a hibridização Haddu-Ba’lu na época em que Ba’al foi elevado a patrono divino, a quem pertence a realeza e conseqüentemente a cidade, copiada pelos israelitas como ’Ēl-Yhwh inclusive quando o associam a protetor guerreiro contra os ataques militares, entronizado-o numa montanha. Walls (2016, p. 267) propõe não supor equivalência entre a religião do Bronze Tardio de Ú-ga-ri-it e as religiões canaanitas do primeiro milênio das populações levantinas, apesar de admitir a continuidade da veneração das divindades dos panteões ugaríticos.

Ora, há imprecisão por parte de Walls quando menciona a “religião de Ugarit” pelo fato de inexistir registro no qual o Estado ugarítico, em determinada época, tenha impedido a diversidade de práticas religiosas ou imposto o culto a um único deus. No *Ciclo canônico do Ba’al* encontramos divindades primeiramente veneradas na Mesopotâmia, e entendemos que há mais que equivalência. Ao menos duas redes traditivas, acadiana e egípcia, integram os sistemas levantinos de religiões – as mutações quase que impossibilitam qualquer cisão individualizante. Em adição, o “comportamento dissoluto” ficou por conta da aristocracia cidadina, frequentemente denunciada pelos profetas israelitas do século VIII, e as mutações na

imagem antropomórfica do Ba'al – guerreiro, jovem, pai, mãe, doador de vida, gentil, silencioso – coincidem com os dons javísticos, assim como os efeitos de suas ações.

Os pequenos reinos vizinhos ao Yiśrā'ēl Norte apresentam caracteristicamente uma religião templar baseada num complexo destinado ao culto, cujas encenações ritualísticas e as expressões que dizem respeito ao domínio do divino são transformadas em objetos cúlticos. Em Mō'āb foram encontrados quatro complexos religiosos. O de Khirbat 'Ataruz, datado entre o final do Ferro I e início do Ferro II, chamou a atenção pelo fato de a excavação ter revelado uma multicâmara com três salas paralelas, uma variedade de objetos cúlticos, dentre eles jarros decorados com cabeças de touros. Os escavadores atribuem a destruição desse complexo ao rei Meša' que, em seu lugar, construiu uma vila (STEINER, 2014, p. 775). A importância do deus moabita pode ser medida pela deferência que mereceu no documento monumental desse mesmo rei, ele é mencionado doze vezes e lhe são dedicados em evento processional os símbolos da vitória, a parafernália cúltica apreendida da divindade israelita dentre os despojos da guerra – demonstração de dupla vitória de Kamāš, sobre Yiśrā'ēl Norte e sobre Yhwh.

A realidade histórica não é alheia às composições textuais – são fatos sociais –, ainda que seja de outra época que não a do acontecimento. Mas para evidenciarmos a identificação prática e local da religião israelita a perspectiva continuará sendo etno-arqueológica. As estruturas que demonstramos – política, econômica, social – completam-se com a materialidade da religião e da mentalidade. Uma das muitas descobertas omitidas ou desconhecidas pelos historiógrafos deuteronômicos é o altar para cultos sacrificais presididos por Yhwh, construído numa fortaleza no extremo sul de Tēl 'Ārad por militares judaítas. O templo teria sido construído entre os séculos X–VIII e as pedras cúlticas, as *maṣṣēbôt*, esculpidas entre o final do século VIII e final do século VI (BLOCH-SMITH, 2016, p. 18-19). Nesse período, as *maṣṣēbôt* são transferidas para os domínios de Yhwh e quando ocorre a rejeição, por serem as mesmas parte da religiosidade de ambientes domésticos, não é identificada a divindade rival.<sup>627</sup> Aquele templo passa a ser, portanto, uma revogação da exclusividade do templo em Yərūšālam como lugar de culto.

---

<sup>556</sup>. Cf. Gênesis 35.14; Isafas 19.19-20; Deuteronômio 7.5; 12.2-3; 16.21-22; 2Reis 18.4; 23.14; Miqueias 5.12.

Como referencial das formas de vida religiosa da aristocracia, o templo de Tēl ‘Ārad é comparável aos santuários do Yīsrā’ēl Norte no Tēl Dān e em Bêt-’ēl.<sup>628</sup> Esta conexão, além de indicar a evolução do culto javista, demonstra a antiguidade das interações culturais no âmbito do sagrado e a produção localizada de artefatos, em sítios nos quais as trocas materiais incluíam os ícones de divindades. Sucessivamente às descobertas de artefatos relacionados a práticas cúlticas, vemos a categorização “religião da família” ou “religião em casa” e “religião doméstica” – definida como praticada por membros e agregados de grupo nuclear – supostamente limítrofe e sugestiva de dicotomias inapropriadas, com perspectiva fortemente particularizada pela forma e espaço, em distinção com os festejos distintamente templares.

O estrato social praticante, o funcionamento ligado ao pessoal palacial especializado, rituais, a política ideológica e a cosmologia religiosa comporiam o conjunto das parafernalias urbanas, enquanto a religião familiar seria do contexto agrário em torno de um altar, santuário móvel, ou ambos. “A religião da Bíblia hebraica comumente reflete as preferências religiosas idealizadas das elites escribais e suas comunidades textuais dos períodos persa e helenístico” (STAVRAKOPOULOU, 2018, p. 49), quando o judaísmo antigo torna-se a “religião do livro”. Porque a realidade religiosa é outra, na formação do campo religioso a religião familiar não é uma prática que vai tornando-se obsoleta com a urbanização, desvinculada de uma aristocracia cidadina organizadora de outra religião, a saber, a religião “real”. Tudo isso cumpre concretamente a função de nacionalizar Yhwh, mas mesmo essa tarefa-chave legislativa consistirá de estratos codificados a partir do Segundo Templo, ou seja, elaborado muito depois do desaparecimento do Yīsrā’ēl Norte como entidade estatal.

Logo, não há silêncio sobre o tema, mas ficções configuradas no anacronismo social; por outras palavras, os contextos retrojetados funcionam à maneira de ambientes portáteis para cada história na construção da nova sociedade colonial, assim ela obterá a sua matriz social. A “religião em casa” é idealizada no contexto desse projeto, ao invés de mantê-la no quadro do desenvolvimento histórico da própria religião. Por isso a cidade justapõe as diferentes esferas cúlticas dos moradores – corte, comerciantes, militares, piedosos, agricultores, sacerdotados, artesãos, peregrinos, pastoralistas; ou seja, os entes que corporeificam os ritos –, restando aos historiógrafos interpretar os produtos dos centros

---

<sup>557</sup>. Cf. 1Reis 12.28-30.

urbanos (sem esses centros a Bíblia hebraica ficaria sem a eclosão de vozes<sup>629</sup>) a contrapelo do saber coloquial. E este saber é apropriado pelas instituições que de outra forma faltar-lhes-ia o diálogo com as representações. Em particular, o meio ambiente rural, no painel dos agentes projetados nos cultos, “representa o lugar da prática religiosa ilícita”. A *crisis* das religiões ocorre quando Ba‘al obtém projeção acima de Yhwh na época do reinado de ‘Ah‘āb; o problema torna-se ideológico, mas não historicamente um problema geográfico (se, como escavamos, as divindades são singulares e raramente ligadas a duas capitais diferentes, então os conflitos neste domínio da cultura envolvendo a Sāmīrīna e sua corte em contraste com Jerusalém e seu sacerdotado interessam ao domínio do político.).

A partir da crítica de Francesca Stavrakopoulou, sublinhada na expressão-chave “configuração diferente”, explanamos alguns problemas contextuais da operação historiográfica deuteronômica da religião,<sup>630</sup> com o intuito de resolver mais essa dualidade *ancestralizante*. “Em conjunto, as pessoas, lugares e objetos do agregado familiar atuam juntos como um todo dinâmico para criar ou ‘fazer’ a religião – exatamente como fazem para criar o ‘lar’. A sociomaterialidade da casa pode, assim, servir como um sinal para alguns dos aspectos mais significativos de sua cultura religiosa” (STAVRAKOPOULOU, 2016, p. 352, cf. p. 348). As distinções características sobressaem desse conjunto, mas a própria dinâmica relacional estabelece circunstancialmente a exteriorização das formas primárias. Em tal sentido, as práticas religiosas realizadas em contextos domésticos, especificamente no ambiente familiar, mesmo no antigo Yīsrā’ēl motiva o preenchimento de espaços com os valores simbólicos, apesar do silenciamento da Bíblia hebraica acerca do assunto, posto que da linhagem de parentesco emergiam as sociabilidades. Desta forma,

uma casa no antigo Israel não era simplesmente uma família ou uma morada doméstica. Em vez disso, era uma unidade socioeconômica composta de pessoas (membros da família e, por vezes, empregados ou residentes não nomeados), sua cultura material (seus alojamentos e todas as instalações e artefatos associados,

---

<sup>558</sup>. Uma constatação óbvia por ser perceptível do desenvolvimento do letramento no antigo Oriente-Próximo, mas que encontra-se formulada por Philip Davies (2018, p. 108). Destarte, importa muito na pesquisa de Davies a percepção científica do problema das “contrapartes” nas religiões israelitas e a crítica do senso comum em torno da disputa Yhwh *versus* Ba‘al como um debate “urbano versus rural” (veja especialmente as p. 108-109 e 111).

<sup>559</sup>. Com algumas sínteses teóricas diferentes se comparadas às de Francesca Stavrakopoulou (2016, p. 347-348), com quem assentimos a crítica aos ideais teóricos acerca da “reinvenção político-ideológica da família ‘patriarcal’ como o coração pulsante do estado-nação europeia”, assim como matéria de antigos “arqueólogos bíblicos”.

incluindo suas terras e animais) e suas atividades. Essas atividades podem ocorrer em espaços ou estruturas comunitárias, bem como no domínio doméstico (MEYERS, 2018, p. 120).<sup>631</sup>

Nessa estrutura nuclear, o termo *bêt 'āb* (“casa do pai”) é redutor na medida de sua incapacidade de representar gêneros com alguma independência social e biológica com suas discontinuidades, práticas e rituais adquiridos, novos instrumentos e a disponibilização patrimonial. A conexão entremundos – culto ↔ política – reflete o conjunto das atividades cotidianas nas descobertas arqueológicas, demonstra a similaridade sem ambiguidade dos objetos utilizados nos variados ambientes. Lamparinas, panelas e vasos de armazenamento para oferendas com usos domésticos, queimadores de incenso de santuários como utensílios de perfumaria pessoal; estatuetas e vasos miniaturizados, amuletos, suportes de cerâmica, vasos antropomórficos e zoomórficos, cálices comumente utilizados em festejos religiosos eram também objetos domésticos ordinários, além de pedras e outras ferramentas. Em adição, considerado os modelos arquitetônicos, é difícil presumir que as pequenas e iguais dimensões de um cômodo atestem a atividade dessa sala ou lugar de culto e da casa com dupla atividade.

Os variados usos dos objetos, tais como técnico, doméstico e cúlctico, além de impossibilitarem uma associação restritiva desloca o fato arqueológico das cidades de Hā‘āy, Tēl Lākīš, Ḥaṣōr, Bēt Šō‘ān, Tēl Rehōv, Tell el-Fār‘ah, Bə‘ēr Šeba’, Məgiddō etc. para elucidar o poder da cultura: “a descoberta de ítems de culto junto com os artefatos de processamento ou consumo de alimentos, por exemplo, indica o caráter multiuso de um dado espaço doméstico”.<sup>632</sup> Consideramos que as presumidas diferenças de *habitus* entre o morador de área rural e o de área citadina, que as mudanças na estrutura arquitetônica das casas de quatro cômodos do sul do Levante não ocorrem em benefício das novas funções, mas pelo maior número de unidades sociais em torno da mesma unidade doméstica, pelo menos três gerações. Destarte, a religião por diferentes paisagens seguiu reconfigurando-se a teologias, símbolos, períodos, políticas, e talvez por acaso de tradição sendo decisiva no processo de

---

560. “A household in ancient Israel was not simply a family or a domestic abode. Rather it was a socio-economic unit consisting of persons (family members and sometimes unrelated servants or sojourners), their material culture (their living quarters and all its associated installations and artefacts, including its lands and animals), and their activities. Those activities could take place in community spaces or structures as well as within the household domain” (MEYERS, 2018, p. 120).

561. Este enunciado de Carol Meyers (2018, p. 122) necessita como complemento elucidativo da pesquisa de Albertz e Schmitt (2012b).

elevação de Yhwh.<sup>633</sup> O presentismo resultante do desenvolvimento evolutivo humano é o que conceitua a religião como constitutiva das experiências de vivências concretas, nas quais comportam-se as atividades e afecções, na maioria irreparáveis e necessárias, prazerosas ou não, e por isso mesmo ligadas a plurirreligiosidade, multiculturalidade, multiétnia e panteões.

Comparando os dados catalogados por Albertz (2012b), os elementos teofóricos dos nomes de membros das famílias sinalizam as divindades veneradas, sobretudo *'ēl* e *'ēlī* que denotam o maioral do panteão canaanita desde o segundo milênio, o apelativo “deus” e o deus tutelar da família, “meu deus”. Constituem 13.1% dos nomes teofóricos da Bíblia hebraica, 59.4% deles relacionados a Yhwh e 2.8% relacionados ao Ba'al, apenas para atermo-nos aos mais encontrados porque há muitas dezenas do semítico ocidental, mesopotâmio, egípcio, epítetos protocanaanitas e referências para exaltação e proteção de deuses e deusas. Notadamente, o fato de projetarem suas crenças sobre uma divindade proeminente – por exemplo, Yhwh, 'Ēl, Ba'al, Kamāš, Šāmaš (bab.: <sup>d</sup>UTU), Haddu, Milqart – não impede às culturas levantinas incluir outros deuses caracteristicamente diferentes, a quem é conferida a habilidade requerida para o motivo da crença. Dos 404 nomes de divindades secundárias na onomástica hebraica, 11 são de deuses semíticos ocidentais, 3 egípcios e 1 mesopotâmio.

Similar cultura material suprarregional cobre o conjunto de artefatos: em Ḥaṣḥōr, jarros com uma decoração cipro-fenício; no Tell el-Ḥammāh, pequenos jarros cipro-fenícios; em 'Ain Dara, 40 quilômetros distante de Ḥa-la-ab, onde fora escavado um templo hitita do século XII, foi descoberto num provável pátio de uma casa um fragmento de placa-estatueta feminina, barris cipro-fenícios e espátula de osso associada ao processamento de alimento (SCHMITT, 2012). Quando experiências pessoais, atividades realizadas nos ambientes domésticos, estabilizam e solidificam a identidade coletiva ocasionam a emergência de novas ações – as evidências materiais indicam que os novos cenários públicos são soluções geradas nos ambiente familiares.<sup>634</sup>

No contexto dessas soluções, os festejos sacrificais, com regularidade segundo as demandas domésticas, foram incorporadas aos eventos governamentais de conquistas, modificando a periodização calendárica para comportar a agenda política, as safras e criações,

---

<sup>562.</sup> Sobre isto, cf. ALBERTZ, 2012a, p. 39, 55.

<sup>563.</sup> Esses festejos constam de narrações com núcleos antigos, como os calendários do livro do Êxodo (Êxodo 20; 34).

divulgação do lugar único e viajados de longas distâncias (gente, animais, cereais, frutos). A apropriação palacial dos festejos familiares das populações autóctones cananitas incorporadas pelos posseiros israelitas, rapta a divindade antes no meio do povo e transporta-a para o trono – são registros invulgares as confusas operações narratológicas para qualificar os tronos divino e governamental, quase indistinguíveis.<sup>635</sup> Além disso, reconfigura a cozinha e escasseia a dieta alimentícia,<sup>636</sup> agora regulada em função das condições de conservação e consumo, por um lado e por outro, submete toda a produção do pequeno campesino ao calendário estatal da religião templar. Na contramão das entidades autárquicas que cresciam na medida da estatização do solo e das riquezas dele advindas, os omridas facilitavam as redes internas de produção social e a cultura – o *lance de dados* administrativo para transformar o Yisrá’el Norte num dos mais importantes reinos levantinos, com reconhecimento nos anais dos impérios do antigo Oriente-Próximo.

## **2. As religiões e o Deus compósito: do Haddu de Ha-la-ab ao Yhwh do Yisrá’el Norte**

Na arqueologia do culto, o ritual e a divinação nos ambientes domésticos não apagam o outro lado dos testemunhos, a saber, desde o segundo milênio os palácios do norte do Levante não eram precisamente lugares para o exercício do poder político tão somente, mas lugares de práticas religiosas: a presença de representantes do culto e autoridades de práticas divinatórias ligadas aos reis o atestam. Ao mesmo tempo em que legitimava a agenda política real, a religião institucionalizada, praticada fora dos centros administrativos, mantinha os palaciais em relação com a população; neste caso a religião funcionava como instrumento. Por outro lado, praticada em diferentes meio ambientes rompia com as normas daqueles lugares de poder fragmentando-se; sem o controle e a hierarquia formais, havia liberdade para a encenação de diversas concepções cúlticas e ideológicas.

---

<sup>564.</sup> Sobre isso, veja os muitos exemplos e citações bíblicas de Werner H. Schmidt (2004).

<sup>565.</sup> Para Carol Meyers (2018, p. 125), “o abate de um animal para alimentação não era um evento comum, e a ingestão de carne no momento da euforia sobre a colheita ou a produção de animais aumentava seu valor emocional. Um sacrifício também significava conceptualmente a partilha de uma refeição com a divindade”. Propomos as origens familiares de festejos, assim como a alimentação da produção local propícia para a vida de relacionamento com a divindade; posteriormente, a apropriação com motivos religiosos, regulamentação e afixação num santuário central pelos reis.

Em função dos interesses diplomáticos, alguns palácios não diferiam dos procedimentos comuns a estamentos não aristocráticos e abrigavam várias divindades,<sup>637</sup> como o palácio de Ma-ri-a-nu-um, no Bronze Médio, construído no leste da Sūriyā com a designação de *templo-palácio*. Nele, fazia-se conviver com Ištar (fig. 28) – a deusa protetora do rei e maioral do panteão palacial, denominada Belet-ekallim (sumério: <sup>d</sup>NIN-E2.GAL; bab.: <sup>d</sup>Be-el-te-kal2-lim) – outras divindades sem a distinção do gênero. Essa interação que transformou-se em estratégia é apropriada das grandezas sociais que preservavam as culturas de mobilidade nos espaços urbanos. Mais do que corresponder a práticas religiosas, empreende-se canais associativos para a existência daquele *šālôm* social inquirido a Yēhû’ pelos enviados do rei Yəhōrām.

Os templos da estrutura horizontalmente, céus transferido para os santuário construído deus EN.LÍL numa (simplificado por na cidade-santuário Nippur (fundada no de Ubaid, c. 5000– próprio deus, era “Duranki”, ou seja, “o terra”, enquanto no marcavam os limiares Yiśrā’el Norte, Yhwh é o criador e representante de ambas as esferas, um morador dos céus<sup>639</sup> segundo as codificações literárias da época do exílio babilônio (697/87–639<sup>640</sup>).

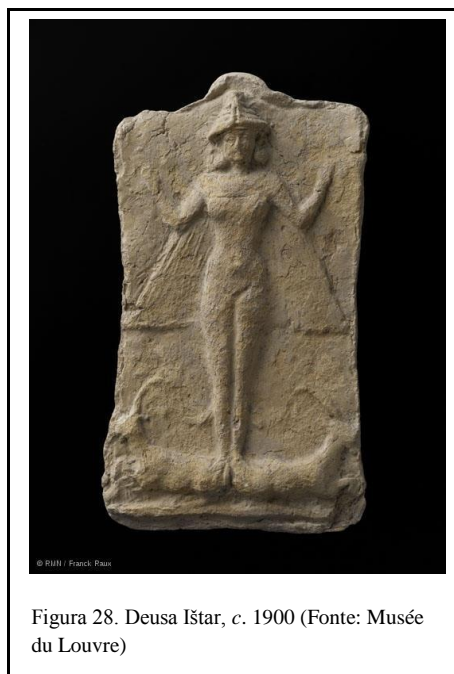


Figura 28. Deusa Ištar, c. 1900 (Fonte: Musée du Louvre)

refletiam o pensamento cosmológica vertical e e terra, isso era seus nomes. O em cerca de 3200 ao torre de ziqurratu *ziggurrat; zaqāru*)<sup>638</sup> mesopotâmica de período pré-histórico (4300), mas também o chamado de elo entre os céus e a Mi-iş-ri os ícones entre céus e terra. No

<sup>566.</sup> Um dado da pesquisa de Peter Pfälzner (2015, p. 414).

<sup>567.</sup> Montículo artificial de forma piramidal criado pelos sumérios, cuja tradição foi mantida pelos akkadianos, assírios, elamitas, eblaítas e babilônios na construção de um santuário ou templo, ou seja, de uma “Casa grande” (sumério: É-GAL; acádio: *bītu*), funcionando como um pulso cosmológico.

<sup>568.</sup> Para as tantas moradias de Yhwh, cf. a tradição nortista em 1Reis 12.25-33.

<sup>569.</sup> 639, ano da conquista imperial e publicação do édito do rei aquemênida Kūruš, Ciro II.

A inserção das imagens iconográficas entre os israelitas não ocorreu facilmente, seja em decorrência das tantas representações – antropomórfica, teriofórmica (em forma de animal), híbrida (combinação de identidades e espécies diferentes) ou simbólica –, seja pelas imagens funcionarem como *locus* divino personificado por manufaturas. As imagens antropomórficas, consideradas superiores, foram assimiladas pela presumível capacidade de transmitir as emoções e comportamentos humanos: “embora provavelmente não seja uma decisão teológica consciente, conceber os deuses como semelhantes a humanos também teve o benefício adicional de que sua semelhança humana os tornou mais compreensíveis, acessíveis e maleáveis do que, por exemplo, a fúria infável de uma tempestade” (HUNDLEY, 2015, p. 201).

As oposições israelitas não foram eventos isolados, na Anatólia o culto icônico não representava necessariamente a transmissão de inerência à essência divina, apesar da indissolução entre ícone e divindade. Destarte, o ícone é o poder divino móvel que transforma o palácio num lugar de poder (*šhm*), com isso legitima as ações dos reis; de outra forma, era considerado necessário para a prosperidade humana. A aporia impõe-se em relação à operação da hibridização do dom material com o dom imaterial, que apresentava a dificuldade de envolver no processo os meios cúlticos complexos, atenuação de distorção imagética, ancestralidade mítica, potência divina e meio ambiente. Por causa das peculiaridades das culturas locais, uma grandeza socioétnica ou reino empregava múltiplas evocações divinas, pessoal, ações ritualísticas com diversos instrumentos e seus efeitos. Para a concepção religiosa, na operação de hibridização das divindades a correlação de todos os fatores e fenômenos a que mencionamos deveria funcionar pacificamente.

A presentificação cúltica que remete-nos ao Período Neolítico, por modos de ser multiculturais de tradição religiosa extrema, tem exemplar no vale de Yizrə‘e’l, precisamente no Tēl Qašīš, onde foram encontrados numa caverna medindo 270 x 160 metros mais de 200 artefatos de cerâmica inteiros, além da coleção de objetos normalmente utilizados em cultos religiosos, como incensários, 15 taças de variados tamanhos e cenas antropomórficas, cálices, produtos micênicos e cipriotas importados, centenas de vasos de cerâmica, tigelas com base de disco, jarros templares. O sítio já havia sido escavado nos anos 1920, 1950 e 1970 E.C., com maior êxito nas pesquisas conduzidas pela expedição da Universidade Hebraica de Jerusalém nos anos 1970 e 1980. Edwin C.M. van den Brink, Orit Segal e Uzi Ad (2012)

informam que são muitos os períodos arqueológicos encontrados no Tēl Qašīš, do Bronze Antigo I ao Período Persa, mas suas dimensões são pequenas quando comparadas ao Tell Qēmūn/Tēl Yoqnə‘ām e a Məgiddô, sítios geograficamente mais próximos. Os pesquisadores propõem que o “esconderijo” é do final do Bronze Antigo I e que as escavações indicam que ele foi alterado no Bronze Tardio II. A quantidade de objetos encontrados no sítio, comparativamente ao século IX, pode indicar que os usos do lugar foram ficando ou cada vez mais raros ou com menor número de frequentadores.

Retomando a riqueza de testemunhos de Tēl Reḥōv, agora especificamente ligados à religião, aproximamo-nos do conjunto de artefatos descoberto por Mazar e Panitz-Cohen (2007, p. 210-211; 2008) numa área com cerca de 6.6 metros a ocidente das colmeias do apiário: uma parafernália de objetos cúlticos dos séculos X e IX. Em meio aos detritos de destruição, foram escavadas duas deusas desnudas e um altar de barro similar aos do Bronze Médio decorado com figuras femininas e motivos leoninos – essa arte pertence ao norte levantino do segundo milênio. Aliás, o altar tem motivos imagéticos assemelhados ao de Tī‘inīk apresentado por Lewis (2005; 2016). O altar completo foi encontrado junto a um cálice pintado, taças e vasos; o fato de aqueles artefatos estarem numa área dedicada à produção de mel e cera de abelha fez com que fossem relacionados pelos os arqueólogos a um lugar de culto naquela indústria – logo, a existência de rituais religiosos relacionados diretamente à produção social. Quase não há dúvida de que os altares do sítio ou “santuários da casa” foram utilizados para oferendas, inclusive em cultos sacrificais – os incensários e as cenas compostas de animal e cabeças humanas podem a isso indicar – traditados das populações canaanitas.<sup>641</sup>

O complexo cúltico comumente chamado de *bāmāh* permaneceu no Tēl Reḥōv entre os anos de 950–830, espaço sacro sobre o qual Diana Edelman (2018, p. 91) afirma que “nenhuma determinação da divindade, divindades ou (talvez) ancestrais deificados aos quais foi dedicado pode ser feita a partir do material remanescente *in situ* em sua destruição final em c. 830 AEC”. Há raros indícios, ainda pouco estudados, de culto às flores locais que alimentavam as abelhas ou às abelhas, talvez migradas da Anatólia. Mesmo sem a elucidação da identidade do deus cultuado, Mazar e Panitz-Cohen (2008, p. 47) afirmam que “os altares e o santuário da casa de Tel Rehov foram provavelmente usados no culto privado local

---

<sup>570</sup>. Algum redator do livro dos Juízes lembrou de registrar que as populações canaanitas continuaram em suas terras quando os israelitas assentaram-se em Kna‘n (Juízes 1.27-28).

praticado em casas e oficinas; oferendas foram feitas para o bem estar pessoal e o sucesso industrial”. Nesta mesma linha de evidências e época, as importantes rotas para o vale do Jordão, acessadas pelos aramitas através do vale da Beqa‘ libanesa para chegarem ao Tēl Dān, conectam ao vale de Yizrā‘e‘l e a Sāmīrīna. Isso contribuiu na consolidação da diversidade cultural e da multietnicidade dos israelitas no Ferro IIA–B.

No altar tipicamente israelita de Tēl Dān, encontrado 3 metros acima do piso e medindo 4.75 x 4.75 metros, realizavam-se banquetes sacrificais; em um compartimento da casamata ocidental do sítio foi encontrado um selo com a impressão do nome *‘Immadiyaw*, “Yhwh está comigo”, com elemento teofórico tipicamente israelita “-yaw”. A coerência arqueológica da antiguidade do sítio é confirmada também pelo fato de o altar não ter sido uma construção da época de Hāzāh’ēl. Os elementos fenícios no culto de Dān ainda estão por ser completamente estudados, mas já foram postulados;<sup>642</sup> por outro lado, o monumento documental encontrado no sítio menciona construções realizadas na época de Adad-‘idrī, o que são confirmadas por elementos arquiteturais. Além disso, foram encontradas “uma tigela com a inscrição *Iṭb[h]y’*, ‘para os açougueiros (ou cozinheiros)’, claramente uma inscrição em aramaico (conforme identificado pelo artigo pós-positivo) e provavelmente cúltico; e duas placas iconográficas encontradas próximo ao complexo do portão que podem exibir influência síria” (GREER, 2017, p. 10).

Jonathan Greer (2017, p. 11-12; cf. também THAREANI, 2016, p. 173, 180, 184-186) concorda que a religião praticada no Tēl Dān incorporava objetos de variadas culturas e religiões – israelita, aramita, fenícia, egípcia, e acrescentamos a cultura protocanaanita – e o culto era icônico. O selo *‘Immadiyaw*, “Yhwh está comigo”, não impossibilita a presença de um templo ao deus da tempestade siro-hitita Hadad ou Haddu-Ba‘lu. Nesse mesmo sentido, a linha 4 do documento monumental de Tēl Dān indica que nessa cidade era praticado culto a essa divindade ḥalabina. Não obstante, é incontestável a presença cultural fenícia no repertório cerâmico, nomes que indicam etnicização e liderança política local, objetos cúlticos e na arquitetura, num cenário com a presença luwiana. A arqueologia da cultura material fornece testemunhos suficientes para afirmar que a população e os artefatos danitas contêm elementos étnicos diversos, uma hibridização composta por canaanitas, fenícios, sírios e grandes

---

<sup>571</sup>. Cf. THAREANI, 2016; GREER, 2017.

sociais seminômicas do norte, com forte predomínio das relações aramitas cujo impacto influenciou o modo de ser das cidades vizinhas.

Comprova-se que o *Yiśrā'ēl* anicônico nunca existiu por testemunho arqueológico, os protestos contra a cultura por partidários do javismo exteriorizam um dos lados da sociedade do ver e do ouvir por meio da imagética cültica. Da memória cultural do norte do Levante, uma estatueta do século XIII da divindade *Yhwh* ou *Yhwh-'Ēl* atesta a presença dessa divindade na cultura protoisraelita da cidade de *Ḥaṣōr*; de *Gezer*, uma miniatura de altar de calcário com datação do século X é representativa da herança cultural do *Yhwh-'Ēl* do Bronze Tardio (LEWIS, 2005, p. 80). Na Transjordânia, o deus dos moabitas, *Kamāš*, era venerado em *Ammōn*, assim como *Yhwh* o era na cidade moabita de *Tēmān*, segundo a inscrição de *Kuntillet 'Ağrūd* e textos da Bíblia hebraica. *Kamāš* também é um deus guerreiro, e sua presença é atestada em *Īblā* e *Ma-ri-a-nu-um* como *Kamiš*, segundo Thomas Römer (2017b, p. 386), mas provavelmente não como deus nacional, ou seja, protetor do rei e do povo, como o é em *Mō'āb*. Römer intenta estabelecer uma relação com o adjetivo neoassírio *kummuṣu*, no sentido de “poderoso” ou “guerreiro”, baseado na estela de *Rajm 'Abd*, de datação indefinida (século IX ou VIII), na qual *Kamāš* representa essa função comumente atribuída ao *Haddu*.

A essa hibridização de divindades acrescentemos a mutação de lugar vivencial envolvendo o mesmo deus: *Ba'al* de *Īmār*, *Ba'al* de *Ú-ga-ri-it*, *Ba'al* de *Ṣūr*, *Ba'al* da *Sāmīrīna*. Ocorria eventualmente a mudança ou composição de nome, como nas cidades-Estado de *Ṣūr*, onde o *Ba'al* é *Milqart*, e *Ú-ga-ri-it*, onde *Haddu* é *Haddu-Ba'lu*. A especialização da artesanaria teve como aliadas as procissões de imagens no processo de socialização dos objetos cülticos. Por meio de inscrição, o “Levante oferece apenas sugestões dos artesãos, seu papel e técnica. Nós temos documentado (pelo menos para *Ugarit*) menção de artesãos especializados, incluindo metalúrgicos (*nsk*), ourives e artesãos do marfim (*nsk ksp*), caldeireiros (*nsk tlt*), escultores e entalhadores (*psl, zadimmu*), gravadores e polidores (*mly*), brocas (*shl*) e especialistas em lápis-lazúli (*qn'uym*)” (LEWIS, 2005, p. 88). Narrações hebraicas antigas aludem a fundições de imagens de divindades em ouro e prata e a construções de altares para ritos cülticos de algumas das diversas divindades – o moabita

Kamāš, o canaanita Mōlek, a fenício-canaanita ‘Aštōret/‘Aštārōt e o ammonita Milkōn – cultuadas pelos israelitas.<sup>643</sup>

Lewis (2005, p. 95-97) lembra-nos que “escritores da Bíblia hebraica também sabem que os deuses viajam (*’ēlōhîm ’āšer yēlēkū lēpānēnû*, Êxodo 32.1) e ocasionalmente falam das procissões das divindades. Que Raquel [Rāḥēl] escondeu as imagens de *tērāpîm* (também referidas como *’ēlōhîm*) no saco de selim de seu camelo (Gênesis 31:34), implica sua portabilidade (assim como o tamanho pequeno de muitas estatuetas)”. Outras conexões são os já catalogados selos hebraicos com discos solares alados, que testemunham a caracterização de Yhwh como divindade solar; estabelecido como “homem de guerra” e “rei de glória”, tem sua estátua levada em procissão. Tanto a procissão quanto a entronização real de Yhwh nas narrações hebraicas<sup>644</sup> têm anterioridade nas fontes do antigo Oriente-Próximo.

O culto icônico aparece inscrito na possivelmente mais antiga redação profética israelita,<sup>645</sup> quando os israelitas já ofereciam cultos sacrificais ao *’allôn/’ēlôn*, “carvalho”/“terebinto” – mais tarde ligado ao *’Ēl bārît* de Mamrē’ nas tradições do sul – e mantinham o lugar decorado com uma *maššēbāh* (Oseias 4.13). Justificadamente, a prática serve à repetitiva pedagogia legal do período posterior ao exílio babilônio: Deuteronômio 4.27-28; 29.16-17; 28.36, 64: “E te espalhará Yhwh entre todos os povos desde a extremidade da terra e até a extremidade da terra; e servirás lá *’ēlōhîm* outros, que não conhecestes tu e os teus pais, madeira e pedra [*’ēš wā’āben*]”. Afora a crítica ao lugar sagrado, uma formalidade deuteronômica a partir do século VIII em vários aspectos totalitária,<sup>646</sup> a inscrição confirma o que os testemunhos arqueológicos vêm demonstrando com relação às mudanças estruturais: na curta e média duração, a forma de culto mantém-se traditada com poucas mudanças e a atividade divinatória continua sendo mais importante do que o lugar, posto serem muitos. A continuação mantida irretocável em Oseias 14.6-9, indica a completa mutação de Yhwh em ambiente citadino, mas conforme as práticas dos cultos de ambientes domésticos. Assim, Oseias 14.9:

572. Cf. Juízes 17.4; Jeremias 10.3-4; 1Reis 11.5-8.

573. Salmo 24.7-10; 132.8; 2Crônicas 6.41; 1Samuel 4.4; como o Ba’al, Salmo 18.10-11; 2Samuel 22.10-11; Salmo 68.5.

574. Livro do profeta Oseias 4.1 ss.

575. Deuteronômio 12.2; 16. 21; 1Reis 14.23; 2Reis 16.4; 17.10.

*'Eṗarayim mah-lî 'ôd la 'ăšabbîm 'ănî 'ănîti wa 'ăšûrennû 'ănî kibərôš ra 'ănān mimmennî perəyḱā niməšā'*

Efraim, que eu tenho [que para mim] agora com os utensílios? Eu respondo e os observo. Eu sou como um cipreste [*'ăšērāh*]<sup>647</sup> sempre verde, de mim teu fruto procede.

A ambientação cotidiana indica a compreensão pública imediata da metáfora rara projetada sobre Yhwh, uma divindade da fertilidade pastoral, transportada para o ambiente próprio do Ba'al, mas que compartilha do modo de ser da deusa 'Ăšērāh. Este fato é complexo porque ao fazer alusão à trindade proeminente dos conflitos israelitas internos, caracteriza ao menos uma estela de madeira representando Yhwh. A derivação torna-se postulável pelo artefato ser ao mesmo tempo objeto de veneração pelo povo e objeto da autoapresentação divina, por um lado, e, por outro, porque a *'ăšērāh* designa a imagem decorativa do altar, uma árvore demarcadora do espaço sagrado – um santuário, um pote cútico e a essência divina inerente em qualquer dos seus gêneros. Relacionados com deuses, os *'ăšērîm* esculpidos da oliveira, segundo diversas fontes literárias (RICHELLE, 2018d), são objetos de evocação no templo de Milqart de Šūr; com as *maššēbôt*, a *'ăšērāh* é encontrada em Yiśrā'ēl no primeiro milênio e desde o segundo milênio, em Ú-ga-ri-it e 'Īblā, referenciada a duas realidades: associada a pote cútico e como divindade no mesmo espaço sagrado do Ba'al. A relação estabelecida pelo profeta Oseias entre Ba'al e Yhwh dá-se também pela polêmica acerca da destruição do ícone taurino – objeto de culto da tradição de fundação do povo –, a saber, a destruição assíria do final do século VIII é atribuída a Yhwh:

Ele rejeitou teu bezerro (*'egəlēḱ*) *Šōmərôn!* (Oseias 8.5a). Minha ira inflamou-se (*hārāh 'appî*) contra eles (*bām*) (Oseias 8.5ab).

Porquanto em pedaços se tornará (*kî-šəbābîm yihəyeh*) o bezerro (*'egel*) de *Šōmərôn*. (Oseias 8.6b)

A religião – o plural refletirá as identidades – israelita tem seus começos nas tradições religiosas fundadoras amurritas e canaanitas. As práticas rituais amurritas são identificadas do século XIX ao XIII; as canaanitas continuam seu desenvolvimento até a Idade do Ferro,

---

<sup>647</sup> Considerando a ênfase propriamente cútica, a tradução seria “'ăšērāh”, a que possivelmente se refira o compilador israelita. Em adição, uma informação de Fernand Braudel (2016b, p. 124): a origem do cipreste é persa.

sempre em contato com as etnias cristalizadas e as novas grandezas que emergem no Levante. As evidências desse cruzamento inicial que moldará as práticas rituais israelitas, segundo Aaron A. Burke (2011, p. 897-898), estão “representadas pelos restos arqueológicos que incluem templos e santuários, ídolos (por exemplo, estátuas e estatuetas), altares, parafernália cültica (por exemplo, locais de culto, vasos rituais), pedras erigidas (*maššēbôt*) e estelas, votivas e ofertas, amuletos, e túmulos e cemitérios (real e não-real)”. Todos esses artefatos fazem parte dos ambientes das religiões do antigo Oriente-Próximo e, portanto, são correlatos funcionais da cultura material, com as suas distinções características quanto ao que se refere ao estado social e à prática de piedade pessoal.

De fato, a similaridade dos lugares de culto atesta, em vários períodos das idades do Bronze Médio e Bronze Tardio, as relações dos Estados das regiões siro-mesopotâmias com seus vizinhos dos territórios do centro-norte do Levante no Ferro I–II. Isso ocorre por meio dos antigos templos e santuários construídos em Ú-ga-ri-it, Alalah, 'Īblā, Ḥašōr, Məgiddō, Šəkem (Tell Balāṭah) e Tell el-Ḥammāh, e terem por assim dizer copiados o gênero arquitetural nos templos e santuários da Idade do Ferro construídos em 'Ain Dara, Ḥa-la-ab e

Šəkem. Ou, como apresentado por Christoph Uehlinger (2015, p. 11-12), os objetos escavados nas cidades circunvizinhas de Tī'inīk, Məgiddō, Sāmirīna, Tēl Reḥōv, Ḥašōr etc. demonstram a mesma crença e prática dos israelitas em relação às populações autóctones, baseado nos lugares de culto e artefatos escavados nas antigas cidades canaanitas de 'Ašqəlōn, 'Eqərōn, Tell eš-Šāfī (Gat) e, acrescentamos, Gilō'ād, cidade de três reinos – aramita, moabita e israelita. Acima das guerras, o jogo cultural era amistoso!



Figura 29. Estela do deus Šāmaš do Bronze Antigo (III milênio) (BORDREUIL; BRIQUEL-CHATONNET; MICHEL, 2014)

As trocas nos ambientes de culturas superam as diferentes naturezas socioétnicas e seguem uma reciprocidade intrínseca. Lester L. Grabbe (2018, p. 176-179) enumera várias trocas recíprocas proporcionadas pela mobilidade das populações. Em 'Īblā, “o nome Yhwh foi encontrado em tablets no Tell Mardikh”, a inscrição foi associada à antiga 'Īblā por estar em meio a letras do terceiro milênio e à Bíblia hebraica, em função das transliterações aparentadas (*Mi-kà-il* → *Mi-kà-ia* = *Mikāh* → *Mikāyāhū*). Em Ma-ri-a-nu-um, um considerável número de nomes em textos do início do segundo milênio tem sido interpretado como contendo uma versão de Yhwh: “Ya-aḥ-wi-NA, Ya-wi-NA, Ya-wi-<sup>d</sup>IM, Ya-wi-<sup>d</sup>Da-gan” (Bíblia hebraica: *hwy*, “ser/estar” em Êxodo 3.14), além das formas verbais *Ya-wi-* e *Ya-aḥ-wi-*. A dificuldade, aludida por Grabbe, de distinguir *h* e *ḥ* (*ḥ*) nos nomes não é suficientemente grave para eliminar as evidências do Yhwh em Ma-ri-a-nu-um. De textos ugaríticos, tem-se estudado a interessante hipótese da identificação do deus Yammu (Yām) com Yhwh, sugerindo que os moradores da importante cidade-Estado de Ú-ga-ri-it tinham conhecimento de Yhwh por associação com a cultura dos Povos do Mar. De Ḥamāt, outra cidade síria, evidências textuais do século VIII são mais fortemente atestadas em conexão com a Anatólia: há um líder local chamado Yau-bi'di (<sup>d</sup>*ia-ú-bi-i'-di*, <sup>d</sup>*ia-bi-i'-di*), sendo *Ya* a divindade Yhwh.

Burke (2011, p. 899-900, 903-904) afirma haver em Ú-ga-ri-it mais de 300 divindades atestadas em inscrições do Bronze Tardio para apenas dois templos construídos, cujas formas dos artefatos e panteão são as mesmas apresentadas em maior número na Mesopotâmia. Por outro lado, os panteões dos lugares de vivência das populações israelitas, ou seja, os cultos com a parafernália cültica da Idade do Bronze em veneração aos deuses astrais canaanitas Šapšu/Šāmaš (fig. 29), Yariḥu, Šaḥru, Šalimu, continuam em atividade assim como o culto à deusa local 'Ašērāh. A isto, os historiógrafos deuteronômicos legislam sobre o henoteísmo em face do seguimento prático israelita a esses cultos. As atividades nos importantes santuários israelitas confirmam pelos agentes iconográficos e instrumentos estéticos a preeminência do Haddu de Ḥa-la-ab sobre o migrante Yhwh do Yiśrā'el Norte:

Se a pluralidade e a diversidade de conjuntos de evidências indicam muitas práticas, crenças e arranjos sociais diferentes, então pode ser que eles não estejam necessariamente relacionados uns aos outros por qualquer tipo de estrutura sobreposta (como a fornecida por uma etnia comum, identidade “nacional” isolada ou o mero fato histórico de estar sujeito ao mesmo poderoso político, por exemplo, um rei que reside

em Samaria ou Jerusalém). Se estiver correto, eles não podem constituir um coerente agregado maior como o conceito de “antiga religião israelita” (entendida como uma realidade antiga em oposição a uma construção acadêmica) exigiria. Igualmente plausível, ou mesmo mais provável baseado sobre a suposição de que a religião no sul do Levante foi fragmentada em uma variedade de micro- ou “meio-religiões” locais, é a idéia de rotulá-las em termos étnicos, “nacionais” ou políticos com frequência tem pouco significado e não promoverá nossa compreensão de seu significado histórico dentro de seus grupos de portadores (UEHLINGER, 2015, p. 23-24).<sup>648</sup>

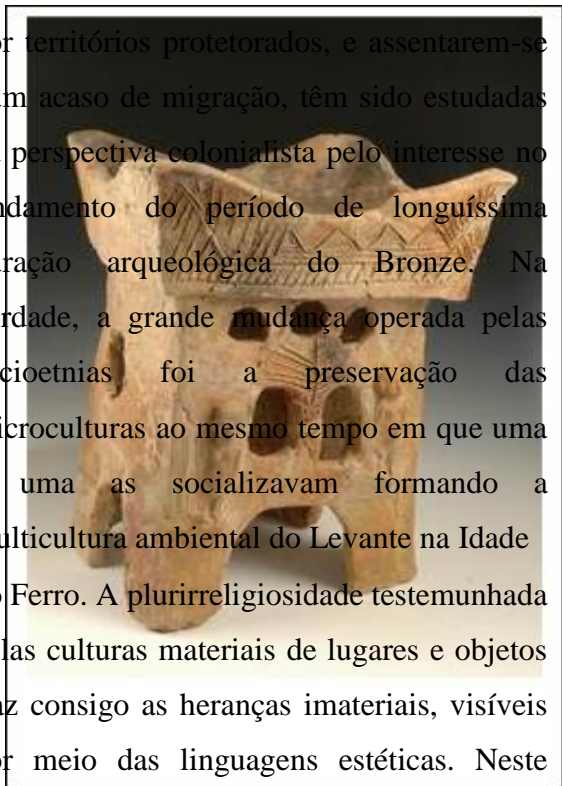
Porque as variadas pequenas grandezas socioétnicas que ajuntaram-se para confrontar

o império de Ramsés III, pactuados pelo interesse comum de liberdade de transitar

por territórios protetorados, e assentarem-se num acaso de migração, têm sido estudadas na perspectiva colonialista pelo interesse no fundamento do período de longuíssima duração arqueológica do Bronze. Na verdade, a grande mudança operada pelas socioetnias foi a preservação das microculturas ao mesmo tempo em que uma a uma as socializavam formando a multicultura ambiental do Levante na Idade do Ferro. A plurirreligiosidade testemunhada pelas culturas materiais de lugares e objetos traz consigo as heranças imateriais, visíveis por meio das linguagens estéticas. Neste

contexto, a política de extermínio operada por Yēhû’ não

Figura 30. Altar de Tēl Rehōv (Fonte: The Institute of Archaeology/The Hebrew University of Jerusalem)



prevaleceu, apesar de seu longo reinado, e deve ter sido contida logo após a queda da *Bēt*

<sup>648</sup> “If the plurality and diversity of sets of evidence indicates many different practices, beliefs and social arrangements, then it may well be that these are not necessarily related to each other by any kind of superimposed structure (such as that provided by a common ethnic, let alone ‘national’ identity or the mere historical fact of being subject to the same political overlord, e.g., a king residing in Samaria or Jerusalem). If correct, they cannot constitute a coherent, larger aggregate such as the concept of ‘ancient Israelite religion’ (understood as an ancient reality as opposed to a scholarly construct) would require. Equally plausible, or even more propable based on the assumption that religion in the southern Levant was fragmented into a variety of local micro- or ‘meso-religions’, is the idea that labeling them in ethnic, ‘national’, or political terms often carries little meaning and will not further our understanding of their historical significance within their carrier groups” (UEHLINGER, 2015, p. 23-24).

'*Omri*, pois as evidências artefactuais demonstram que os altares locais (fig. 30), ou *bāmôt*, continuaram em atividade por vários séculos, sobrevivendo aos diferentes empreendimentos templares em vilas, cidades, oficinas e entroncamentos comerciais sempre com linguagens indicativas daquelas paisagens.

Nessas culturas de sentido e festejos cúlticos, Faust (2010, p. 25, 31) comprovou que durante o período monárquico “os israelitas construíram templos e santuários locais em quase todos os locais, e além do culto doméstico também existiam santuários de vilas e aldeias, santuários da cidade, centros cúlticos regionais e templos centrais nas capitais nacionais”, ou seja, em Sāmirīna e Yērūšālam – apesar dos templos não fazerem parte da ideia de *religião* e raramente a população praticar o culto a divindades “em estruturas erigidas especialmente para esse propósito”. As fontes em torno dos testemunhos artefactuais levam-nos a considerar a inquestionabilidade da convivência lado a lado de diferentes formas de poder e modos de ser nos contextos da plurirreligiosidade, da multiplicidade de lugares de culto e das dezenas de divindades: assim como na elaboração de longo termo de uma divindade, os amplos planos de fundo da formação do campo levaram-no a ser construído por religiões. A ideia de religião do casal real 'Îzebel e 'Aḥ'āb, difundida com reminiscências das divindades do Levante e das culturas de Kna'n, prevaleceu por transmitir aos israelitas uma identificação de autoctonia, como um povo da terra (*'am hā'āreṣ*).

## D. À GUIZA DE CONSIDERAÇÃO FINAL

Apresentamos por várias camadas de pesquisa transdisciplinar os indícios e as evidências que demonstram a historicidade da construção do campo religioso do Yiśrā'ēl Norte, resultado das interações culturais, notadamente nas relações envolvendo as cidades-Estado sírias. A importância das cidades de Ḥa-la-ab, Ú-ga-ri-it e Ša-imērīšu na emergência do Yiśrā'ēl Norte como entidade político-dinástica pode ser dimensionada pelo modelo de desenvolvimento industrial e comercial, considerada exemplar no que diz respeito à superação da natureza imprópria para a agricultura, assemelhada a Ḥa-la-ab, pela pactuação militar suprarregional contra o império neoassírio com Ša-imērīšu e Ḥamāt, a adoção da divindade ḥalabina Haddu em sua designação ugarítica Haddu-Ba'lu e do molde templar damasceno.

Foram esses eventos do campo religioso que levaram-nos ao Bronze Médio. O desenvolvimento das cidades-Estado siro-eufratênicas e a expansão das atividades sociais (mecanismos que transformaram o Levante, em cerca de quatro séculos, de uma região de demografia obscura e territorialização periférica numa região de universos semiautônomos, formados por cidades culturalmente tão relevantes quanto as cidades mesopotâmias) encontraram os ambientes domésticos propícios para a hibridização no Yiśrā'ēl Norte a partir do século X. Esses ambientes funcionaram como centros processadores das religiões e práticas cúlticas aramitas.

Paradoxalmente, a política de Estado omrida foneceu o apoio básico ao não construir uma *cidade-santuário* quando mudou a capital para o monte da Sāmīrīna; logo, decidiu-se por manter os antigos santuários e integrar os festejos da periodicidade agrícola na agenda política. Coube aos ambientes domésticos traditarem as religiões, dessa forma puderam generalizar os usos de objetos e personalizar os *'ēlīm* – também designados pejorativamente por *ba'alīm* –, de tal forma que nas cidades dos altiplanos e nos vales de Bêt-Šə'ān e Yizrə'e'l os cultos praticados permaneceram típicos, multiculturais.

Há a arquitetura síria e as divindades siro-mesopotâmias voltadas ao culto sacrificial canaanita como plano de fundo estrutural da mutação de Yhwh nas tradições dos *ba'alīm*. A dificuldade de identificação estética do Yhwh objetificado com o Yhwh deuteronomístico pode ser, portanto, explicada pela distância física e ideológica daqueles escribas em relação às

relações comunizadas de moradores em cujas vivências dialogavam com os seus entornos. Ora, aqueles moradores faziam parte dos processos migratórios então de grande monta e os historiógrafos ignoraram, sobretudo, o dinamismo da cultura. As interações são construídas, nunca dadas por enculturação de agente de poder. Com as escavações das fontes artefactuais – pesquisa das literaturas e dos monumentos – foi-nos possível acessar os períodos para localizar as conexões nas quais a imagem e a competência da divindade Yhwh foi sendo elaborada: os vários modelos de culto, a adaptação das armas de guerra, os objetos multiuso, a identificação dos piedosos (por exemplo: no Tēl Dān, os visitantes; no Tēl Reḥōv, os trabalhadores; na Sāmīrīna, a aristocracia palacial).

O desenvolvimento das cidades-Estado siro-eufratênicas e a expansão das atividades sociais encontraram os ambientes domésticos propícios para a hibridização no Yīsrā’ēl Norte, a partir do século X. Esses ambientes funcionaram como centros processadores das religiões e práticas cúlticas aramitas.

## CONCLUSÃO

E foi *Yēhū'* para *Yizrā'e'l*. E *'Ízebel* ouviu, e pôs-se com o cosmético preto [*bappûk*] [nos] olhos dela, e tornou bela a cabeça dela, e olhou para baixo através da janela.

(2Reis 9.30)

A formação do campo religioso não recebe uma definição teórica, por ser um processo de longa duração em variados e característicos espaços ao longo do Levante, mesmo delimitando o tempo de formação (c. 884–841) e o período central na pesquisa (853–840), e o espaço, *Yisrā'el* Norte. O campo religioso, portanto, depende dos seus contextos. Nesse sentido, as sagrações respondem ao que lhes fazem emergir: os acontecimentos. É o que intervém, dá origem, comparte. Com base nisso, 2Reis 9–10 (Bíblia hebraica), ainda que contendo material historiográfico credível, foi abordado criticamente e numa exegese textual à luz dos testemunhos arqueológicos, assim como a análise das demais inscrições monumentais e as suas linguagens. Como visto, os conflitos *'Ārām versus Yisrā'el* Norte não são o que determina os fatos inscritos na dimensão do sagrado; foi-nos necessário historicizá-los, mas os acontecimentos *religiosos* internos e *suprarregionais políticos* compuseram um quadro ainda mais complexo. Porém, nada impediu a mobilidade religiosa, condição do humano e do divino que possibilitou às populações do *Yisrā'el* Norte elaborar o seu Deus e a sua religião como parte da cultura do antigo Oriente-Próximo.

O acesso às políticas afixadas por diversas linguagens nas fontes materiais proporcionou-nos os detalhes das relações, conflituosas e por vezes de reciprocidade nas esferas de poder. As próprias formas de poder envolvendo os pequenos reinos levantinos entre si e com o império neoassírio no século IX forneceram o quadro dos *movimentos vitais* do antigo Oriente-Próximo, com o *Yisrā'el* Norte no centro dos acontecimentos. Insistimos que cada *événement* político fora afixado por perspectivação, na medida em que obedecia a projeção de quem o monumentalizou. Para além das guerras empreendidas por *'Ārām*, *Yisrā'el* Norte e *Mô'āb* nas disputas territoriais, que na segunda metade do século IX ganham maior dimensão política na medida em que o Levante cresce em importância estratégica, estava a afirmação do “governo das elites” locais. Destarte, dessas sociedades mediatizadas

por memórias, nenhuma emergiu como um objeto definido, apesar de serem universos semiautônomos.

A plurirreligiosidade como uma identidade cultural foi contestada por grupos proféticos com alarde, e as narrativas de 2Reis 9–10 preservam o ápice da violência. Do “anedotário” do ciclo de ’Ēliyyāhû–’Ēlîšā‘ permite-nos presumir que esse seguimento

profético seja o principal partido de oposição ao reinado de ’Aḥ’āb. As represálias divinatórias contra a dinastia tiram sua motivação da agenda ideológica, as fontes confirmam que as interações culturais tiveram início no reinado de ’Omrî. São quatro tipos de fontes – monumento de Tēl Dān, aramita; Obelisco Negro, assírio; monumento de 2Reis 9–10, Meša’, moabita; pesquisar nos capítulos, israelita –, que demonstram as mudanças no poder no Levante; equilíbrio de combinamos; no entanto, não as reconstruir e Buscamos explicar fatos em torno das religiões, apresentados e explanados nos dois últimos capítulos, foram remontados por relações históricas.

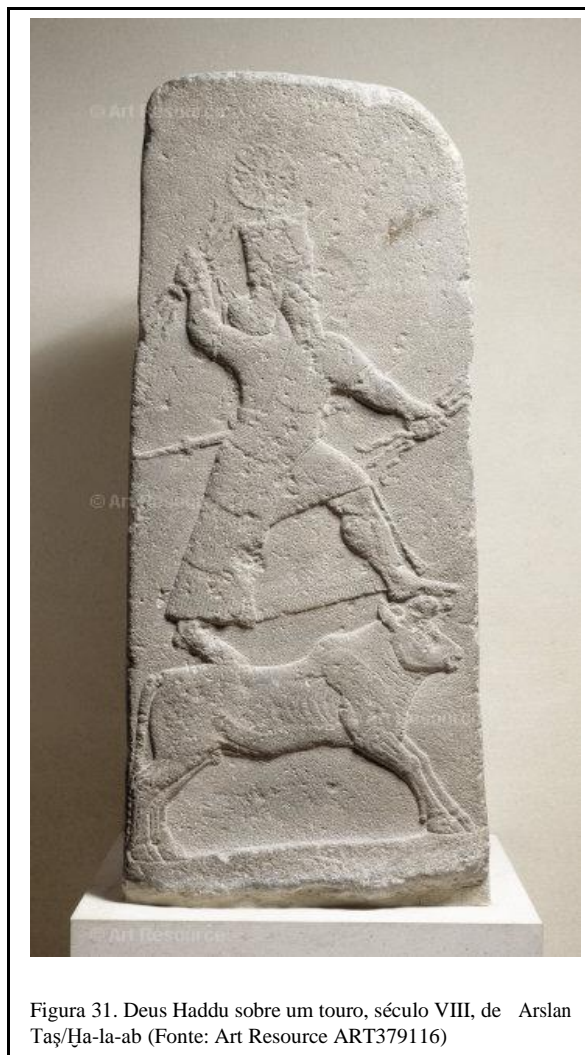


Figura 31. Deus Haddu sobre um touro, século VIII, de Arslan Taş/Ḥa-la-ab (Fonte: Art Resource ART379116)

principal partido reinado de represálias contra a dinastia motivação da ideológica, as que as interações início no reinado quatro tipos de monumento de Obelisco Negro, monumento de 2Reis 9–10, pesquisados nos capítulos, que mudanças no poder no Levante; combinamos. reconstruir e torno das apresentados e dois últimos

A nada marginal circulação de culturas que dimensionaram o acúmulo de objetos manufaturados defrontou, nessa mesma época, com o surgimento no Yiśrā’el Norte de diferentes comunidades proféticas que protestam contra os tratos políticos. O ambiente, então,

fica propício aos processos de judicialização da política religiosa. Nem esse suporte levou a maioria da população a apoiar o golpe; os extermínios a isto confirmam. Esses conflitos internos desestruturaram o sistema de defesa israelita, e antecipou-se aos ataques do reino unido de 'Ārām-Dammešeq. O documento de Tēl Dān testemunha a superioridade de Ḥāzāh'ēl no sul do Levante na década seguinte, após o controle do império neoassírio ao reino unido Šūr-Ši-du-na e a submissão de Yēhû'.

Os conflitos internos não ocorrem simplesmente, por isso levamos em conta o papel dos objetos, as riquezas. Com efeito, na economia, o problema das taxações e de mão de obra forçada que impunha perdas para as famílias com propriedade e produção; na política, as perdas do Yiśrā'ēl Norte podem ser contadas com a tentativa de Yēhû' subsistir com o apoio do império neoassírio. Com as transformações sociais, surgem também as novas caracterizações culturais. Foi a potencialização da monarquia que dimensionou os conflitos, numa época de maiores pretensões imperiais de Aššūr na região. A guerra de Ḳarḳar proporcionou a pactuação dos mais relevantes reinos levantinos contra os avanços do rei Šulmānu-aš a r i d u ; no entanto, nunca ficou relegado ao esquecimento os antigos marcos fronteiriços, mas nos períodos de abertura, os acessos funcionavam ao mesmo tempo como deslocamento dos fenômenos religiosos.

Procuramos apresentar meticulosamente as fontes primárias, e a elas acrescentar as numerosas fontes e pesquisas auxiliares na reconstrução do campo religioso israelita e da divindade Yhwh. Nesses contextos de interações e rupturas, vale observar com Hobsbawm (2018, p. 15, 21) que “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não devem ser confundidas com a ‘invenção de tradições’”. Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam”, sabendo-se que, seja na Antiguidade, seja no tempo presente, “a originalidade histórica implica inovação”. Reconhecemos, por fim, a complexidade das fontes e a necessidade de distintas ciências, mas também a possibilidade de oferecer uma historiografia da relevante cultura religiosa do Yiśrā'ēl Norte. Em adição, estas *considerações finais* beneficiam-se das conclusões de cada capítulo da pesquisa, que, por sua vez, evitou a repetição de pormenor dos postulados, descobertas e explanações.

Os objetos escavados nas cidades israelitas demonstram a mesma crença e prática das populações autóctones. Yhwh é um Deus compósito, de múltiplas identidades – épocas, gêneros, estado social, lugares, religiões e povos. Destarte, mesmo diante do encontro de

religiões, conceptualmente por vezes funcionais, das intensas interações culturais e trocas materiais, o painel da matriz javista é identificável: a mutação da divindade Haddu de Ḫa-lab. Seus modelos arquitetônicos chegam, por inscrição, de Ú-ga-ri-it e de Ša-imērīšu.

No plano etnológico, os contatos formativos da cultura israelita têm sua origem na distante Idade do Bronze Médio na Alta Mesopotâmia, período e região mapográfica em que temos registro da plurirreligiosidade como característica da sociabilidade de Aššūr. Das sete divindades assírias mencionadas no Monólito de Kurkh, três – Sîn, Šāmaš e Ištar – são veneradas no Levante e conhecidas no Yiśrā’ēl Norte. O deus Yhwh, conhecido no norte do Levante e na Anatólia desde o segundo milênio, passa por mutação entre os israelitas para naturalizar-se com as armas e as guerras do deus ḫalabino Haddu, fonte da hibridização com o deus Ba‘al em Ú-ga-ri-it. Com essa corporificação iconográfica de Yhwh, o fator divino da fertilização de gênero masculino, que já havia anexado o fator da fertilização do solo, do gado e das mulheres, transformou-se num suporte traditivo. Passa a valer fortemente o patronato real inextricável do dom da proteção: Yhwh ganha uma montanha e passa a ser guerreiro, um outro de Haddu (fig. 31).



Figura 32. Códice de Aleppo – 2Reis 8.9–9.1, fólio 95b (Fonte: GOSHEN-GOTTSTEIN, 1976)



Figura 33. Códice de Aleppo – 2Reis 9.1–21, fólio 96a (Fonte: GOSHEN-GOTTSTEIN, 1976)



Figura 34. Códice de Aleppo – 2Reis 9.21–10.5, fólio 96b (Fonte: GOSHEN-GOTTSTEIN, 1976)



Figura 35. Códice de Aleppo – 2Reis 10.5–23, fólio 97a (Fonte: GOSHEN-GOTTSTEIN, 1976)



Figura 36. Códice de Aleppo – 2Reis 10.23–11.8, fólio 97b (Fonte: GOSHEN-GOTTSTEIN, 1976)

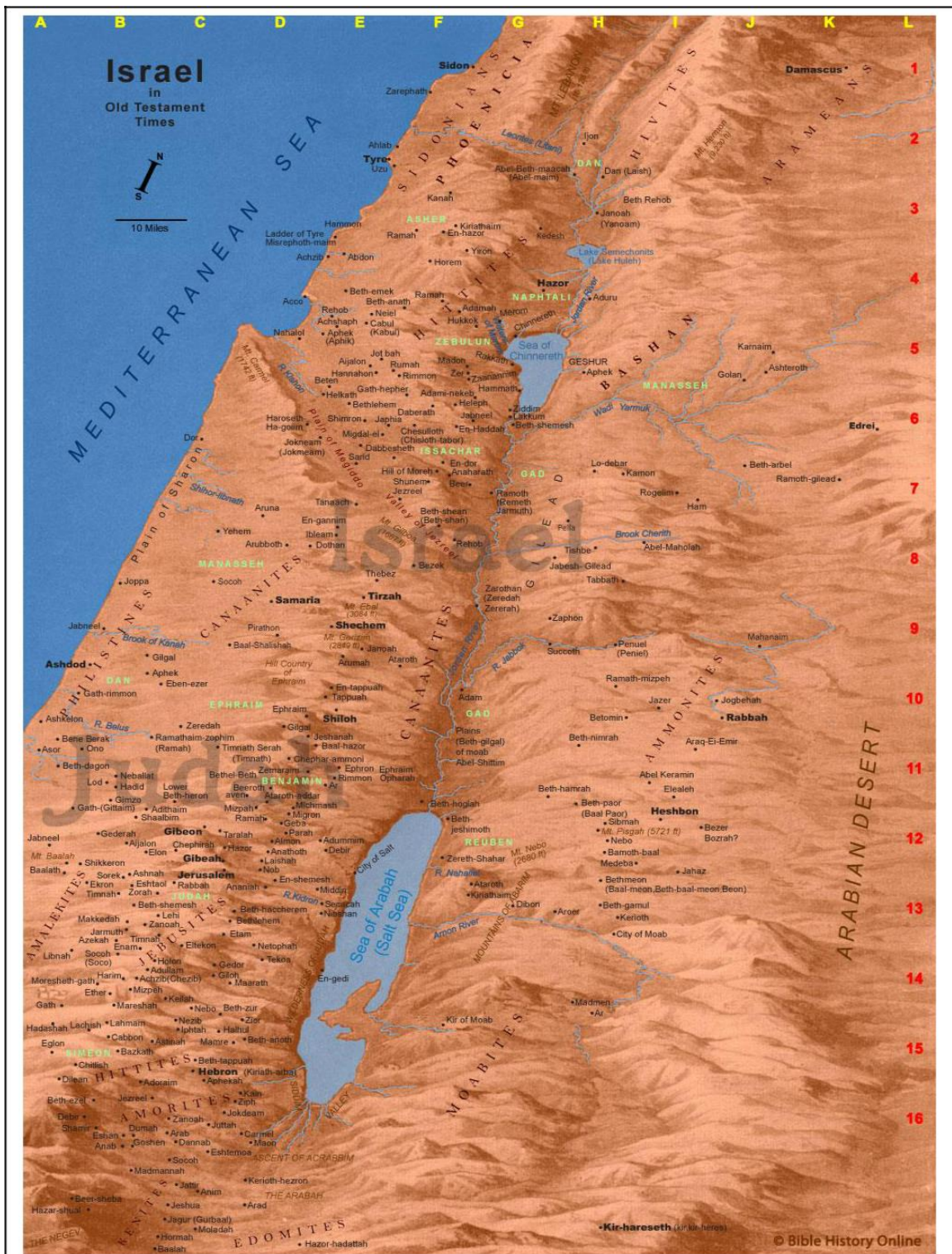


Figura 37. Mapa do sul do Levante. Fonte: Bible History Online.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes, documentações e estudos de referência

ATHAS, George. The Tel Dan inscription: a reappraisal and a new interpretation. *Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 360*, Sheffield, 2003.

BIRAN, Avraham; NAVEH, Joseph. The Tel Dan inscription: a new fragmente. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, vol. 43, n. 2–3, p. 81-98, 1993.

BIRAN, Avraham; NAVEH, Joseph. The Tel Dan inscription: a new fragmente. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, vol. 45, n. 1, p. 1-18, 1995.

BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014.

BRINK, Edwin C.M. van den; SEGAL, Orit; AD, Uzi. A Late Bronze Age II repository of cultic paraphernalia from the environs of *Tēl Qašīš* in the Jezreel valley. In: KAMLAH, Jens (Ed.). *Temple building and temple cult: architecture and cultic paraphernalia of temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)*. Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28-30 may 2010). *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins*. Band 41. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, p. 421-434.

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

FAUST, Avraham. *Israel's ethnogenesis: settlement, interaction, expansion and resistance*. Approaches to anthropological archaeology. New York: Routledge, 2016. [2014]

FRANKLIN, Norma. Samaria: from the bedrock to the omride palace. *Levant*, London, vol. 36, p. 189-202, 2004.

GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe (Ed.). *The Aleppo Codex*: provided with massoretic notes and pointed by Aaron ben Asher – The codex considered authoritative by Maimonides. Part One: Plates. Hebrew University Bible Project. Jerusalem: Magnes Press, 1976, p. 190-194.

HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 1: Canonical compositions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 1997.

HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2000.

HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2002.

HAWKINS, J. David. The inscriptions of the Aleppo temple. *Anatolian Studies – Journal of the British Institute at Ankara, Cambridge*, vol. 61, p. 35-54, 2011.

KNITTER, Daniel; NAKOINZ, Oliver; FABBRO, Roswitha del; KOHLMAYER, Kay; SCHÜTT, Brigitta; MEYER, Michael. The centrality of Aleppo and its environs. *eTopoi – Journal for Ancient Studies*, Berlin, vol. 3, p. 107-127, 2014.

LEMAIRE, André (Introd., trad. et commentaire). *Inscriptions hébraïques*. Tome 1: Les ostraca. Littératures Anciennes du Proche-Orient. Paris: Éditions du Cerf, 1977.

LEMAIRE, André. The Mesha stele and the Omri dynasty. In: GRABBE, Lester L. (Ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 135-144.

LIVERANI, Mario (Cura). *Le lettere di el-Amarna*. Vol. 1. Le lettere dei “Piccoli Re”. Testi del Vicino Oriente Antico. Brescia: Paideia Editrice, 1998.

LIVERANI, Mario (Cura). *Le lettere di el-Amarna*. Vol. 2. Le lettere dei “Grandi Re”. Testi del Vicino Oriente Antico. Brescia: Paideia Editrice, 1999.

MARGUERON, Jean-Claude. Entre profane et sacré: y a-t-il des degrés dans la sacralisation de l'espace mésopotamien (IV<sup>e</sup>–I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.)? In: LAFOND, Yves; MICHEL, Vincent (Dir.). *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Actes du Colloque des 13 et 14 octobre 2011, Université de Poitiers. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 15-56.

MAZAR, Amiḥai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10000–586 a.C.* Trad. de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003a.

MAZAR, Amiḥai. Three 10<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> century B.C.E. inscriptions from *Tel Rehov*. In: HERTOG, Cornelis G. den; HÜBNER, Ulrich; MÜNGER, Stefan (Eds.). *Saxa Loquentur: studien zur archäologie Palästinas/Israels*. Alter Orient und Altes Testament. Münster: Ugarit-Verlag, 2003b, p. 171-184.

MAZAR, Amiḥai. An ivory statuette depicting an enthroned figure from Tel Rehov. In: BICKEL, Susanne; SCHROER, Silvia; SCHURTE, René; UEHLINGER, Christoph (Eds.). *Bilder als quellen images as sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. Orbis Biblicus et Orientalis. Fribourg; Göttingen: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2008, p. 101-110.

MAZAR, Amiḥai. Culture, identity and politics relating to Tel Rehov in the 10<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> centuries BCE (with an excursus on the identification of Tel Rehov). In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 89-119.

MAZAR, Amiḥai; PANITZ-COHEN, Nava. It is the land of honey: beekeeping at Tel Rehov. *Near Eastern Archaeology*, Boston, vol. 70, n. 4, p. 202-219, 2007.

MAZAR, Amiḥai; PANITZ-COHEN, Nava. To what God? Altars and a house shrine from Tel Rehov puzzle archaeologists. *Biblical Archaeology Review*, Washington, D.C., vol. 34, n. 4, p. 40-47, 2008.

MILLARD, Alan R. The Tell Dan stele. 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, 2000, p. 161-162.

MYKYTIUK, Lawrence J. *Identifying biblical persons in Northwest semitic inscriptions of 1200–539 B.C.E.* Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2004.

NA'AMAN, Nadav. Royal inscription versus prophetic story: Mesha's rebellion according to biblical and moabite historiography. In: GRABBE, Lester L. (Ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 145-183.

OLMO LETE, Gregorio del (Edición y traducción). *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Madrid; Barcelona: Trotta; Edicions de la Universitat de Barcelona, 1998.

PANITZ-COHEN, Nava; MULLINS, Robert A. Aram-Maacah? Aramaeans and Israelites on the border: excavations at Tell Abil el-Qameh (Abel-beth-maacah) in northern Israel. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 139-167.

PARDEE, Dennis. Ugaritic letters. In: HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2002, p. 87-116.

PFÄLZNER, Peter. A house of king and gods: ritual places in syrian palaces. In: *Cul and ritual on the Levantine coast and its impact on the eastern Mediterranean realm: proceedings of the International Symposium*. Beirut 2012. Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises: BAAL Hors-Série X, 2015, p. 413-442.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (Eds.). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera. Vols. 1 e 2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SASS, Benjamin. Aram and Israel during the 10<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> centuries BCE, or Iron Age IIA: the alphabet. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 199-227.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. Trad. de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003.

SMELIK, Klaas A.D. Moabite inscriptions: the inscription of king Mesha (2.23). 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, 2000, p. 137-138.

THAREANI, Yifat. Enemy at the gates? The archaeological visibility of the aramaeans at Dan. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 169-197.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. Neo-assyrian inscriptions (Annals: Calah Bulls (2.113C)). 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, 2000, p. 261-306.

ZIFFER, Yarit. Portraits of ancient israelite kings?. *Biblical Archaeology Review*, Washington, D.C., vol. 39, n. 5, p. 41-51, september/october, 2013.

### **Estudos e dicionários**

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

ABRAHAMI, Philippe. Armées, militaires et armement. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 152-158.

AHITUV, Shmuel; MAZAR, Amiḥai. The inscriptions from Tel Rehov and their contribution to the study of script and writing during Iron Age IIA. In: ESHEL, Esther; LEVIN, Yigal (Eds.). *“See, I will bring a scroll recounting what befell me” (Ps 40:8): epigraphy and daily life from the Bible to the Talmud*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 39-68, 189-203.

AKKERMANS, Peter M.M.G. The northern Levant during the Neolithic Period. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 134-146.

- ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 577. De los comienzos hasta el final de la monarquía. Traducción de Dionisio Mínguez. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- ALBERTZ, Rainer. Methodological reflections. In: ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2012a, p. 21-56.
- ALBERTZ, Rainer. Personal names and family religion. In: ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2012b, p. 245-386.
- ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. Summary. In: ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2012a, p. 474-495.
- ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. Additional tables (Tables 3.6–3.9, 5.1–5.16). In: ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2012b, p. 496-517.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Trad. de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.
- AMIT, Yairah. Looking at history through literary glasses too. In: AMIT, Yairah; BEN ZVI, Ehud; FINKELSTEIN, Israel; LIPSCHITS, Oded (Eds.). *Essays on ancient Israel in its Near Eastern context*. A tribute to Nadav Na'aman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2006, p. 1-15.
- ANSCHUETZ, Kurt; WILSHUSEN, Richard H.; SCHEICK, Cherie L. An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, New York, vol. 9, n. 2, p. 157-211, 2001.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad. de Paulo Soethe (Coord.). Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2011.
- ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Traduit par Diane Meur. Paris: Éditions Flammarion, 2010.
- ASTOUR, Michael C. The origin of the terms “Canaan”, “Phoenician”, and “Purple”. *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, vol. 24, n. 4, p. 346-350, 1965.

ATHAS, George. Setting the record straight: what are we making of the Tel Dan inscription?. *Journal of Semitic Studies*, Oxford, vol. LI, n. 2, p. 241-255, 2006.

BABIĆ, Staša. Status identity and archaeology. In: DÍAZ-ANDREU, Margarita *et alii*. *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. London; New York: Routledge, 2005, p. 67-85.

BASTIDE, Roger. Sociologia das mutações religiosas. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a, p. 111-126.

BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b, p. 250-275.

BASTIDE, Roger. *O sonho, o transe e a loucura*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BAUMANN, Gerlinde. *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2011.

BEN ZVI, Ehud. “The prophets”: references to generic prophets and their role in the construction of the image “prophets of old” within the postmonarchic readership(s) of the Books of Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 387-399.

BERNBECK, Reinhard. An archaeology of multisited communities. In: BARNARD, Hans; WENDRICH, Willeke Z. (Eds.). *The archaeology of mobility: old world and new world nomadism*. Cotsen Advanced Seminars 4. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at University of California, 2008, p. 43-77.

BEVIR, Mark. Porque a distância histórica não é um problema. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 18, p. 11-28, 2015.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício de historiador*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BLOCH-SMITH, Elizabeth. Archaeology: what it can teach us. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 13-27.

BLUM, Erhard. The relations between Aram and Israel in the 9<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries BCE. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 37-56.

BORDREUIL, Pierre. Des dieux nationaux au dieu de l'univers. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 458-462.

BORDREUIL, Pierre; GLASSNER, Jean-Jacques. L'organisation des pantheons. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 428-434.

BOTTÉRO, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. Vol. I. Trad. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016a.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. Vol. II. Trad. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016b.

BRETTLER, Marc Zvi. Method in the application of biblical source material to historical writing (with particular reference to the ninth century BCE). In: WILLIAMSON, Hugh G.M. (Ed.). *Understanding the history of ancient Israel*. Proceedings of the British Academy 143. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 305-336.

BRIEND, Jacques. L'étranger dans le Proche-Orient ancien. In: RIAUD, Jean. *Étrangers et exclus dans le monde biblique*. Colloque International à l'Université Catholique de l'Ouest. Angers: Les Éditions de l'Université Catholique de l'Ouest, 2003, p. 17-26.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise. La littérature narrative. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 366-372.

BRYCE, Trevor. *The world of the neo-hittite kingdoms: a political and military history*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BUNNENS, Guy. Confrontation, emulation and ethno-genesis of the aramaeans in Iron Age Syria. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 253-280.

BURKE, Aaron A. The archaeology of ritual and religion in ancient Israel and the Levant, and the origins of judaism. In: INSOLL, Timothy (Ed.). *The Oxford handbook of the archaeology of ritual & religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 895-907.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?*. 2. ed. rev. e ampliada. Trad. de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. [2008]

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 12. ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CANDIDO, Maria Regina. A violência e a magia em Atenas. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (Orgs.). *Violência na história*. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro; Mauad X, 2009, p. 205-212.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A Síria na Idade do Bronze e a questão do modo de produção asiático. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (Org.). *Modo de produção asiático: nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro: Campus, 1990, p. 69-83.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Epistemologia pós-moderna e conhecimento: visão de um historiador. In: *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2005a, p. 73-94.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Sociedade e cultura: conceitos complementares ou rivais?. In: *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2005b, p. 255-282.

CARDOSO, Ciro Flamarion. História e textualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 225-241.

CAUBET, Annie; GUBEL, Éric. Art figuré miniature. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 394-402.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. Trad. de Cácio Gomes. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERQUEIRA, Fábio Vergara *et alii* (Orgs.). *Guerra e paz no mundo antigo*. Pelotas: Instituto de Memória e Patrimônio; Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3. ed. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire*. Tome 1. Paris: Éditions de Minuit, 1996.

CHAVALAS, Mark. The Age of Empires, 3100–900 BCE. In: SNELL, Daniel C. (Ed.). *A companion to the Ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 34-47.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. (Org.). *Qual o espaço do Lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 249-279.

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

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 215-253.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 201-231.

COGAN, Mordechai; TADMOR, Hayim. *II Kings*. Anchor Bible 11. Garden City, NY: Doubleday, 1988.

COHN, Robert L. Characterization in Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010a, p. 89-105.

COHN Robert L. The literary structure of Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010b, p. 107-122.

CORNELIUS, Izak. "Trading religions" and "visible religion" in the ancient Near East. In: WICK, Peter; RABENS, Volker (Eds.). *Religions and trade: religious formation, transformation and cross-cultural exchange between East and West*. Leiden: E.J. Brill, 2014, p. 141-165.

CRÜSEMANN, Frank. Representação de aporias: a contribuição da história de Iehu e a narrativa da sucessão ao trono para a visão bíblica de Deus e da história. In: *Cânon e história social: ensaios sobre o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-157.

- DAVIES, Philip. Urban religion and rural religion. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 104-117. [2010]
- DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- DAY, Mark; RADICK, Gregory. Historiographic evidence and confirmation. In: TUCKER, Aviezer (Ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 87-97.
- DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Trad. de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DEVER, William G. Archaeology and the question of sources in Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 517-538.
- DION, Paul-Eugène; DAVIAU, Paulette M. Michèle. The Moabites. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 205-224.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 2: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. Trad. de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 1997.
- DUQUE, João Manuel. Ritualidade da arte: performatividade da memória. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, vol. 18, n. 1, p. 11-30, 2018.
- EDELMAN, Diana. Cultic sites and complexes beyond the Jerusalem temple. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 82-103. [2010]

EDWARDS, David N. The archaeology of religion. In: DÍAZ-ANDREU, Margarita *et alii*. *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. London; New York: Routledge, 2005, p. 111-128.

EPH'AL-JARUZELSKA, Izabela. Officialdom and society in the Book of Kings: the social relevance of the State. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 467-500.

FARGE, Arlette. *Lugares para a história*. Trad. de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FAUST, Avraham. The archaeology of the israelite cult: questioning the consensus. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Boston, n. 360, p. 23-35, 2010.

FINKELSTEIN, Israel. The two kingdoms: Israel and Judah. In: SCHMIDT, Brian B. (Ed.). *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Leiden: E.J. Brill, 2007, p. 147-157.

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

FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. Trad. de Silas Klein Cardoso e Élcio Valmiro Sales de Mendonça. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. Israel and Aram: reflections on their border. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 17-36

FINLEY, Moses I. L'histoire ancient et ses sources. In: *Sur l'histoire ancienne: la matière, la forme et la méthode*. Traduction de Jeannie Carlier. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2001a, p. 41-67.

FINLEY, Moses I. Le document. In: *Sur l'histoire ancienne: la matière, la forme et la méthode*. Traduction de Jeannie Carlier. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2001b, p. 68-96.

FINLEY, Moses I. Comment les choses authentiquement furent. In: *Sur l'histoire ancienne: la matière, la forme et la méthode*. Traduction de Jeannie Carlier. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2001c, p. 97-124.

FINLEY, Moses I. *La economía de la antigüedad*. 3. ed. actualizada. Traducción de Juan José Utrilla. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

GALIL, Gershon. A re-arrangement of the fragments of the Tel Dan inscription and the relations between Israel and Aram. *Palestine Exploration Quarterly*, London, vol. 133, p. 16-21, 2001.

GANSELL, Amy Rebecca. The iconography of ideal feminine beauty represented in the Hebrew Bible and Iron Age levantine ivory sculpture. In: HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. (Eds.). *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible*. London: Bloomsbury, 2016, p. 46-70.

GATES, Marie-Henriette. Archaeology and the ancient Near East: methods and limits. In: SNELL, Daniel C. (Ed.). *A companion to the Ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 65-78.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 14. ed. Trad. de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.

GELL, Alfred. *L'art et ses agentes: une théorie anthropologique*. Traduit par Sophie Renaut et Olivier Renaut. Paris: Les Presses du Réel, 2010.

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

GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo*. Trad. de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2014.

GHANTOUS, Hadi. *The Elisha-Hazael paradigm and the kingdom of Israel: the politics of God in ancient Syria-Palestine*. London: Acumen Publishing, 2013.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2. ed. Trad. de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 143-179.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 3. ed. Trad. de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GNUSE, Robert. *Não roubarás: comunidade e propriedade na tradição bíblica*. Trad. de Atílio Cancian. São Paulo: Loyola, 1986.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOODY, Jack. *O Oriental, o antigo e o primitivo: os sistemas de casamento e a família nas sociedades pré-industriais da Eurásia*. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Trad. de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRABBE, Lester L. "Many nations will be joined to Yhwh in that day": the question of Yhwh outside Judah. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 175-187. [2010]

GREER, Jonathan S. The cult at Tel Dan: aramean or Israelite? In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M.; SCHÜLE, Andreas (Eds.). *Wandering aramaeans – Aramaeans outside Syria: textual and archaeological perspectives*. Leipziger Altorientalistische Studien. Band 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 3-18.

GZELLA, Holger. Peoples and languages of the Levant during the Bronze and Iron Ages. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 24-34.

HAFÞÓRSSON, Sigurður. Chapter Three: Aramaic texts. In: *A passing power: an examination of the sources for the history of Aram-Damascus in the second half of the ninth century B.C.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006a, p. 31-71.

HAFÞÓRSSON, Sigurður. Chapter Four: Assyrian texts. In: *A passing power: an examination of the sources for the history of Aram-Damascus in the second half of the ninth century B.C.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006b, p. 73-136.

HAFÞÓRSSON, Sigurður. Chapter Five: Old Testament texts. In: *A passing power: an examination of the sources for the history of Aram-Damascus in the second half of the ninth century B.C.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006c, p. 137-184.

HAFÞÓRSSON, Sigurður. Chapter Six: Archaeological Sources. Excavations in northern Palestine – Tall al-Qāḏī (Tel Dan). In: *A passing power: an examination of the sources for the history of Aram-Damascus in the second half of the ninth century B.C.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2006d, p. 222-229.

HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Trad. de Andréa Souza de Menezes *et alii*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HASEGAWA, Shuichi. *Aram and Israel during the jehuite dynasty*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 434. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

HEINZ, Marlies; KULEMANN-OSSSEN, Sabina. The northern Levant (Lebanon) during the Late Bronze Age. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 524-540.

HOBSBAWM, Eric J. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 12. ed. Trad. de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 7-24.

HOLM, Tawny L. Ancient Near Eastern literature: genres and forms. In: SNELL, Daniel C. (Ed.). *A companion to the ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 269-288.

HULSTER, Izaak J. de. A God of the mountains? An iconographic perspective on the aramean argument in 1 Kings 20:23. In: HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. (Eds.). *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible*. London: Bloomsbury, 2016a, p. 226-250.

HULSTER, Izaak J. de. Material aramaeisms? Sphragistic reflections on the Aram-Israel border zone through a case study on Hazor. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016b, p. 229-250.

HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. (Eds.). *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible*. London: Bloomsbury, 2016a.

HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. The interpretive nexus of image and text. In: HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. (Eds.). *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible*. London: Bloomsbury, 2016b, p. xix-xxiv.

HUNDLEY, Michael B. Divine presence in ancient Near Eastern temples. *Religion Compass*, Malden, MA, vol. 9, n. 7, p. 203-215, 2015.

HUTTON, Jeremy M. Southern, northern and transjordanian perspectives. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 149-174. [2010]

JIMÉNEZ, Alicia. Mimesis/Mimicry: teoría arqueológica, colonialismo e imitación. In: GRAELLS I FABREGAT, Raimon; KRUEGER, Michal; SARDÀ SEUMA, Samuel; SCIORTINO, Gabriella (Coords.). *El problema de las "imitaciones" durante la protohistoria en la Mediterráneo centro-occidental: entre el concepto y el ejemplo*. Mainz am Rhein: Deutsches Archäologisches Institut, 2014, p. 27-40.

KAEFER, José Ademar. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 13, n. 38, p. 878-906, 2015.

KEEL, Othmar. *La iconografía del antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Traducción de Andrés Piquer. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Trad. de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010.

KILLEBREW, Ann E. *Biblical peoples and ethnicity: an archaeological study of Egyptians, canaanites, philistines, and early Israel, 1300–1100 B.C.E.* Atlantas, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2005.

KILLEBREW, Ann E. Israel during the Iron Age II period. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford Handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 730-742.

KLEIMAN, Assaf. The damascene subjugation of the southern Levant as a gradual process (ca. 842–800 BCE). In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 57-76.

KNAPP, A. Bernard; DOMMELEN, Peter van. Material connections: mobility, materiality and Mediterranean identities. In: DOMMELEN, Peter van; KNAPP, A. Bernard (Orgs.). *Material connections in the ancient Mediterranean: mobility, materiality and identity*. London; New York: Routledge, 2010, p. 1-18.

KNOPPERS, Gary N. Theories of the redaction(s) of Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 69-88.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2011a, p. 97-118.

KOSELLECK, Reinhart. Ponto de vista, perspectiva e temporalidade: contribuição à apreensão historiográfica da história. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2011b, p. 161-188.

KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2011c, p. 191-231.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Pontifícia Universidade Católica, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. A configuração do moderno conceito de história. In: KOSELLECK, Reinhart *et alii*. *O conceito de história*. Trad. de René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 119-184.

KOTTSEPER, Ingo. The Tel Dan inscription (*KAI* 310) and the political relations between Aram-Damascus and Israel in the first half of the first millennium BCE. In: GRABBE, Lester L. (Ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 104-134.

KUHRT, Amélie. *El Oriente Próximo en la Antigüedad: c. 3.000–330 a.C. Vol. 2: c. 1.200–330 a.C.* Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Editorial Crítica, 2014.

LABIANCA, Øystein Sakala; WITZEL, Kristen R. Nomads, empires and civilizations: great and little traditions and the historical landscape of the southern Levant. In: SAIDEL, Benjamin A.; STEEN, Eveline J. van der (Eds.). *On the fringe of society: archaeological and ethnoarchaeological perspectives on pastoral and agricultural societies*. British Archaeological Reports International Series 1657. Oxford: Archaeopress, 2007, p. 63-74.

LAVABRE, Marie-Claire. Historiography and memory. In: TUCKER, Aviezer (Ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 362-370.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 6. ed. Trad. de Irene Ferreira *et alii*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

LELLIS, Peter F. 1–2 Reyes. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Dir.). *Comentario bíblico “San Jerónimo”*. Traducción de Alfonso de la Fuente Adanez y Jesus Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 491-568.

LEMAIRE, André. Edom and the edomites. In: LEMAIRES, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 225-243.

LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010.

LEMCHE, Niels Peter. *The israelites in history and tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.

LEMOS, Tracy Maria. Kinship, community, and society. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 379-395.

LENCIONI, Sandra. *Região e geografia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 12. ed. Trad. de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2013.

LEVINSON, Bernard M. *Revisão legal e renovação religiosa no antigo Israel*. Trad. de Elizangela A. Soares. São Paulo: Paulus, 2011.

LEVY, Thomas E. Pastoral nomads and Iron Age metal production in ancient Edom. In: SZUCHMAN, Jeffrey J. (Ed.). *Nomads, tribes, and the State in the ancient Near East: cross-*

disciplinary perspectives. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, p. 147-177.

LEWIS, Theodore J. Syro-palestinian iconography and divine images. In: WALLS, Neal H. (Ed.). *Cult image and divine representation in the ancient Near East*. Boston: American Schools of Oriental Research, 2005, p. 69-107.

LEWIS, Theodore J. Art and iconography: representing yahwistic divinity. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 510-533.

LEWIS-WILLIAMS, David. *La mente en la caverna*. Traducción de Enrique Herrando Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2015.

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

LIVERANI, Mario. The Book of Kings and ancient Near Eastern historiography. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 163-184.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: história, sociedade e economia*. Trad. de Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

LOTMAN, Juri [Iurii Mikhailovich Lotman]. *Culture and explosion*. Translated by Wilma Clark. Berlin: Mouton de Gruyter, 2009.

LUCIANI, Marta. The northern Levant (Syria) during the Late Bronze Age. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 509-523.

LUCY, Sam. Ethnic and cultural identities. In: DÍAZ-ANDREU, Margarita *et alii*. *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. London; New York: Routledge, 2005, p. 86-109.

MACDONALD, Graham; MACDONALD, Cynthia. Explanation in historiography. In: In: TUCKER, Aviezer (Ed.). *A companion to the philosophy of history and historiography*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 131-141.

MAEIR, Aren M. The aramaean involvement in the Southern Levant: case studies for identifying the archaeological evidence. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 79-87.

MAEIR, Aren M. Can material evidence of Aramean influences and presence in Iron Age Judah and Israel be found?. In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M.; SCHÜLE, Andreas (Eds.). *Wandering aramaeans – Aramaeans outside Syria: textual and archaeological perspectives*. Leipziger Altorientalistische Studen. Band 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 53-67.

MALAMAT, Abraham. Distant lands and cities as a specific category in international relations in the Bible and in the ancient Near East. In: NICOLE, Christophe (Ed.). *Amurru 3: nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*. Compte rendu de la XLVI<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 351-353.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., Eduardo Jr.; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 227-247.

MARGALIT, Baruch. The history of El (*ca.* 3500–500 BCE). In: NICOLE, Christophe (Ed.). *Amurru 3: nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*. Compte rendu de la XLVI<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 355-375.

MATOÏAN, Valérie; MICHEL, Cécile. L'art du métal: métallurgie et orfèvrerie. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les*

*débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 54-60.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MAZAR, Amiḥai. The divided monarchy: comments on some archaeological issues. In: SCHMIDT, Brian B. (Ed.). *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Leiden: E.J. Brill, 2007, p. 159-179.

MAZZONI, Stefania. The aramean states during the Iron Age II–III periods. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford Handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 683-705.

MAZZONI, Stefania. Identity and multiculturalism in the northern Levant of the 9<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> century BCE: with a case study on Tell Afis. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 281-304.

MEIER, Christian. Antiguidade. In: KOSELLECK, Reinhart *et alii*. *O conceito de história*. Trad. de René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 41-62.

MEILLET, Antoine. *Como as palavras mudam de sentido*. Organização e edição de Rafael Faraco Benthien e Miguel Soares Palmenta. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

MENDES, Norma Musco. Roma e o estigma da violência e crueldade. In: BUSTAMENTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (Orgs.). *Violência na história*. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro; Mauad X, 2009, p. 35-49.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A história, cativa da memória?: para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 34, p. 9-24, 1992.

MEYERS, Carol. Household religion. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 118-134. [2010]

MICHEL, Cécile. Au-delà des frontières: le commerce des assyriens en Asie Mineure au début du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara *et alii* (Orgs.). *Guerra e paz no mundo antigo*. Pelotas: Instituto de Memória e Patrimônio; Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas, 2007, p. 69-86.

MICHEL, Cécile. Vision du monde. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014a, p. 242-245.

MICHEL, Cécile. La famille. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014b, p. 249-256.

MIEROOP, Marc van de. Beyond babylonian literature. In: ARUZ, Joan; GRAFF, Sarah B.; RAKIC, Yelena (Eds.). *Cultures in contact: from Mesopotamia to the Mediterranean in the second millennium B.C.* New York; New Haven: The Metropolitan Museum of Art; Yale University Press, 2013, p. 276-283.

MILLARD, Alan R. Kings and external textual sources: assyrian, babylonian and North-West semitic. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 185-202.

MOMIGLIANO, Arnaldo. L'histoire ancienne et l'antiquaire. In: *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Traduction de Alain Tachet. Paris: Éditions Gallimard, 1983a, p. 244-293.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Études bibliques et études classiques: simples réflexions sur la méthode historique. In: *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Traduction de Alain Tachet. Paris: Éditions Gallimard, 1983b, p. 475-482.

MOORE, Michael S. Jehu's coronation and purge of Israel. *Vetus Testamentum*, Leiden, vol. LIII, n. 1, p. 97-114, 2003.

MORANDI BONACOSSO, Daniele. The northern Levant (Syria) during the Middle Bronze Age. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 414-433.

MORRISON, Kathleen D. Sources, approaches, definitions. In: ALCOCK, Susan E.; D'ALTROY, Terence N.; MORRISON, Kathleen D.; SINOPOLI, Carla M. (Orgs.). *Empires: perspectives from archaeology and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 1-9.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamaron; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 21-36.

MURPHY, Susana B. Frontier as an interpretative key of relationship between nomads and sedentaries in ancient Mesopotamia. In: NICOLE, Christophe (Ed.). *Amurru 3: nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*. Compte rendu de la XLVI<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 75-80.

NA'AMAN, Nadav. Jehu son of Omri: legitimizing a loyal vassal by his overlord. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, vol. 48, n. 3/4, p. 236-238, 1998.

NA'AMAN, Nadav. Three notes on the aramaic inscription from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, vol. 50, n. 1/2, p. 92-104, 2000.

NADALI, Davide. Community and individuals: how memory affects public and private life in the ancient Near East. In: NADALI, Davide (Ed.). *Envisioning the past through memories: how memory shaped ancient Near Eastern societies*. Series: Cultural memory and history in antiquity, vol. 3. London: Bloomsbury, 2016, p. 37-52.

- NADALI, Davide. Warfare of history: how warfare shapes ancient Mesopotamian societies. In: ANTELA, Borja; VIDAL, Jordi; SIERRA, César (Orgs.). *Memoria del conflict en la Antigüedad*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2017, p. 1-17.
- NICHOLS, John; WEBER, Jill A. Amorites, onagers, and social reorganization in Middle Bronze Age Syria. In: SCHWARTZ, Glenn M.; NICHOLS, John J. (Eds.). *After collapse: the regeneration of complex societies*. Tucson: The University of Arizona Press, 2010, p. 38-57.
- NIDITCH, Susan. War in the hebrew Bible and contemporary parallels. *Word & World*, Saint Paul, MN, vol. XV, n. 4, p. 402-411, 1995.
- NIEHR, Herbert. "Israelite" religion and "Canaanite" religion. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 23-36. [2010]
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30.
- OEMING, Manfred. "And the king of Aram was at war with Israel". History and theology in the Elisha cycle 2 Kings 2–13. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 401-412.
- PARK, Song-Mi Suzie. Israel in its neighboring context. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 28-46.
- PARPOLA, Simo (Ed.). *Assyrian-English-Assyrian dictionary*. Helsinki: Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki, 2007.
- PATERA, Ioanna. La consecration de l'espace: action rituelle, investissement spatial et visibilité. In: LAFOND, Yves; MICHEL, Vincent (Dir.). *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Actes du Colloque des 13 et 14 octobre 2011, Université de Poitiers. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 57-67.

- PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Trad. de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- PEYRONEL, Luca. *Storia e archeologia del commercio nell'Oriente antico*. Roma: Carocci Editore, 2008.
- PICHON, Christophe. La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie. In: RIAUD, Jean (Direction). *L'étranger dans la Bible et ses lectures*. Paris; Angers: Éditions du Cerf; Les Éditions de l'Université Catholique de l'Ouest, 2007, p. 85-101.
- POCOCK, John G.A. O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: MICELI, Sergio (Org.). *Linguagens do ideário político*. Trad. de Fábio Fernandez. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 63-82.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate. From pictograph to pictogram: the solarization of kingship in Syro-Anatolia and Assyria. In: ARUZ, Joan; GRAFF, Sarah B.; RAKIC, Yelena (Eds.). *Cultures in contact: from Mesopotamia to the Mediterranean in the second millennium B.C.* New York; New Haven: The Metropolitan Museum of Art; Yale University Press, 2013, p. 298-309.
- PORTER, Anne. *Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations: weaving together society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- POZZER, Katia Maria Paim. Decretos reais babilônicos e fronteiras político-linguísticas. In: NOBRE, Chimene Kuhn; CERQUEIRA, Fábio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim (Eds.). *Fronteiras & etnicidade no mundo antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Pelotas, 15 a 19 de setembro de 2003. Pelotas; Canoas: Universidade Federal de Pelotas; Universidade Luterana do Brasil, 2005, p. 243-250.
- POZZER, Katia Maria Paim. O banquete do rei e a política nos tempos de paz. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara *et alii* (Orgs.). *Guerra e paz no mundo antigo*. Pelotas: Instituto de Memória e Patrimônio; Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas, 2007, p. 139-152.
- PRATO, Gian Luigi. *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*. Brescia: Paideia Editrice, 2010.

PRUIN, Dagmar. What is in a text? – Searching for Jezebel. In: WILLIAMSON, Hugh G.M. (Ed.). *Understanding the history of ancient Israel*. Proceedings of the British Academy 143. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 208-235.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Religião e sociedade. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2. ed. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 2013a, p. 139-160.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Sobre a estrutura social. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2. ed. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 2013b, p. 169-182.

REDE, Marcelo. *Família e patrimônio na antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

REDE, Marcelo. História e cultura material. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.

REINHOLD, Gotthard G.G. *The rise and fall of the aramaeans in the ancient Near East, from their first appearance until 732 BCE: new studies on Aram and Israel*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2016.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. Prefácio. In: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Trad. de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 7-37.

REVEL, Jacques. Retornar ao acontecimento – um itinerário historiográfico. In: *Proposições: ensaios de história e historiografia*. Trad. de Claudia O'Connor dos Reis. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009, p. 73-95.

RICHELLE, Matthieu. La “reine des inscriptions sémitiques”. In: Journées européennes du patrimoine 2018 au Collège de France. 15 et 16 septembre 2018. Exposition “Mésha et la Bible: quand une pierre raconte l’Histoire” – la stèle de Mésha et l’histoire de l’écriture. Paris: Collège de France, 2018a, p. 68-71.

RICHELLE, Matthieu. Une famille d’alphabets. In: Journées européennes du patrimoine 2018 au Collège de France. 15 et 16 septembre 2018. Exposition “Mésha et la Bible: quand une

Pierre raconte l'Histoire" – la stèle de Mésha et l'histoire de l'écriture. Paris: Collège de France, 2018b, p. 72-77.

RICHELLE, Matthieu. Les écritures des royaumes de Moab et d'Israël. In: Journées européennes du patrimoine 2018 au Collège de France. 15 et 16 septembre 2018. Exposition "Mésha et la Bible: quand une pierre raconte l'Histoire" – la stèle de Mésha et l'histoire de l'écriture. Paris: Collège de France, 2018c, p. 78-81.

RICHELLE, Matthieu. Arbres sacrés, poteaux culturels et déesse Ashéra dans l'Israël ancien. In: FILLIOZAT, Pierre-Sylvain (Éd.). *L'arbre en Asie: Actes du Colloque de la Société Asiatique* – 8-9 décembre 2016. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2018d, p. 95-119.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. de Alain François et alii. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2014.

ROBERTSON, John F. Social tensions in the ancient Near East. In: SNELL, Daniel C. (Ed.). *A companion to the ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 212-226.

ROCHE-HAWLEY, Carole. La reconstruction du temple de Ba'lu à Ougarit au XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.: entre mythe et réalité. In: LAFOND, Yves; MICHEL, Vincent (Dir.). *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*. Actes du Colloque des 13 et 14 octobre 2011, Université de Poitiers. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 83-93.

ROLLSTON, Christopher A. Epigraphy: writing culture in the Iron Age Levant. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 131-150.

RÖMER, Thomas. La guerre dans la Bible hébraïque, entre histoire et fiction. In: BAECHLER, Jean (Dir.). *Guerre et religion*. Collection "L'Homme et la Guerre" de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Actes du colloque international "Guerre et Religion" les 22, 23 et 24 janvier 2014. Paris: Hermann Éditeurs, 2016, p. 31-39.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Trad. de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2017a.

RÖMER, Thomas. L'énigme de 'Ashtar-Kemosh dans la stèle de Mesha. In: FINKELSTEIN, Israel; ROBIN, Christian; RÖMER, Thomas (Eds.). *Alphabets, texts and artifacts in the ancient Near East*. Studies presented to Benjamin Sass. Paris: Van Dieren Éditeur, 2017b, p 385-394.

SADER, Hélène. The aramaeans of Syria: some considerations on their origin and material culture. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 273-300.

SANTOS, João Batista Ribeiro. *Os sacrifícios de animais em Jerusalém: um estudo de Isaías 1.10-17*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Escola de Comunicação, Educação e Humanidades da Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

SANTOS, João Batista Ribeiro. A experiência do mundo: uma visão historiográfica sobre a cidade de Gaza no contexto da materialidade do Mediterrâneo antigo. *Diálogos*, Maringá, vol. 16, p. 951-969, 2012.

SANTOS, João Batista Ribeiro. *A emergência do antigo Israel: um diálogo entre a história e a arqueologia histórica na busca da identidade étnica da grandeza social "Israel" no Mediterrâneo nos séculos XIV–XIII A.E.C.* Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

SANTOS, João Batista Ribeiro. A *proskynesis* do rei israelita *Yěhû* ao rei assírio *Šulmānu-ašaridu* no "Obelisco Negro": uma apresentação contextual do relevo. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 19, n. 2, p. 85-99, 2014.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Interações no campo religioso do reino norte de *Yiśrā'ēl* no século 9º a.C.: a cultura como problema político na Bíblia hebraica (2Reis 9–10). *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, vol. 16, n. 3, p. 197-219, 2016.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Sobre cultura material e a Bíblia: limite epistemológico. In: *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018a, p. 19-29.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Estrutura literária e cultura iconográfica nas entrelinhas da Bíblia hebraica. In: *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018b, p. 31-46.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Tempo e memória do passado: apreensão de culturas por meio de experiências. In: *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018c, p. 47-72.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Pertinências entre os anais egípcios e a biografia antiga: ensaio historiográfico sobre escrita e ideologia nas inscrições cuneiformes e hieroglíficas de eventos oficiais e memoriais do Egito antigo. In: *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018d, p. 73-94.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Contra o etnocídio do profeta 'Ēliyyāhû, o tišēbî: conflito e apropriação de lugar sagrado em um pequeno reino do Levante. Estudo de fonte hebraica. In: *Primeiro Testamento: estudos teóricos e exegéticos*. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018e, p. 151-167.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Origens e função do profetismo no antigo Yiśrā'ēl. In: FREDERICO, Danielle Lucy Bósio (Org.). *A profecia nas origens e suas recepções*. Semana de Estudos Teológicos 2016. São Bernardo do Campo: Editora da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, 2018f, p. 35-46.

SANTOS, João Batista Ribeiro; WEBER, Fabíola. Na periferia dos impérios: historiografia contextual das cartas do governante Bir-ia-wa-za, de Di-maš-qa, para o grande rei Amenhotep IV, do Mi-iš-ri. *Caminhando*, São Barnardo do Campo, vol. 23, n. 1, p. 28-56, 2018.

SCHLOEN, J. David. Economy and society in Iron Age Israel and Judah: an archaeological perspective. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 433-453.

SCHMID, Konrad. *História da literatura do Antigo Testamento*. Trad. de Uwe Wegner. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Trad. de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHMITT, Rüdiger. Elements of domestic cult in ancient Israel. In: ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns/Pennsylvania State University, 2012, p. 57-219.

SCHNEIDER, Tammi J. Mesopotamia (assyrians and babylonians) and the Levant. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford Handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 98-106.

SCHNIEDEWIND, William. History and interpretation: the religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, D.C., vol. 55, n. 4, p. 649-661, 1993.

SCHNIEDEWIND, William. *Como a Bíblia tornou-se um livro: a textualização do antigo Israel*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2011.

SEOW, Choon-Leong. The First and Second Books of Kings: introduction, commentary, and reflections. In: ALEXANDER, Neil M. (Ed.). *The New Interpreter's Bible*. Vol. III. Nashville: Abingdon Press, 1999, p. 1-295.

SERGI, Omer. The Gilead between Aram and Israel: political borders, cultural interaction, and the question of Jacob and israelite identity. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 333-354.

SERGI, Omer. The battle of Ramoth-gilead and the rise of the aramean hegemony in the southern Levant during the second half of the 9<sup>th</sup> century BCE. In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M.; SCHÜLE, Andreas (Eds.). *Wandering aramaeans – Aramaeans outside Syria: textual and archaeological perspectives*. Leipziger Altorientalistische Studien. Band 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 81-97.

SERGI, Omer; HULSTER, Izaak J. de. Some historical and methodological considerations: regarding the question of political, social and cultural interaction between Aram and Israel in

the Early Iron Age. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 1-14.

SETERS, John van. *Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. Trad. de Simone Maria de Lopes Mello. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SHARON, Ilan. Levantine chronology. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 44-65.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. A Bíblia entre leitura canônica e leitura aberta das sagradas escrituras. In: MAZZAROLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; LIMA, Maria de Lourdes Corrêa (Orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: Editora da Pontifícia Universidade Católica; Santo André: Academia Cristã, 2015a, p. 13-32.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. Morte e ressurreição da Palavra: a Escritura. In: MAZZAROLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; LIMA, Maria de Lourdes Corrêa (Orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: Editora da Pontifícia Universidade Católica; Santo André: Academia Cristã, 2015b, p. 33-56.

SMITH, Carol. “Realeza feminina” em Israel? Os casos de Betsabéia, Jezabel e Atalia. In: DAY, John (Org.). *Rei e messias em Israel e no antigo Oriente Próximo*. Dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford. Trad. de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 149-169.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. Trad. de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006.

SMITH, Mark S. *God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 2010.

STAVRAKOPOULOU, Francesca. Religion at home: the materiality of practice. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 347-365.

STAVRAKOPOULOU, Francesca. “Popular” religion and “official” religion: practice, perception, portrayal. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious diversity in ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2018, p. 37-58. [2010]

STEINER, Margreet L. Moab during the Iron Age II period. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 770-781.

STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação das imagens. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. de Iracema Dulley et alii. São Paulo: Cosac Naify, 2014a, p. 211-229.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. de Iracema Dulley et alii. São Paulo: Cosac Naify, 2015b, p. 345-405.

STRATHERN, Marilyn. Ambientes internos: um comentário etnográfico sobre a questão da escala. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. de Iracema Dulley et alii. São Paulo: Cosac Naify, 2015c, p. 439-466.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. Trad. de Stella Zagatto Paterniani. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2015d.

SURIANO, Matthew J. Historical geography of the ancient Levant. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 9-23.

SWEENEY, Marvin A. *I & II Kings: a commentary*. Louisville, KE: Westminster John Knox Press, 2013.

SZUCHMAN, Jeffrey J. Mobility and sedentarization in Late Bronze Age Syria. In: BARNARD, Hans; WENDRICH, Willeke Z. (Eds.). *The archaeology of mobility: old world and new world nomadism*. Cotsen Advanced Seminars 4. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at University of California, 2008, p. 397-412.

TABONE, Danilo Andrade. O sagrado e a constituição simbólica da cultura material: perspectivas teóricas e metodológicas. In: DIAS, Carolina Kesser Barcellos; SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *Experiências religiosas no mundo antigo*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 105-121.

TERRA, João Evangelista Martins. *O Deus dos semitas*. São Paulo: Loyola, 2015.

THEML, Neyde. Linguagem e comunicação: ver e ouvir na Antiguidade. In: THEML, Neyde (Org.). *Linguagens e formas de poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Mauad; Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, 2002, p. 11-24.

THOMPSON, Thomas L. A testimony of the good king: Reading the Mesha stele. In: GRABBE, Lester L. (Ed.). *Ahab agonists: the rise and fall of the Omri dynasty*. London: Bloomsbury, 2007, p. 236-292.

TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Trad. de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2014.

TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia hebraica*. Trad. de Edson de Faria Francisco. Niterói: BV Books, 2017.

TÖYRÄÄNVUORI, Joanna. Weapons of the storm God in ancient Near Eastern and biblical traditions. *Studia Orientalia*, Helsinki, vol. 112, p. 147-180, 2012.

UEHLINGER, Christoph. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient israelite religion in its Southern levantine setting. In: KNOPPERS, Gary N. *et alii* (Eds.). *Hebrew Bible and ancient Israel*. Vol. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, p. 1-24.

VAUX, Roland de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. 4. ed. Traducción de Alejandro Ros. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

VILLARD, Pierre. Diplomatie, traités et alliances. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014a, p. 231-237.

VILLARD, Pierre. Des textes au service du pouvoir. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). *Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014b, p. 358-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013a, 183-264.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013c, p. 347-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; N-1 Edições, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WALLS, Neal. The gods of Israel in comparative ancient Near Eastern context. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 261-277.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. Trad. de Fabiano Antônio Ferreira *et alii*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WAZANA, Nili. Ahaz and the altar from Damascus (2 Kings 16:10-16): literary, theological, and historical-political considerations. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). *In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity*. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 379-399.

WEITZMAN, Steven. Text and context in biblical studies: a brief history of a troubled relationship. In: NIDITCH, Susan (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to ancient Israel*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 67-84.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.

WUNN, Ina. *Las religiones en la Prehistoria*. Traducción de María Dolores Ábalos. Madrid: Ediciones Akal, 2012.

YAMADA, Shigeo. Aram-Israel relations as reflected in the aramaic inscription from Tel Dan. *Ugarit-Forschungen*, Münster, vol. 27, p. 611-625, 1995.

YOFFEE, Norman. *Mitos do Estado arcaico: evolução dos primeiros Estados, cidades e civilizações*. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. The “Contextual Method”: some West semitic reflections. In: HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson, Jr. (Eds.). *The context of Scripture*. Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2002a, p. xxxv-xlii.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic names in neo-assyrian. *Vetus Testamentum*, Leiden, vol. LII, n. 2, p. 207-218, 2002b.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. Neo-assyrian and israelite history in the ninth century: the role of Shalmaneser III. In: WILLIAMSON, Hugh G.M. (Ed.). *Understanding the history of ancient Israel*. Proceedings of the British Academy 143. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 243-277.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. *A political history of the arameans: from their origins to the end of their polities*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2016.

YOUNGER, K. Lawson, Jr. Tiglath-pileser I and the initial conflicts of the assyrians with the arameans. In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M.; SCHÜLE, Andreas (Eds.). *Wandering aramaeans – Aramaeans outside Syria: textual and archaeological perspectives*. Leipziger Altorientalistische Studen. Band 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 195-227.

ZWICKEL, Wolfgang. Priesthood and the development of cult in the Books of Kings. In: LEMAIRE, André; HALPERN, Baruch (Eds.). *The Books of Kings: sources, composition, historiography, and reception*. Atlanta, GA: SBL Press (Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies), 2010, p. 401-426.