

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**ANDRÉA BERNARDES DE TASSIS RIBEIRO LIMA**

**A REFORMA DE JOSIAS:  
UMA ANÁLISE HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA À LUZ DAS PESQUISAS  
ATUAIS**

GOIÂNIA

2023

**ANDRÉA BERNARDES DE TASSIS RIBEIRO LIMA**

**A REFORMA DE JOSIAS:  
UMA ANÁLISE HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA À LUZ DAS PESQUISAS  
ATUAIS**

Tese para obtenção do título de doutora no  
Curso de Pós-Graduação em Ciências da  
Religião, da Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2023

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

L732r Lima, Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro  
A reforma de Josias : uma análise histórica e arqueológica  
à luz das pesquisas atuais / Andréa Bernardes de Tassis  
Ribeiro Lima.-- 2023.  
194 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.

Orientador: Prof. Valmor da Silva.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,  
Goiânia, 2023.

Inclui referências: f. 180-191.

1. Bíblia - A.T - Reis. 2. Idade do ferro. 3. Bíblia  
- Antiguidades. I. Silva, Valmor da - 1951-. II. Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação  
em Ciências da Religião - 29/08/2023. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-243.45(043)

# FOLHA DE APROVAÇÃO



**PUC  
GOIÁS**

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa - PROPE  
Coordenação de Pós-Graduação Stricto Sensu - CPGSS  
Escola de Formação de Professores e Humanidades - EFPH

## A REFORMA DE JOSIAS: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA À LUZ DAS PESQUISAS ATUAIS

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 29 de agosto de 2023.

**ANDREA BERNARDES DE TASSIS RIBEIRO**

### BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente)

Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques / PUC Goiás

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Prof. Dr. José Ademar Kaefer /UMESP

Prof. Dr. Vicente Artuso /PUC-PR

Prof. Dr. Haroldo Reimer /UEG (Suplente)

Profª. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás (Suplente)

Dedico este trabalho a meu pai (Roberto, *in memoriam*) e a minha avó (Myrthes, *in memoriam*), que tanto incentivaram minha caminhada, mas que, ao longo do percurso, partiram e não participarão da colheita destes frutos.  
Obrigada, meus amores.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pela oportunidade de continuar fazendo aquilo de que mais gosto: ESTUDAR.

Ao prof. Dr. Valmor da Silva, pela aceitação do desafio de guiarme durante o doutorado, por suas sugestões e críticas, que tanto acrescentaram ao meu trabalho e, acima de tudo, pelo carinho.

Ao prof. Dr. Oded Lipschits, da Universidade de Tel Aviv, que aceitou ser meu co-orientador no programa de doutorado sanduíche e abriu novos rumos para esta tese. Com certeza esta foi a melhor escolha.

A toda minha família pelo suporte, e em especial ao meu marido (Paulo) e ao meu filho (Antônio). Amo todos vocês.

## RESUMO

LIMA, Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro. *A reforma de Josias: uma análise histórica e arqueológica à luz das pesquisas atuais*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023.

A obra de 2Rs 22-23 traz a perícope da reforma religiosa promovida pelo rei Josias durante o seu reinado, em meados do século VII a.E.C. Por muito tempo, a pesquisa acadêmica fundamentou-se no texto bíblico para interpretar e construir o conhecimento sobre o Levante durante as Idades do Bronze, do Ferro até o advento de Jesus Cristo. Atualmente, no entanto, a arqueologia tem jogado novas luzes por meio de achados que muitas vezes contestam o relato bíblico. No caso da perícope de Josias, a arqueologia tem demonstrado que, embora seja fundamentada por fatos históricos, estes foram reinterpretados, sob uma perspectiva deuteronomista, com a finalidade de apresentar uma mensagem claramente teológica. Assim, esta pesquisa tem por objetivo relacionar o texto bíblico com dados mais atuais fornecidos pela arqueologia para compreender a verdadeira história que subjaz à mensagem. Para tanto, este trabalho foi dividido em três capítulos: apresentação das teorias interpretativas de 2Rs 22-23 e suas diferentes vertentes; levantamento de comentários feitos por pesquisadores e biblistas sobre o excerto em questão; análise sobre a reforma de Josias tendo como base as pesquisas arqueológicas e seus achados mais recentes. O que o leitor perceberá ao final é que, embora 2Rs 22-23 utilize de fatos históricos reais como base para a narrativa, estes servem apenas para a contextualização de uma mensagem deuteronomista que os reinterpreto sob viés teológico, como um mito de origem, com a finalidade de difundir um preceito de centralização cultual no templo de Jerusalém e na existência de um único deus, YHWH.

**Palavras-chave:** reforma de Josias, 2Rs 22-23, Idade do Ferro, narrativa deuteronomista, dados arqueológicos.

## ABSTRACT

LIMA, Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro. *Josiah's reform: a historical and archaeological analysis in the light of current research*. Thesis (PhD in Sciences of Religion) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2023.

The book of 2Kgs 22-23 brings the pericope of the religious reform promoted by king Josiah during his reign, in the middle of the seventh century B.C. For a long time, academic research has founded if in the biblical text to interpret and build knowledge about the Levant during the Bronze Ages, from the Iron to the advent of Jesus Christ. Today, however, archaeology has shed new light through finds that often contest the biblical account. In the case of Josiah's pericope, archaeology has shown that although it is grounded in historical facts, these were reinterpreted from a deuteronomist perspective in order to present a clearly theological message. Thus, this research aims to relate the biblical text with more current data provided by archaeology to understand the true story that underlies the message. Therefore, this work was divided into three chapters: presentation of the interpretative theories of 2Kgs 22-23 and their different strands; survey of comments made by researchers and biblists on the excerpt in question; analysis of the reform of Josias based on archaeological research and its most recent findings. What the reader will realize at the end is that, although 2Kgs 22-23 uses real historical facts as the basis for the narrative, these serve only for the contextualization of a deuteronomist message that reinterpreted them under theological bias, as a myth of origin, in order to spread a precept of cultic centralization in the temple of Jerusalem and in the existence of one god, YHWH.

Keywords: Josiah's reform, 2Kgs 22-23, Iron Age, deuteronomistic narrative, archaeological data.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Estatueta de touro de bronze .....	34
Figura 2 - Estátua de Baal.....	54
Figura 3 - Representação de El.....	56
Figura 4 - Jarra encontrada em Kuntillet Ajrud com a inscrição YHWH e sua Aserá .....	63
Figura 5 - Selo de uraei alada encontrada nas escavações da praça do Muro das Lamentações em Jerusalém .....	64
Figura 6 - Tábua com a Lenda do Ciclo de Baal .....	81
Figura 7 - Santo dos Santos encontrado em Tel Arad .....	83
Figura 8 - Papiro solicitando a reconstrução do templo de Elefantina.....	96
Figura 9 - Inscrição encontrada em Khirbet el-Qom.....	98
Figura 10 - Modelos de selos .....	101
Figura 11 - Selo de impressão de roseta encontrado em Tel Batash.....	103
Figura 12 - Arquivo Eliashib .....	104
Figura 13 - Sítios arqueológicos.....	106
Figura 14 - Altar de incenso de quatro chifres encontrado em Megido .....	109
Figura 15 - Altar com quatro chifres encontrado em Berseba .....	117
Figura 16 - Árvore de Aserá .....	119
Figura 17 - Aserá.....	155
Figura 18 - Selo com a inscrição de Nathan-Melek.....	161
Figura 19 - Amuleto de prata de Ketef Hinnom .....	163
Figura 20 - Estela funerária de Neirab .....	164
Figura 21 - Israel Norte e Judá em 733 a.E.C. ....	193
Figura 22 - Império Assírio 750-625 a.E.C. ....	194

## LISTA DE APÊNDICE

Quadro de Temporalidade .....	192
-------------------------------	-----

## LISTA DE ANEXO

Mapas .....	193
-------------	-----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

### LIVROS BÍBLICOS

Gn	–	Gênesis
Ex	–	Êxodo
Lv	–	Levítico
Nm	–	Números
Dt	–	Deuteronômio
Jz	–	Juízes
1Sm	–	Samuel
1Rs, 2Rs	–	Reis
2Cr	–	Crônicas
Ne	–	Neemias
Sl	–	Salmos
Ct	–	Cântico dos cânticos
Is	–	Isaías
Jr	–	Jeremias
Ez	–	Ezequiel
Sf	–	Sofonias

### OUTRAS ABREVIATURAS

a.E.C.	–	antes da Era Comum
--------	---	--------------------

d.E.C.	–	depois da Era Comum
Dtr	–	Redator/autor Deuteronomista
Dtr <sup>1</sup>	–	Primeira redação Deuteronomica
Dtr <sup>2</sup>	–	Segunda redação Deuteronomica
DtrH	–	Dtr Histórico
DtrL	–	Dtr que narra a conquista da terra
DtrN	–	Dtr Nomista
DtrP	–	Dtr Profético
DtrU	–	Revisor tardio
HDtr	–	História Deuteronomista
LXX	–	Septuaginta
LXX <sup>Luc</sup>	–	LXX Luciânica
OHD	–	Obra Historiográfica Deuteronomista
R <sup>1</sup>	–	Descreveu os reinados de Jorão/Jeosafa até a queda da Samaria/o governo de Ezequias
R <sup>2</sup>	–	Provavelmente Dtr <sup>1</sup>
R <sup>3</sup>	–	Provavelmente Dtr <sup>2</sup>
TM	–	Texto Massorético
v.	–	Versículo
vv.	–	Versículos
YHWH	–	Tetragrama (Nome Divino)

**QUADRO DE TRANSLITERAÇÃO DOS TERMOS HEBRAICO  
QUE APARECEM NA TESE**

Consoantes Hebraicas	Transliteração	Vogais e outros símbolos Hebraicos	Transliteração
א	'	ֵ	ā
ב	<u>b</u> (vet)	ַ	a
בּ	b	ֶ	āh
ג	<u>g</u>	ִ	ǎ
גּ	g	ִׇ	ē
ד	<u>d</u>	ִׇׇ	e
דּ	d	הֶׇ	ēh
ה	h	הֶׇׇ	ēh
ו	w	וִׇׇ	ê
ז	z	זִׇׇ	ê
ח	ḥ	חֵׇׇ	ě
ט	ṭ	טֵׇׇ	i
י	y	יִׇׇ	î
ך כּ	<u>k</u>	ךֵׇׇ	ō
ךּ	k	ךֵׇׇׇ	ô
ל	l	לֶׇׇ	ōh
ם מּ	m	םֵׇׇ	ö
ן נּ	n	ןֵׇׇ	u
ס	s	סֵׇׇ	û
ע	'	עֵׇׇ	e
ף פּ	<u>p</u> (feh)		
ףּ	p		
ץ צּ	ṣ		
ק	q		
ר	r		
שׁ	š		
שׂ	ś		
ת	<u>t</u>		
תּ	t		

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	16	
<b>I</b>	<b>TEORIAS ACERCA DE 2 REIS 22-23</b> .....	29
1.1	HIPÓTESES SOBRE A CONSTRUÇÃO DO TEXTO BÍBLICO DE 2 REIS 22-23.....	30
1.2	ANÁLISE DO TEXTO SOB UMA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA.....	38
1.3	ANÁLISE DO TEXTO SOB UMA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA.....	41
1.3.1	Conservador, fundamentalista ou maximalista; minimalistas; e críticos com base na interdisciplinaridade .....	42
1.3.2	Reformas cultuais ou campanhas assírias .....	44
1.3.3	Um olhar sobre as linhas interpretativas.....	45
<b>II</b>	<b>COMENTÁRIOS AO TEXTO DE 2 REIS 22-23</b> .....	53
2.1	O MAL E A DESTRUIÇÃO DOS ALTARES, DOS CULTOS E A ELIMINAÇÃO DOS DEUSES ADVERSÁRIOS DE YHWH .....	59
2.2	INTERPRETAÇÕES ACERCA DO TEXTO DEUTERONÔMICO E DA HISTÓRIA DURANTE O REINADO DE JOSIAS.....	66
2.3	ANÁLISE SOBRE O TEXTO DE 2 REIS 22-23.....	71
2.3.1	2Rs 22,1-2 .....	72
2.3.2	2Rs 22,3-7 .....	73
2.3.3	2Rs 22,8-14 .....	74
2.3.4	2Rs 22,15-20 .....	76
2.3.5	2Rs 23,1-3 .....	77
2.3.6	2Rs 23,4-7 .....	78
2.3.7	2Rs 23,8-14 .....	87
2.3.8	2Rs 23,15-20 .....	91
2.3.9	2Rs 23,21-25 .....	91
2.3.10	2Rs 23,26-30 .....	92

<b>III</b>	<b>A REFORMA DE JOSIAS</b> .....	95
3.1	CONTEXTO HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO .....	98
3.1.1	Dã .....	107
3.1.2	Vale de Jezrael .....	107
3.1.2.1	Megido .....	108
3.1.2.2	Betel .....	110
3.1.2.3	Ai .....	111
3.1.3	Outros sítios na região Norte.....	112
3.1.3.1	Laquis .....	113
3.1.3.2	Berseba .....	116
3.1.3.3	Arad .....	117
3.1.3.4	Atarote .....	120
3.1.3.5	<i>Kuntillet Ajrud (Horvat Teman)</i> .....	121
3.1.4	Santuários domésticos .....	121
3.2	A COMPOSIÇÃO DEUTERONOMISTA DE 1 E 2 REIS .....	124
3.2.1	O problema da datação .....	124
3.2.2	Processo editorial da Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD).....	128
3.2.3	Alguns dados arqueológicos.....	129
3.2.4	O Livro da Lei .....	130
3.2.5	Análise textual: a questão das fontes e os termos em hebraico .....	132
3.3	A REFORMA RELIGIOSA .....	149
	<b>CONCLUSÕES</b> .....	167
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	180
	<b>APÊNDICE – Quadro de Temporalidade</b> .....	192
	<b>ANEXO – Mapas</b> .....	193

## INTRODUÇÃO

Em minha dissertação de Mestrado, intitulada *História e religião na análise weberiana sobre o “povo de Israel” como um “povo pária”* (2014), mostrou-se necessária a construção de um quadro sobre a formação do povo de Israel<sup>1</sup> para definir a identidade e as diferenças que o marcaram perante seus vizinhos. Em virtude das diversas origens desse povo, surgiram, ao longo da pesquisa demandando trabalho árduo, muitas questões, entre as quais a de que ficou claro que as religiões do antigo Levante têm cada vez mais atraído a atenção e o interesse dentro da academia brasileira. Com efeito, uma infinidade de pesquisas e artigos em áreas como teologia, história, arqueologia, entre outras, abordam as numerosas teorias e metodologias de análises que se debruçam sobre o tema das religiões no antigo Levante, em especial o judaísmo<sup>2</sup>, no entanto a maioria ainda se encontra entre as produções estrangeiras.

Assim como o cristianismo, a religião de Israel é considerada como uma religião “histórica”, ou seja, além de seu viés filosófico moral e sociológico, ela deriva de um contexto histórico empiricamente documentado. No nosso caso, um contexto datado entre os anos de 1200-600 a.E.C.<sup>3</sup> (Idade do Ferro<sup>4</sup>), localizado no sul do Levante, em uma área atualmente ocupada pelo Estado de Israel e pela Cisjordânia (DEVER, 2019, p. 2-3). Por ser uma religião histórica<sup>5</sup>, deixou, além do escrito bíblico,

---

<sup>1</sup> De acordo com Römer (2016b, p. 19), em torno de 1210-1205 a.E.C., o termo *Israel* aparece numa inscrição egípcia (estela do faraó *Merneptá*) referindo-se a um grupo instalado nas montanhas de Efraim (sobre a estela de *Merneptá* e o termo Israel nela inscrito, ver RÖMER, 2016b, p. 77-81). Entre o século X e 722 a.E.C., o termo *Israel* assim como *reino do Norte* aparece em textos assírios e em outros sendo utilizado para designar um reino cuja capital é a Samaria e que não inclui Jerusalém e outros territórios ao sul da Palestina. Após o fim dos reinos de Israel Norte e de Judá, *Israel* passou a ser utilizado como um termo teológico, especialmente com a teologia deuteronomista, para designar o conjunto daqueles que veneravam o deus de Israel. Nesta tese, os termos “Israel” e “povo de Israel” são utilizados sob essa última perspectiva.

<sup>2</sup> Para Römer (2016b, p. 19), o termo *judeu*, ou *judaísmo*, só pode ser utilizado após a época persa, ou a época helenista, uma vez que, só em torno do século IV, é estabelecido um sistema religioso semelhante ao que hoje designamos pelo nome de judaísmo. Deve-se, portanto, utilizar os termos “israelita” ou “judaíta” para os períodos anteriores.

<sup>3</sup> Antes da Era Comum.

<sup>4</sup> Divisão arqueológica do período do Ferro que seguimos nesta pesquisa: Ferro I (1000 a.E.C.), Ferro IIa recente (900 a.E.C.), Ferro IIa tardio (900-800 a.E.C.), Ferro IIb (800-700 a.E.C.), Ferro IIc (700-600 a.E.C.), Ferro III (período babilônico). Sistema de datação como consta no Apêndice A.

<sup>5</sup> Segundo pesquisadores como Asheri (1995), Azria (2000), Brown (2003) a religião hebraica inaugura uma nova concepção que entende o tempo de forma linear, estabelecido por meio da criação e das gerações, e que por isso se diz histórico. Por outro lado, Jasper (1951) é contrário ao conceito de tempo histórico, do hebraísmo. Para este autor, o conceito de período axial refere-se ao período entre



vestígios materiais fornecidos pela arqueologia, propiciando melhor compreensão desse período e dessa sociedade. Assim, constantemente revisando paradigmas e fornecendo novos caminhos de investigação, a arqueologia tornou-se uma das principais contribuições para os estudos da religião de Israel, na medida em que passou a fornecer o primeiro e principal “banco de dados” para a escrita crítica da história bíblica, oferecendo dados primários que nos permitem analisar e interpretar os processos históricos (UEHLINGER, 2007, p. 285).

Partindo desses pressupostos, podemos definir a religião por meio da arqueologia como a relação de seres humanos interagindo com entidades não humanas. Ou seja, tudo o que está relacionado com essas interações – como sacralização de lugares e paisagens, produção e utilização de objetos rituais<sup>6</sup>, constituição de narrativas e cerimônias – são elementos passíveis de consideração, classificação e categorização por parte da pesquisa arqueológica.

A arqueologia atual contesta muitos conceitos que envolvem a religião do Antigo Testamento, principalmente preconceitos leigos, entre os quais a crença de que o povo de Israel tem sua origem única nos descendentes de Abraão. Na verdade, o povo de Israel é formado pelos diversos povos que habitaram o Antigo Oriente Médio, incluindo os cananeus<sup>7</sup>, tão desprezados na literatura bíblica. Mas se esses povos fizeram parte da formação do povo de Israel, por que as histórias que sobreviveram sobre eles os tratam como inimigos e não como nações irmãs? Esse é apenas um exemplo das perguntas que envolvem os estudos sobre o judaísmo.

Para melhor entender a construção da narrativa religiosa, o pesquisador Ribeiro (2009, p. 03), analisando o conceito de cultura, considera que esse termo tem um significado antropológico de “atributos universais compartilhados por todos os seres humanos”. No plural, “culturas”, “refere-se às variações concretas de tais atributos em incontáveis contextos históricos e geográficos”. Embora, ao nos

---

800 e 200 a.E.C., quando a existência humana se converteu em objeto de reflexão, um tempo histórico que não está necessariamente ligado ao conceito de ancestralidade, como defende o hebraísmo.

<sup>6</sup> O artigo de Klingbeil (2004) traz uma análise sobre o conceito de ritual ao longo da história acadêmica, enfatizando a questão prática e não apenas teológica, na forma como buscamos apresentar nesta pesquisa. Além disso, faz uma análise sobre os altares apresentados em Gênesis, auxiliando na interpretação dos dados arqueológicos atuais.

<sup>7</sup> O nome *Canaã* é encontrado em documentação no Egito, em Mari e na Bíblia, de forma pouco precisa para referir-se a um território que cobre, em grande parte, a Síria-Palestina, a oeste do Jordão. Na Bíblia, o termo é utilizado por vezes em uma acepção geográfica para designar os *cananeus* (uma população autóctone da terra prometida), nesse último caso, eventualmente com conotação pejorativa (RÖMER, 2016b, p. 19).

referirmos à cultura<sup>8</sup> hebraica, possamos pensar atualmente como expressão particular de um determinado povo, o que a história e a arqueologia demonstram é que ela foi construída pela união de costumes e religiões de vários grupos para dar origem ao que hoje entendemos como cultura/religião hebraica. Para Silva (2012, p. 12), tanto a Bíblia quanto a arqueologia “podem cooperar grandemente para a ampliação do conhecimento sobre as dimensões sociais e religiosas do Antigo Israel”.

É possível, por exemplo, entender a formação da identidade cultural como “uma forma de identidade coletiva característica de um grupo social que partilha as mesmas atitudes e, está apoiada num passado com um ideal coletivo projetado”, fazendo os indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes (MARINHO, 2009, p. 83). No caso de Israel, essa identidade foi algo discursivamente fabricado, em que elementos distintos foram unidos de forma a se construir uma identificação coletiva, abrangendo diversos grupos.

Por esse motivo, entre outros, de acordo com Funari (*apud* REIMER, 2017, p. 07) no seu prefácio escrito para Reimer, “o antigo Israel representa um tema da maior relevância (...) a começar por sua centralidade na tradição ocidental, mas também no mundo em geral”. Nesse sentido, pesquisas históricas e arqueológicas têm modificado a forma de compreender e interpretar o Antigo Testamento trazendo novos modelos de compreensão e tratamento do texto bíblico, inclusive para a esfera do cotidiano religioso.

Logo, entender toda essa dinâmica é essencial para compreender não só diretrizes e políticas relacionadas às três maiores religiões mundiais conhecidas como monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), mas também políticas de nações que têm por base uma dessas religiões. A importância desse discernimento sobre as divergências da obra bíblica não é exclusiva ao campo da historicidade, mas ao entendimento de como elas influenciam as bases estruturais dessas religiões.

Assim, ao tentar elucidar a função da religião na formação do ser humano, identificamos a primeira base regulamentar social, tão essencial na formação da sociedade, motivo pelo qual o estudo dessa área dentro da História torna-se fundamental na compreensão do desenvolvimento humano e social de um grupo. Com efeito, a história de Israel, sua formação, seu povo inconfundível e único e sua crença

---

<sup>8</sup> Para Ribeiro (2009, p. 03), não há culturas genuínas, já que estão inscritas em contextos mais amplos e múltiplos, construindo, desconstruindo e reconstruindo associações universais, particulares e/ou mistas.

trazem para a superfície uma série de problemas referentes à essência do homem e ao desenvolvimento da sociedade como a conhecemos.

A origem de seus indivíduos, as diversas línguas faladas, as diferentes culturas fazem parte da base fundamental na criação da identidade de Israel e sua religiosidade. Dentro dessa estrutura religiosa tem-se o desenvolvimento do monoteísmo<sup>9</sup>. Embora as religiões monoteístas estejam entre as com maior número de fiéis no mundo, elas têm origem no judaísmo, uma crença que tem divergências em suas estruturas mais íntimas, entre as quais no próprio texto sagrado, na Torá.

Iluminar questões tão relevantes como as ligadas à religião reflete não somente no âmbito da devoção, mas, para muitos povos e pessoas, na prática cotidiana de uma vida comum. Por isso a importância de se compreender o desenvolvimento do pensamento religioso naquela que é tida como a primeira religião monoteísta da história da humanidade.

O estudo da Bíblia de forma científica, no entanto, ainda é permeado por diversos empecilhos, principalmente no Brasil. Rede (2021), por exemplo, que analisou questões referentes ao uso da Bíblia como documento histórico, considera que, em se comparando as histórias do Egito, da Mesopotâmia, da Grécia ou de Roma, é escassa a presença da Bíblia nos departamentos de história. Incoerentemente, é notável a importância da Bíblia nos estudos da Idade Média, do Brasil colonial, entre outros. Essa característica está diretamente relacionada ao fato de a Bíblia ser, ainda hoje, o livro sagrado do judaísmo e do cristianismo. A sacralização dos textos bíblicos criou obstáculos que dificultaram sua reflexão crítica até o advento do Iluminismo. No caso do Brasil, a maioria dos estudos dos departamentos de História, em detrimento de questionar a redação bíblica, priorizam o papel da Igreja Católica ao longo de sua existência.

É claro que os textos bíblicos, por serem um conjunto diversificado, e mesmo incoerente, fruto de um processo longo e mal conhecido de unificação de mitos, costumes e redação, geralmente separados por séculos dos contextos a que se referem, impõem dificuldades ao historiador. Isso se deve ao mau conhecimento de teorias capazes de fornecer base sólida para o estudo dos mesmos. Wellhausen (1858), por exemplo, em sua teoria da hipótese documental, combinou uma análise

---

<sup>9</sup> De acordo com o dicionário bíblico (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 535-7), monoteísmo, termo de origem grega, significa um só deus, fazendo referência a uma crença em um deus único, supondo a crença na inexistência de outras divindades.

literária e crítica das fontes de forma a compreender o Pentateuco como uma compilação de fontes literárias construída ao longo do tempo e marcada pela evolução do pensamento sociorreligioso e de diversas visões e versões da história de Israel (ADLER, 1993, p.143).

De acordo com Rede (2021), para um estudo científico da Bíblia, é preciso, portanto, tratá-la como um “documento normal”, como são tratados diversos outros documentos referentes a religiões já extintas ou documentos históricos de modo geral. Para Gauchet (2005, p. 32), a religião deve ser compreendida e analisada como um fenômeno histórico: os textos bíblicos são como respostas a traumas coletivos, uma literatura de crise que resultou na reformulação das memórias, fundindo antigas tradições e elementos inéditos. Como exemplo podem-se citar mitologias da criação e do dilúvio, sagas de ancestrais, relatos proféticos, literatura sapiencial, enfim, narrativas de um passado remodelado sob uma ótica judaíta, que deu para Israel um novo sentido: um referencial identitário ou, nas palavras de Gauchet (2005, p. 36), a religião imbuída da função de remontar a um passado fundador.

Nesse sentido, o texto deuteronomista<sup>10</sup>, como é o caso do que trata da reforma<sup>11</sup> de Josias, no século VII a.E.C., é tratado como sendo dos mais antigos da Bíblia. Estudiosos acreditam que a intenção dos escritos deuteronomistas está voltada mais para a interpretação dos acontecimentos sob o viés da aliança, bem como da centralização do culto em Jerusalém e do cumprimento dos preceitos nos termos estabelecidos pela reforma (ADLER, 1993, p.147). A questão presente é: quando é possível situar a construção desses textos: antes ou após o exílio babilônico? Trata-se de um ponto importante na análise da mensagem que se tentou transmitir sobre eles a fim de separarmos o que foram fatos ou eventos.

Devemos ater-nos, no entanto, ao fato de o conteúdo de 2Rs 22-23 ser uma espécie de quebra-cabeça incompleto, de temas e camadas literárias que

---

<sup>10</sup> De acordo com o dicionário bíblico (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 194), deuteronomista ou *Dtr* é um adjetivo que caracteriza toda a obra sob a perspectiva da teologia demonstrada no livro do Deuterônimo: teoria da Aliança, culto exclusivo a YHWH e centralização do culto em Jerusalém. Este tema será melhor analisado no item 3.2 desta tese.

<sup>11</sup> Segundo o DICIO (Dicionário Online de Português), reforma é: 1. ato ou efeito de reformar, de atribuir uma forma melhor, de corrigir. 2. nova organização, nova forma. 3. tornar algo novo; fazer uma renovação; remodelação. Na religião, é usado como restabelecimento da disciplina numa ordem religiosa ou ainda, como nome dado ao movimento renovador da Igreja, iniciado por Lutero no século XVI, que resultou na fundação do protestantismo. Nesta tese é utilizada sob dois aspectos, como reforma religiosa promovida pelo rei Josias nos moldes descritos pelo texto de 2Rs 22-23 e como reforma política realizada pelo mesmo rei como hipótese deste trabalho.

impossibilitam as construções de afirmações inequívocas. 2 Reis 22-23, que traz uma narrativa corrompida e reescrita inúmeras vezes ao longo de séculos, apresenta diversas complexidades, de forma que qualquer análise deve levar em conta o complicado histórico redacional com expansões e correções que podem ter alterado de forma enfática a história original. Tais intervenções podem ser vistas nas inúmeras repetições, inconsistências, tensões temáticas e problemas gramaticais que percorrem todo o texto, bem como na dependência de uma parte conectada a outras passagens. Por isso, qualquer análise, como será feita ao longo desta pesquisa, deverá considerar a extensão das adições posteriores, bem como buscar entender a teologia dos autores e dos editores que, posteriormente, modificaram a fonte (PAKKALA, 2010, p. 217-18).

Por meio desta pesquisa, pretende-se, portanto, responder a alguns questionamentos, entre os quais: (1) a reforma de Josias, narrada no texto de 2Rs 22-23, retrata fatos reais, ou, em outras palavras, ela ocorreu como narrada em 2Rs 22-23?; (2) em caso afirmativo, em que medida tais fatos estão narrados como ocorreram?; (3) estas reformas garantiram o fim do culto a outros deuses?; (4) o livro-guia da reforma, encontrado no templo de Jerusalém, identifica-se com o livro do Deuteronômio?.

Esses questionamentos são importantes uma vez que os estudos determinam como ponto de partida para o monoteísmo o momento em que há mudança na teologia e na prática religiosa em Judá<sup>12</sup>. Disso deriva que, em virtude da reforma religiosa, o pensamento sobre o conceito de deus<sup>13</sup> modifica-se, abandonando-se o politeísmo<sup>14</sup> e a monolatria<sup>15</sup> e inaugurando o processo de crença monoteísta.

Pelos motivos até então expostos, devemos utilizar a arqueologia para melhor compreender nosso objeto de estudo já que a religião de Israel é considerada “histórica”, ou seja, derivada de um cenário histórico empiricamente documentado. A

---

<sup>12</sup> Segundo Römer (2016b, p. 19), o nome de *Judá* se aplica, a princípio, a uma região e a uma tribo, que posteriormente será designado para nomear o reino do Sul, cuja capital Jerusalém será governada até 587 a.E.C. pela linhagem davídica. Após a destruição do reino de Judá pelos babilônios, o termo passou a ser utilizado para nomear uma província do Império persa e, depois, dos reinos helenistas. Neste trabalho os termos “reino do Sul”, “reino de Judá” e “Judá” são utilizados como sinônimos.

<sup>13</sup> As palavras deus e deuses/deusas são utilizadas ao longo desta tese como substantivo simples, sem que haja conotação de valores definidos por religiões.

<sup>14</sup> De acordo com o dicionário bíblico (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 633), politeísmo refere-se ao culto à diversas divindades.

<sup>15</sup> De acordo com o dicionário bíblico (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 535), monolatria é uma palavra de origem grega que significa um só culto, fazendo referência a uma prática religiosa de cultuar somente um deus escolhido em meio a um panteão, supondo a fé na existência de várias divindades.

arqueologia atual fornece dados e evidências capazes de formar um quadro mais confiável acerca da história do antigo Israel durante a Idade do Ferro (1000 a.E.C. até o período babilônico) e, para esta pesquisa, a Idade do Ferro IIC (700-600 a.E.C.). A metodologia para atingir tais resultados baseia-se em uma compreensão crítica comparativa do texto com os dados arqueológicos disponíveis a fim de obter uma história mais precisa do antigo Israel.

Portanto, do ponto de vista histórico e arqueológico, estudos demonstram que muitos dos costumes e hábitos, tidos como judeus<sup>16</sup>, eram comuns entre diversos povos, demonstrando intercâmbio cultural e, até mesmo, religioso a ponto de não ser possível distinguir em diversas situações quem habitava determinadas regiões. Nas narrativas do Antigo Testamento, por exemplo, é possível identificar passagens em que diversos deuses são venerados ou apenas citados (Ex 15,11; 20,2-3; 23,13; Dt 5,7; por exemplo) e momentos posteriores em que apenas YHWH é o “Deus” verdadeiro e único (Dt 4,35; 6,4).

Nesse caso, por que a Bíblia traz um relato diferente? Por que a literatura bíblica enfatiza a contraposição entre Israel e o resto do mundo: entre o povo de Israel e as nações vizinhas; entre o deus de Israel (YHWH) e os deuses dos outros povos? Afinal, YHWH não pertencia ao panteão de deuses do Antigo Oriente antes de tornar-se o único deus? Muitos estudiosos afirmam que, no processo de tornar-se único, YHWH absorveu características de outros deuses. Se assim foi, como os outros deuses tornaram-se inimigos e depois inexistentes? Esses são alguns questionamentos que abordaremos no processo de formação da obra deuteronomista.

A construção desta pesquisa dar-se-á, portanto, a partir desses pontos e com a inclusão de textos auxiliares a fim de levantar considerações sobre a reforma de Josias e o pensamento monoteísta. Buscar-se-á construir um quadro de entendimento sobre como a narrativa acerca da política de reformas do reinado de Josias repercutiu na prática religiosa e social da comunidade, e, conseqüentemente, se esse discurso é algo posterior ao período narrado, uma espécie de memória construída com um fim específico. Assim, este estudo se propõe a analisar a historicidade da reforma de Josias, utilizando-se tanto do próprio relato bíblico quanto de vestígios histórico-arqueológicos que nos remetem a tal fenômeno.

---

<sup>16</sup> Com a expressão “judeu” designo uma comunidade que tem início no retorno do exílio babilônico e se estende até hoje.

Dessa forma, examinando a Escritura Judaica, verificou-se que, entre suas obras, dois textos distintos relatam a história do rei Josias (2Rs 22-23 e 2Cr 34-35), os quais, apesar de algumas pequenas diferenças, mantêm a essência<sup>17</sup>. Para o estudo desse tema, portanto, o fragmento bíblico utilizado será o de 2 Reis 22-23, que relata o reinado do rei Josias, período em que, segundo muitos pesquisadores, iniciou-se a reforma, culminando, após o exílio babilônico, no entendimento de um deus único.

O texto narra o reinado de Josias, rei de Judá, e como este foi responsável pela reforma religiosa que direcionou o povo à adoração monoteísta de YHWH. Trata-se de um importante período não só para a cultura judaica<sup>18</sup>, mas também para a compreensão da atual sociedade monoteísta, visto que foi, de acordo com a narrativa veterotestamentária, o princípio determinante para o pensamento monoteísta.

Para este estudo, o tema do primeiro e segundo capítulos, para entender o processo histórico e social, consiste na análise do desenvolvimento religioso, por meio da pesquisa de elementos históricos e do texto bíblico para a compreensão tanto da religião dos diversos povos que deram origem ao povo de Israel, quanto da monolatria e do monoteísmo. Em outras palavras, perquire-se como o suposto movimento de “unificação” dos reinos de Judá e de Israel Norte<sup>19</sup> determinou a codificação da Torá e como se desenvolveu, histórica e culturalmente, a alteração na estrutura de religiões monolátricas para a unidade monoteísta, característica desse povo.

No último capítulo, será abordado o processo de implantação do monoteísmo, ou melhor, da reforma de Josias: a forma gradual como ocorreu e a consolidação no período do exílio babilônico, de acordo com dados da história, da arqueologia e da recente análise dos textos sobre a reforma de Josias, tanto os de tradição Deuteronomista (2Rs 22-23) quanto os de tradição Cronista (2Cr 34-35).

Como qualquer análise não deve perder de vista a pouca confiabilidade de 2Rs 22-23 como fonte histórica, é preciso entender melhor a evolução da narrativa e as adições feitas para dar maior segurança ou buscar fontes não bíblicas a fim de confirmar alguns pontos. Dessa forma, a análise do texto ocorrerá tanto no capítulo II,

---

<sup>17</sup> O livro de 2 Reis tem como referência as tradições Deuteronomistas, enquanto o livro de 2 Crônicas, é uma releitura cujo viés baseia-se nas tradições Sacerdotais. Nesse sentido, identificam-se principalmente acréscimos ou supressões do texto mais antigo, diferenças de nomenclatura e ênfase em determinados fatos.

<sup>18</sup> Designação da cultura referente à comunidade descrita na nota de rodapé 2.

<sup>19</sup> Nesta pesquisa, os termos “reino do Norte”, “reino de Israel Norte”, “Israel Norte”, “reino da Samaria” e “Samaria” são utilizados como sinônimos.

quando serão analisados os comentários ao escrito bíblico, fornecendo um panorama das teorias, quanto no capítulo III, em que será tratada a codificação deuteronomista dando ênfase à teoria que melhor se adapta a esta pesquisa.

Assim, neste estudo, espera-se esclarecer alguns dos motivos, além da função propagandista da Torá para a construção do reinado de Josias, que determinaram a transformação do pensamento religioso, das experiências religiosas e conseqüentemente da prática cotidiana do povo. Para tanto deve-se esclarecer, de forma introdutória, a conjuntura histórica sobre o surgimento do antigo Israel, que ocorreu de forma gradativa na região de Canaã, no final do segundo milênio, sendo delimitado a oeste pelo Mar Mediterrâneo, ao leste pelo deserto da Arábia, ao sul pelo deserto do Neguev (que faz fronteira com o Egito) e ao norte pelos vales férteis (que fazem fronteira com a Mesopotâmia) (REIMER, 2017, p.18). Por localizar-se entre dois grandes impérios, o antigo Israel caracterizou-se como terra de passagem, repleta de rotas comerciais que ligavam as civilizações vizinhas, sendo cobiçado pelo Egito e pela Mesopotâmia. Nesse corredor localizam-se as histórias do Antigo Testamento, as quais a academia entende como reforma de Josias, ou seja, os eventos relatados em 2 Reis 22-23 e 2 Crônicas 34-35, cuja característica principal é a tentativa de centralização do culto no templo de Jerusalém.

Em sua formação, portanto, existiram duas entidades políticas diferentes em Canaã: o reino de Israel Norte e o de Judá, dois reinos separados que só foram unificados durante o reinado hasmoneu, em cerca de 134-63 a.E.C. (KAEFER, 2020, p. 392). Suas populações veneravam cada qual a sua divindade e, entre seus diversos deuses, o mais importante era YHWH<sup>20</sup>. Partilhavam lendas, heróis e contos sobre seus respectivos passados: enquanto, em Israel Norte, a narrativa do êxodo do Egito era mais forte e pregnante, em Judá, prevalecia a lenda dos patriarcas. Ambos falavam variações do hebreu<sup>21</sup> antigo ou dialetos do hebraico e, por volta do século VIII a.E.C., já utilizavam a mesma forma de escrita (SAND, 2011, p. 217-18; FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 221).

---

<sup>20</sup> Havia diferença nos cultos prestados a YHWH no Norte e no Sul: em Israel Norte, o culto de YHWH seguia o modelo de *Baal*; em Ugarit, era divindade da tempestade e da fertilidade, representado, muitas vezes, por um touro, como no mito do Êxodo; em Judá, o culto de YHWH rei era ligado à realeza com traços solares da antiga divindade tutelar de Jerusalém ou de El (RÖMER, 2016b, p. 106-7, 111, 123; sobre a divindade El, p. 125-6).

<sup>21</sup> O termo hebreu tem sua raiz em *'abar*, que significa passar, referindo-se provavelmente ao sentido de nômades e/ou peregrinos (MONLOUBOU, 1996, p. 341).



A Samaria era administrada por uma máquina burocrática que garantia a construção de grandes projetos e a intensa atividade econômica, visto que dominava uma das principais rotas de comércio entre o Egito e a Mesopotâmia. Assim, enquanto o reino de Israel Norte caracterizava-se por muita riqueza e intenso fluxo de mercadorias, pessoas e informações que promoveram uma cultura mais diversificada, inclusive a cultura religiosa, o reino de Judá caracterizava-se pela reunião de poucas aldeias e cultura voltada para a economia agrária<sup>22</sup>.

A documentação encontrada faz referência ao reino do Norte (antes de 722/720 a.E.C.) como *Bit-Humri* (Casa de Omri), como era designado pelos assírios até a sua queda (KAEFER, 2020, p. 392). Tal denominação provém do governo forte de Omri, que dá início a uma dinastia poderosa, governando o reino de Israel Norte por cerca de 42 anos, entre 884-842 a.E.C. Durante o reinado dos omridas, a Samaria conheceu grande desenvolvimento, tornando-se um Estado independente, capaz de fazer frente aos impérios que o cercavam, como Aram (Síria) e Assíria. Também foi durante o reinado omrida que Israel Norte ampliou suas fronteiras: até o Mar Mediterrâneo (no oeste), Dã (no norte), sobre Gileade (no leste), Judá, Amom, Moab e Edom, até o porto de Ácaba (no sul) (KAEFER, 2020, p. 393-4)<sup>23</sup>. As primeiras informações fora do contexto bíblico que confirmam a força do reino do Norte provêm deste período.

No final do século VIII a.E.C., no entanto, a invasão do reino de Israel Norte pelos assírios<sup>24</sup> devasta a capital Samaria. Esse evento também provoca grandes mudanças demográficas e sociais no reino de Judá.

De acordo com alguns pesquisadores, como Kaefer (2020), Finkelstein e Silberman (2003 e 2018), entre outros, com o fim do reino do Norte, ocorre um grande deslocamento populacional em direção ao reino do Sul, promovendo intenso incremento populacional e avanço econômico da região, que também passa a integrar a rede comercial assíria. Assim, Judá passa a receber migrantes da Samaria, entre eles, técnicos, escribas, engenheiros, entre outros profissionais qualificados que teriam auxiliado no crescimento e desenvolvimento da região. Além disso, vê-se o

---

<sup>22</sup> Sobre as diferenças entre o reino de Israel Norte e Judá, ver Römer (2016b, p. 106).

<sup>23</sup> Alguns pesquisadores acreditam que este tenha sido o mapa de fronteiras que os escribas utilizaram para elaborar a teoria da Grande Monarquia Unida dos reinados de Davi e Salomão.

<sup>24</sup> Como registram as cartas de *El Amarna* e as tabuletas da Capadócia, o Império assírio lutou e traficou com o Mitani, os hititas, o Egito, entre outros, além de ter praticado o comércio na região da Ásia Menor (MONLOUBOU, 1996, p. 69/70).

desenvolvimento da escrita, principalmente a partir das tradições trazidas de Israel Norte. Esse é o momento que muitos acreditam ter iniciado a integração das histórias e mitos dos dois reinos (KAEFER, 2020, p. 397).

Essa integração teria introduzido a ideia do Pan Israel<sup>25</sup>, com o enaltecimento da dinastia davídica e com a execração dos reis nortistas, em um projeto político expansionista da realeza de Jerusalém por meio de uma reforma religiosa conduzida pelo rei Josias (KAEFER, 2020, p. 399). Nesse sentido, embora a reforma de Josias tivesse um viés mais ideológico do que de fato, essa iniciativa foi fundamental para a constituição da crença em um Israel único, algo que só se tornou fato durante o governo hasmoneu (KAEFER, 2020, p. 399, 406).

Assim, de acordo com Lee (2001, p. 03), durante o reinado do rei Josias (herdeiro do rei Davi), teria havido a convergência de um despertar religioso e de um fervor nacionalista. O fim de Israel Norte, causado pela destruição assíria, foi visto pelos governantes de Judá como oportunidade de tentar unir todos os israelitas e judaítas<sup>26</sup> sob a dinastia davídica; já pela liderança religiosa situada no templo sagrado em Jerusalém, como oportunidade de dominar as diversas formas descentralizadas de prática religiosa. Ou seja, objetivavam a união de toda a população israelita e judaíta sob uma capital, um templo e uma dinastia. Para tanto, buscaram uma abordagem “só Javé”, deslegitimizando outras divindades que coexistiram com YHWH e eliminando outros locais de adoração fora de Jerusalém. Para muitos autores, esse teria sido o momento do nascimento do monoteísmo judaico-cristão.

Nesse momento, diferentes textos, contos populares e relatos históricos teriam sido reunidos em uma versão que criaria uma saga épica. A história israelita e judaíta passa a ser narrada sob viés teológico, direcionando a leitura para o sentido de como as coisas deveriam ter sido, e não como ocorreram de fato. Um viés que, por diversos momentos, passou por emendas com o fim de explicar os desenvolvimentos históricos, os acréscimos de novos detalhes às histórias anteriores que tornavam compreensíveis os eventos contemporâneos dentro dos dogmas religiosos e nacionalistas (LEE, 2001, p. 03).

---

<sup>25</sup> O termo pan-israelita refere-se a uma ideia deuteronomista de um reino unido (Israel Norte e Judá) sob o governo de um rei (Josias) cuja capital estaria em Jerusalém.

<sup>26</sup> Os termos “povo israelita” e “povo judaíta” fazem referência à população que viveu no reino de Israel Norte (até 722 a.E.C.) e no reino de Judá (587 a.E.C.), respectivamente.

Portanto, ainda que seja um documento histórico, a Bíblia foi codificada com o objetivo de servir como a principal fonte de identidade e âncora espiritual para o povo de Israel. Dessa forma, em vez de usar a arqueologia para comprovar o texto, deve-se utilizá-la para buscar fatos independentes que possam, ou não, confirmar o relato (LEE, 2001, p. 03).

Com esta metodologia, há pesquisadores, como Lipschits (2017, 2021), Čapek (2019, 2021), entre outros, que defendem o crescimento interno do reino do Sul após o colapso do reino do Norte, sem que tenha ocorrido uma grande massa migratória. Para estes, Judá se desenvolveu à medida que ocupava os espaços vazios deixados pelo colapso do reino do Norte. Dessa forma, o crescimento populacional da região e o desenvolvimento técnico, como arquitetura, indústria, escrita, deu-se à proporção que o comércio, antes pequeno, começou a crescer, e as riquezas começaram a circular. Essa discussão, contudo, será melhor analisada ao longo desta pesquisa.

Assim, compreender o processo de transformação da construção da narrativa bíblica (2Rs 22-23) é o objeto desta pesquisa, considerando o momento histórico do reinado de Josias (640-609 a.E.C.). O texto de 2Rs 22-23 foi escolhido em detrimento de outros porque a ciência o indica como o mais antigo entre os relatos do reinado de Josias. Além disso, os dados histórico-arqueológicos para análise serão buscados na tentativa de compreender o processo político e social que tal reforma provocou na população de Judá e na sua prática religiosa. Dessa forma, este estudo tem por objetivo principal analisar a historicidade da reforma de Josias: afinal, ela é um fato ou uma interpretação narrada sob o ponto de vista do escritor deuteronomista?

O questionamento que se levanta, portanto, reside nesses parâmetros. Embora, por meio do texto bíblico, seja possível identificar mudança de postura da lei religiosa, que abandona o pensamento monolátrico em direção ao monoteísmo, como podemos identificar essa alteração de postura na prática religiosa e na crença popular do povo de Judá? Que motivos fizeram os antigos judaítas abandonarem a prática monolátrica em prol do culto monoteísta? Como veremos à frente, essas questões não têm respostas, haja vista a falta de dados arqueológicos para embasamentos mais assertivos. No entanto, analisaremos como o processo de estudo desse período se desenvolveu a fim de construirmos um quadro que explique historicamente a reforma de Josias. Enfim, ela ocorreu de fato ou é apenas um relato construído com fins teológicos?

Pelo exposto até aqui, as teorias apresentadas por um número expressivo de pesquisadores defendem que Israel teria assumido a teoria monoteísta por razões políticas, a fim de firmar sua posição contrária aos povos vizinhos e solidificar a suposta monarquia pan-israelita. No entanto, ao longo deste trabalho, defendemos a hipótese de que, baseando-se em dados arqueológicos, ou melhor, na falta deles, é possível questionar a existência de tal reforma e, portanto, os motivos pelos quais a narrativa foi escrita.

## I TEORIAS ACERCA DE 2 REIS 22-23

Neste capítulo serão analisadas as três principais linhas interpretativas para o estudo do texto bíblico, em especial o trecho que narra a reforma de Josias: (1) interpretação com base na construção do excerto bíblico; (2) na história sociológica; (3) nos achados arqueológicos.

Inicialmente, é importante a compreensão não somente sobre a conjuntura (governo de Josias até o período babilônico) como também sobre o significado do povo de Israel, para o melhor desenvolvimento da pesquisa relacionada à reforma de Josias e sua conseqüente relação com a evolução do conceito de deus (monolatria para monoteísmo).

O texto bíblico narra, em diversas passagens, histórias e fatos que carregam ambos os conceitos. Como a narrativa bíblica não segue a cronologia da escrita de cada um desses relatos, torna-se confuso, na maioria das vezes, compreender o processo evolutivo dos juízos e valores daquele povo. Com efeito, embora o Gênesis situe-se entre o período do exílio babilônico e a ele posterior, é o primeiro texto do Antigo Testamento. A amarração feita ao longo da história de Israel sobre os escritos fundantes de sua cultura e religião gerou conflitos conceituais, de forma que diversas são as escolas que defendem uma vertente teórica de interpretação que muitas vezes completa ou contrapõe outras.

Alguns pesquisadores fazem uma leitura sob o viés da construção do texto bíblico; outros, a partir da história sociológica; há também os que se baseiam nos achados arqueológicos. Se, por um lado, às vezes é possível, entre essas diferentes áreas, organizar linhas teóricas que complementam e interagem, ampliando o panorama, por outro, às vezes o embate torna impossível a interlocução.

A seguir, serão tratadas as principais características e teses de cada uma dessas linhas.

## 1.1 HIPÓTESES SOBRE A CONSTRUÇÃO DO TEXTO BÍBLICO DE 2 REIS 22-23

Este item tem por base o trabalho do pesquisador Eynikel (1996)<sup>27</sup>, cujo livro apresenta, no primeiro capítulo, um levantamento de diversos estudiosos e suas respectivas teorias que tratam da construção deuteronomista do texto 2Rs 22-23. Há também um artigo de Römer (2016a) que abrange o mesmo tema com uma análise mais atual.

De acordo com Römer (2016a, p. 110), Spinoza foi um dos primeiros a defender a ideia de um único editor para os livros do Deuteronômio e dos Profetas Anteriores. Tal editor teria vivido após os eventos de 587 e teria produzido um trabalho com a finalidade de explicar o colapso final de Judá.

No entanto, foi De Wette um dos primeiros autores a explicar a relação desses livros com o conceito de editores ou textos deuteronomistas (RÖMER, 2016a, p. 111).

Oestreiche, partindo da teoria proposta por De Wette, acredita que o livro de leis mencionado em 2 Reis 22-23 foi escrito durante o reinado do rei Josias (EYNIKEL, 1996, p. 07). A inovação de Oestreiche está na divisão do excerto com base na forma estilística: a primeira parte de 2Rs 22-23,30 contém contos longos e extensos; já a segunda parte consiste em uma lista de expressões curtas e concisas. Por esse motivo, o autor defende que o compilador dos livros de Reis usou duas fontes, sendo o responsável pelas glosas 2Rs 22,1-2; 23,25-30 (EYNIKEL, 1996, p. 08). Por meio dessa interpretação, Oestreicher afirma que o rei “Josias não estava interessado na unidade cultural, mas na pureza cultural, ou seja, em remover a ‘religião estatal’ assíria que havia sido imposta aos judeus, e isso no contexto de uma luta pela independência”<sup>28</sup> (EYNIKEL, 1996, p. 08).

Assim como Oestreicher, Holscher não acredita que a reforma de Josias estivesse focada na centralização do culto. O que interessa a Holscher é a afirmação de que, sendo o Deuteronômio exílico ou pós-exílico, não poderia ter servido de base para a reforma do rei Josias. Por isso, atribui as passagens de 2Rs 23,8a, 9 e todas as referências a lugares altos a uma redação deuteronomista (EYNIKEL, 1996, p. 08).

---

<sup>27</sup> Acerca das teorias sobre a Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), ver Sotelo (2018).

<sup>28</sup> Tradução minha.

Para os autores Eissfeldt, Weiser e Pfeiffer, a história contida no livro de Reis tem dois editores deuteronomistas: Dtr<sup>1</sup> trabalhou depois de 621 a.E.C. (período em que ocorreu a suposta reforma) e 2Rs 23,25a, representando o fechamento dessa primeira edição; e Dtr<sup>2</sup> trabalhou durante o exílio, a fim de completar o texto e inserir nos livros de Reis referências ao exílio (EYNIKEL, 1996, p. 9). Também Cross e seus seguidores aceitam a afirmação de uma edição deuteronomista pré-exílica e exílica, mas para 1 e 2 Reis e para toda a história deuteronomista (EYNIKEL, 1996, p. 09).

Segundo Römer (2016a, p. 111), “o consenso sobre a presença de textos dtr em Josué, Juízes, Samuel e Reis foi o ponto inicial” para o trabalho de Noth que encontra uma unidade em termos de conteúdo e composição em grande parte dessas obras. Noth foi um importante estudioso na área da exegese bíblica. Antes dele, ninguém havia pensado no redator deuteronomista como mais que um revisor. Noth desenvolveu a chamada hipótese do fragmento, segundo a qual o deuteronomista (Dtr) ocupava o lugar não apenas de redator, mas principalmente de autor, já que foi responsável por recolher, ordenar, selecionar e interpretar teologicamente materiais tradicionais muito diversos (listas, anais, lendas proféticas, sagas, entre outros) e sintetizar todos essas fontes em uma história de Israel, desde a posse de Canaã até o exílio (EYNIKEL, 1996, p. 10). Assim, o Dtr teria escrito durante o exílio babilônico, de forma a elaborar “uma etiologia da queda de Jerusalém e do exílio”, revisando os “livros do Deuterônomo até Reis com uma ‘teologia histórica unificada’, introduzindo discursos explicativos e comentários no curso da narrativa, produzindo uma coerência essencial, estilística e cronológica” (RÖMER, 2016a, p. 111-2). Embora, ao longo da história, esse trabalho tenha passado por diversas redações, para Noth, havia apenas um deuteronomista.

Com outra tese, Jepsen, tendo em mãos um manuscrito quase completo, chegou à hipótese de que a história deuteronomista foi escrita durante o exílio por um autor sacerdotal que utilizou uma crônica real (cobrindo o período até o governo de Ezequias) e os anais dos reis de Israel Norte e Judá. Por meio dessas fontes, ele construiu seu texto com uma história crítica do culto (EYNIKEL, 1996, p. 10). Jepsen também identificou um segundo redator (que acredita ser o redator deuteronomista de Noth) o qual, influenciado pelos profetas Oséias e Jeremias e usando o Deuterônomo como guia, expandiu a história real. Por fim, um último editor levítico trabalhou no período pós-exílico (EYNIKEL, 1996, p. 11).

Para Eynikel (1996, p. 11), a divisão de Oestreicher é repetida tanto nas fontes de Noth quanto nas redações de Jepsen. Depois que a teoria de Noth se tornou comumente aceita, várias sugestões foram feitas ao longo dos anos, como as modificações baseadas em tamanho (sugeridas por Vriezen), ou em fundamentos teológicos (sugeridas por Wolff), ou ainda em considerações críticas de redação.

Eis alguns seguidores de Noth em sua hipótese de uma edição deuteronomista para toda a história deuteronômica: Gispén, Montgomery, Robinson, Van Den Born, Fricke, Herrmann, Haran e Alt. Embora ocorram divergências nos detalhes, esses exegetas, em geral, atribuem os versículos de abertura e encerramento (22,1-2; 23,26-30) ao autor deuteronomista.

A perícope sobre a descoberta do Livro da Lei (22,3-14; 23,1-3, 21-24) é geralmente vista como proveniente de uma fonte pré-Dtr. Vários exegetas veem características Dtr ou pós-Dtr no oráculo de Hulda. Para esses exegetas, a reforma do culto (23,4-14, possivelmente 15) é retirada de uma ou duas fontes, enquanto os versículos 16-20 são considerados uma citação de uma fonte mais antiga ou um elemento redacional forjando uma ligação com 1 Reis 13 (EYNIKEL, 1996, p. 12)<sup>29</sup>.

Outros dois pesquisadores que formaram escolas com suas visões acerca da história deuteronomista são Cross e Smend. A escola Cross é um grupo de exegetas do Antigo Testamento que defendem a teoria de uma dupla redação (uma pré-exílica do período do rei Josias e uma exílica), destacando-se os seguintes estudiosos: Gray, Weippert, Robinson, Ogden, Clements, Rosenbaum, McCarter, Nelson, Polzin, Thompson, Blenkinsopp, Levenson, Peckham, Cholewinski, Gerbrandt, Friedman, Mayes, Provan, Talstra, Becking, Devries, Zevit, Crocetti, O'Brien, Cogan, Tadmor, Halpern, Vanderhooft, McKenzie e Moenikes (EYNIKEL, 1996, p. 12-3).

Já a escola Smend consiste em exegetas que aceitam, pelo menos, três redações deuteronômicas exílicas: histórica (DtrH), profética (DtrP) e nomística (DtrN). Entre os estudiosos dessa escola estão: Dietrich, Veijola, Roth, Hollenstein, Wirthwein, Langlamet, Bickert, Fritz, Schmidt, Stahl, Spieckermann, Hentschel, Levin, Kaiser, Jones, Soggin, Stipp, Alghisi, Briend, Ben Zvi, Minokami e Camp (EYNIKEL, 1996, p. 13).

Há ainda o que se pode chamar de uma terceira escola cujo representante mais importante é Hoffmann. Entre esses autores, que retornam à hipótese de Noth e aceitam apenas uma redação deuteronomista, destacam-se: Tillesse, Rose,

---

<sup>29</sup> Tradução minha.



Hoffmann, Van Seters, Rehm, Kenik, Hobbs e Barre, McConville e Long (EYNIKEL, 1996, p. 13-4).

Outros autores, antes de Cross, flertaram com a hipótese de duas redações deuteronomistas pré-exílicas e exílicas tardias ou uma redação dupla para Reis: Kuenen e Wildeboer, Eissfeldt, Weiser e Pfeiffer. Todas essas teorias, no entanto, começaram a partir de redações posteriores do texto já existente de Reis, e não de um autor deuteronomista, seguido por uma redação deuteronomista posterior (EYNIKEL, 1996, p. 14-5).

No período entre Noth e Cross, autores como Gispén, Rowley, Snaith, De Vaux e Gray argumentaram sobre a dupla redação, no entanto não está claro se eles limitam esse conceito ao fragmento de Reis ou se aplicam a toda história deuteronomista (EYNIKEL, 1996, p. 15).

Römer (2016a, p. 113) afirma que a primeira edição da HDtr, para Cross, ainda no período josiânico terminaria originalmente em 2Rs 23,25 e, após 587, foi completada pela adição de 2Rs 24-25 e pela inserção de textos do período exílico. A teoria de Cross baseia-se no fato desse pesquisador ter identificado dois temas principais tanto na HDtr quanto em Samuel-Reis: o pecado de Jeroboão (1Rs 12) que representava YHWH na figura de um touro e construiu santuários javistas fora de Jerusalém, como em Betel e Dã; e a promessa de uma dinastia davídica eterna (2Sm 7). Além disso, a distinção entre Dtr<sup>1</sup> e Dtr<sup>2</sup> feita por Cross tem por base dois temas teológicos distintos (a queda da Samaria e a lealdade a casa de Davi), que não fornecem análise crítica completa do texto. Já Nelson tentou sustentar a teoria de Cross a partir de uma análise crítica literária de vários escritos da história deuteronomista (EYNIKEL, 1996, p. 16-7). Friedman, outro dos seguidores de Cross, suspeitava que Dtr<sup>2</sup> deveria estar no grupo dos judeus que haviam fugido para o Egito. Dessa forma, Friedman faz conexão não só de Josias com Davi, mas também daquele com Moisés (EYNIKEL, 1996, p. 17-8).

Figura 1 - Estatueta de touro de bronze



Estátua de bronze encontrada num centro de culto no topo de uma colina perto de Dotã, na Samaria. De inspiração cananéia, pode ter simbolizado YHWH, ou o pedestal deste em Israel Norte. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/371859-0>>. Acesso em 13 out. 2023.

Outra estudiosa que deve ser lembrada é Weippert, que, por meio do estudo dos julgamentos deuteronomistas sobre os reis de Israel Norte e Judá, concluiu que três autores trabalharam sobre Reis:

R1 que descreveu (e julgou) os reinados de Jorão/Jeosafá até a queda de Samaria/o governo de Ezequias; R2 (provavelmente Dtr1) que acrescentou as regras de Salomão a Jorão/Jeosafá e de Manassés a Josias; e R3 (provavelmente Dtr2) que brevemente descreveu os últimos quatro reis (EYNIKEL, 1996, p. 18)<sup>30</sup>.

Um estudioso que tentou sintetizar as diversas teorias recentes sobre a história do deuteronomista foi Mayes.

Ele aceita a teoria de H. Weippert e liga suas duas últimas redações (R2 e R3) a Cross' Dtr1/2. Ele até tenta incluir a teoria de Smend, igualando a redação Dtr2 de Cross com a DtrN de Smend e o primeiro redator de Dtr, Dtr1, com o DtrH, colocando assim o último no período josiano pré-exílico. Apenas o DtrP de Dietrich (e de toda a escola Smend) é rejeitado. Ele acha que os textos proféticos podem ser melhor explicados como unidades pré-Dtr que os redatores Dtr incluíram na história Dtr (EYNIKEL, 1996, p. 19)<sup>31</sup>.

Buscando uma combinação das teorias de Cross e Smend, Lohfink e Braulik também acreditam ser plausível a teoria de Weippert, segundo a qual o texto de Dtr<sup>1</sup> era uma expansão do já existente de R<sup>1</sup>. Os pesquisadores propõem uma narrativa de conquista da terra que inclui o Deuteronômio e Josué ainda no período josiânico (DtrL) e supõe a existência de um revisor tardio (DtrU) (RÖMER, 2016a, p. 120-1). O próprio autor afirma: “Eu mesmo também cheguei à suposição de uma primeira

<sup>30</sup> Tradução minha.

<sup>31</sup> Tradução minha.

redação pré-exílica, mas com a questão em aberto se não poderia ter sido sobre várias sub-obras”<sup>32</sup> (EYNIKEL, 1996, p. 19).

Outro apoiador de Cross é O’Brien. Defendendo que a história deuteronomista foi originalmente escrita durante o reinado de Josias, cobrindo todo o período de Moisés ao exílio como uma propaganda da reforma desse rei, O’Brien considera que o texto deve ser dividido em 3 períodos: (1) Moisés e Josué; (2) os juízes e a instituição da monarquia; e (3) o tempo dos profetas e reis. O’Brien ainda acredita que essa história deuteronomista foi revisada por três redatores diferentes durante o exílio: “um que atualizou a história até o exílio (2Rs 23,24-25, 30\*); um segundo que era muito antimonárquico e, um terceiro autor tardio ou pós-exílico chamado ‘nomista’”<sup>33</sup> (EYNIKEL, 1996, p. 19-20). Dessa forma, O’Brien tenta combinar tanto o modelo de Cross quanto de Göttingen, datando a primeira edição Dtr no século VII aEC e admitindo pelo menos duas elaborações exílicas (RÖMER, 2016a, p. 120-1).

Por fim, dentro da escola de Cross, há McKenzie que, focando essencialmente nos livros de Reis, concluiu que

a primeira redação Dtr de Reis cujos vestígios são mais evidentes em 2Rs 18-23,25 deve ter sido escrita durante o reinado de Josias. 2Rs 23,26-25,30 é uma adição exílica de um redator que pouco fez para alterar o texto que recebeu. Uma redação sistemática, exílica, DtrH é rejeitada completamente. Como a história Dtr escrita durante o reinado de Josias era um texto de propaganda para este último, é improvável que os livros Josué-Samuel fizessem parte dela (EYNIKEL, 1996, p. 20)<sup>34</sup>.

Em uma análise de vários episódios de Josué e Juízes, Smend assumiu nova direção para a delimitação das redações deuteronomistas, descobrindo, nessa pesquisa, textos sobre a conquista de Canaã, além de um DtrH (historiador), um comentário de um segundo redator DtrN (nomista), cujo tema principal era a Lei (Deuteronômio). Assim Smend identificou diferentes camadas de textos Dtr dentro da HDtr. Ao observar a modificação na linguagem de um discurso militar como em Js 1,1-9 que se transforma em uma admoestação sobre a observância da lei, Smend presume a existência de um Dtr legislador que chamou de DtrN (RÖMER, 2016a, p. 114-5). A partir dessa descoberta, Smend acreditava ser possível encontrar vestígios desse redator ao longo da história deuteronomista (EYNIKEL, 1996, p. 20-1). Esse tema foi melhor desenvolvido em sua introdução ao Antigo Testamento, em que incluiu

---

<sup>32</sup> Tradução minha.

<sup>33</sup> Tradução minha.

<sup>34</sup> Tradução minha.

um terceiro redator, o Dtr profético (DtrP) descoberto por seu aluno Dietrich ao estudar, nos livros de Reis, as profecias contra as monarquias e seus cumprimentos. Para Dietrich, o DtrP foi responsável pela inserção das histórias proféticas e do esquema anúncio e cumprimento das profecias (RÖMER, 2016a, p. 114-5). Essa tese levou Smend a assumir a existência de três redações (EYNIKEL, 1996, p. 21).

Smend defendia que o trabalho de DtrH apresentava-se de forma pessimista, razão pela qual o datava em torno de 560 a.E.C., diferentemente de DtrN, que apresentava uma visão mais otimista, deixando em aberto a possibilidade de conversão, mesmo após o julgamento do exílio. Entretanto, Smend não esclarece a datação para os excertos que ele identifica serem de autoria de DtrN e DtrP (EYNIKEL, 1996, p. 21).

Assim, tem-se o chamado “Modelo de Göttingen” que distingue três camadas principais nos textos Dtr: “*HDtr*, o “historiador”, responsável pela primeira edição da História Deuteronomista, que escreveu durante o exílio; *DtrP*, um Deuteronomista profético, somente encontrado em Samuel-Reis; e um *DtrN*, um legislador que, no começo do período pós-exílico, insiste na importância da lei” (RÖMER, 2016a, p.115).

A primeira refutação sobre essa tese vem com Veijola, que acredita ser incorreto datar as passagens que tratam da esperança em uma nova vida para a dinastia após o período pré-exílico. Para isso cita como exemplo os textos em Crônicas, salmos pós-exílicos, os profetas posteriores e em adições posteriores aos profetas mais antigos que têm o viés otimista e são pré-exílicos (EYNIKEL, 1996, p. 22). Também Camp, um dos seguidores de Smend, admite dois problemas que ainda não foram resolvidos no modelo de Smend: a data de início e o propósito do DtrH; e a relação entre as sucessivas redações deuteronomistas (EYNIKEL, 1996, p. 25). De acordo com Eynikel (1996, p. 29), uma solução óbvia seria a datação dos textos incondicionais como pré-exílicos e os condicionais como exílicos, visto que a promessa de uma dinastia davídica eterna não pode ser datada do período exílico.

Na contramão dessas escolas, o estudioso Westermann questionou se realmente, alguma vez, existiu uma história deuteronomista. As razões apresentadas por Westermann são legítimas, como o caráter único de cada livro como um impeditivo para os livros da história deuteronomista serem vistos como partes de uma obra histórica, conectados a uma única edição Dtr (EYNIKEL, 1996, p. 14 e RÖMER, 2016a, p. 116). Nesse viés, deve-se limitar a identificação da chamada HDtr aos livros de Reis ou Samuel-Reis (RÖMER, 2016a, p. 117).

Por fim, há um grupo que retoma a tese do Dtr único de Noth. Hoffmann acredita que o Dtr era um autor independente que escreveu a história deuteronomista durante o exílio como um programa para a reconstrução da comunidade pós-exílica, dispondo apenas de tradições orais utilizadas de forma livre para construir a unidade deuteronomista. O tema principal são as reformas, o que é confirmado “por uma série de referências retrospectivas e cruzadas que ligam todas as formas de culto”<sup>35</sup> (EYNIKEL, 1996, p. 30). Assim, Eynikel enquadra a exegese atual em três tendências distintas:

A teoria de Smend reconhece 3 (a 9) redações. O primeiro redator é responsável pela criação e os sucessivos redatores pela revisão de toda a história do Dtr. A teoria de Hoffmann, que usa todos os meios para defender um único redator, recebe a crítica mais abrangente e fundamentada. A teoria de F.M. Cross também é criticada, mas contém vários pontos que podem ser desenvolvidos (EYNIKEL, 1996, p. 31)<sup>36</sup>.

Entre todas essas teorias, a que melhor encaixa no perfil desta pesquisa é, na verdade, uma reunião de afirmações contidas em diversas delas. Em primeiro lugar, acredito que tenham existido diversas escolas deuteronomistas, e não apenas escritores individuais, o que explicaria a diferença no uso da linguagem e sintaxe.

Em segundo lugar, defendo que a escrita dos textos de 2Rs 22-23 tenha-se iniciado no período exílico e se estendido ao longo dos séculos até a forma final como conhecemos atualmente. Dessa forma, diversos foram os redatores e revisores da história deuteronomista no processo de consolidação dessa obra.

Em terceiro lugar, é provável que tais autores tenham tido acesso a várias fontes escritas e orais, como anais, listas reais, lendas, sagas, entre outras, que foram utilizadas na construção do relato deuteronomista da reforma de Josias. Não é possível afirmar, no entanto, que o uso de tais fontes e os eventos narrados foram usadas de forma neutra e objetiva.

Por fim, não tenho como afirmar se houve um DtrH, um DtrN, um DtrP, todavia acredito que a narrativa foi sendo construída ao longo do tempo e sendo modificada por meio das muitas revisões quando se faziam necessárias novas explicações ou alterações, de acordo com a demanda de cada época até sua escrita final, quando o texto não foi mais alterado.

---

<sup>35</sup> Tradução minha.

<sup>36</sup> Tradução minha.

## 1.2 ANÁLISE DO TEXTO SOB UMA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

Diversos autores, como Crusemann (2012), Finkelstein e Silberman (2003, 2018), Kessler (2009), Liverani (2008), entre outros, estudaram o desenvolvimento social, geográfico, econômico e religiosos do povo de Israel. Nessas obras, é possível identificar o meio pelo qual esse povo se formou e a evolução de suas instituições, ambos determinantes para o pensamento religioso judeu.

De forma geral, a maioria desses autores, além de outros, defendem tanto a construção da Torá sob o reinado de Josias quanto o modo como os acontecimentos do período e posteriores foram determinantes na elaboração do texto bíblico. Finkelstein e Silberman (2003, 397), por exemplo, afirmam que episódios do Pentateuco e história deuteronomica sofreram acréscimos e revisões durante o período do exílio babilônico. De acordo com o pensamento de Finkelstein e Silberman (2003, 2018), é evidente a teoria monoteísta por razões políticas ao se perceber que o início da construção da Torá ocorreu em um momento de tentativa de unificação dos povos que se aproximavam por uma religiosidade semelhante, e após o grande êxodo do reino de Israel Norte para o reino de Judá.

A princípio, parece que a construção do referido texto serviu como propaganda de unificação sob a liderança de um único e legítimo rei, representado na figura de um único e legítimo deus. No entanto, pensar que esta foi a única função exercida pela Torá é simplificar uma obra que abarca diversos aspectos da vida e da crença judaicas. Embora todos esses autores citados comentem a função da Torá na construção e na formação de um estado soberano e único sob o governo de Josias, Sand (2011, p. 225) acredita que

o monoteísmo exclusivo (...) não se originou da 'política' de um pequeno rei regional desejoso de ampliar as fronteiras de seu reino, mas de uma "cultura", ou seja, do encontro extraordinário entre as elites intelectuais judaicas, exiladas ou de volta do exílio, e as abstratas religiões persas.

Dessa forma, além de estabelecer um momento para a construção de uma narrativa fora do reinado de Josias, Sand determina um momento para a construção de uma prática monoteísta.

Sob o ponto de vista da construção do texto bíblico, Crusemann (2012, p. 298-302) analisa o surgimento do Deuteronomio no âmbito dos conflitos político-religiosos que se seguiram aos reinados de Manassés e Amom. Para esse autor, as revoltas narradas em 2 Reis 22 foram protagonizadas pelo que chama de *povo da terra* (em

hebraico עַמְ הָאָרֶץ ou *'ām hā'āreṣ*), aristocracia que havia assumido o poder junto ao reinado de Josias a fim de implantar um programa político de centralização religiosa e administrativa.

Embora também vinculando o Deuteronômio ao *povo da terra* (esse povo seria uma classe média rural que apoiava a família real e combatia a classe alta de Jerusalém), Albertz (1994, p. 201-2) considera que a reforma só obteve sucesso graças à união de ambas as alas: a aristocracia e a classe média rural.

Dessa forma, os autores defendem a associação da corte de Jerusalém como agente da reforma narrada em 2Rs 22-23, fazendo desse movimento uma ação estatal, uma ação da corte monárquica isolada ou junto a lideranças rurais.

Também Nakanose une-se a essa linha de interpretação, seguindo os passos de Gottwald, Brueggemann e de exegetas latino-americanos. Segundo Zabatiero (2004, p. 06), Nakanose defende que “o Deuteronômio é produto do trabalho de levitas, especialmente do Reino do Norte”, mas que, após a destruição de Israel Norte, foram transferidos para Judá encontrando uma situação de pobreza causada pela forte tributação e corrupção da elite. Nesse quadro, a reforma do rei Josias, por meio de legitimação teológica, buscava atender aos interesses da elite em manter o poder e a riqueza, assegurando a dominação da elite urbana sobre o campesinato.

Nakanose (1993, p. 87), para quem o movimento deuteronômico é social, tem uma visão marxista de que o conflito fundamental narrado se dava entre a monarquia judaíta (cidade) e o campo, ou seja, entre a elite urbana monárquica (opressora) e o campesinato javista (igualitário). Zabatiero (2004, p. 07) destaca alguns problemas na fundamentação teórica de Nakanose: (1) “a dicotomia entre o potencial ideológico ou utópico das tradições teológicas dos reinos do Norte (libertador) e do Sul (opressor)”, havendo, certamente, conflitos internos nos dois reinos, o que evidencia um panorama mais complexo que o demonstrado pela teoria de Nakanose; (2) a “dicotomia entre tradição ‘mosaica’ libertadora [período pré-monárquico] e tradição ‘davídica’ opressora [período monárquico]”. O primeiro como representação idealizada da igualdade revolucionária e o segundo como representação da injustiça e opressão.

Halpern (1991), por outro lado, defende uma ação de Josias no modelo indicado pelo texto bíblico. O estudioso afirma que Josias atuou de forma radical na destruição de todos os lugares de culto no interior, centralizando toda a atividade cültica em Jerusalém. Segundo Zabatiero (2004, p. 08-9), Halpern acredita que

“Josias consegue, com sua política, destruir os clãs e criar um poderoso individualismo, de forma a que o povo valorizasse a nação (idêntica ao Estado) sobre o direito antigo dos clãs”. A análise de Halpern (1991, p. 15-6) dá ênfase não só à negação da responsabilidade moral e coletiva a partir dos livros de Jeremias e Ezequiel, mas também à responsabilidade individual.

Halpern defende que tal mudança é explicada por um quadro de eventos ocorridos durante os reinados de Ezequias a Josias. O primeiro se estampa durante o reinado de Ezequias com a criação de fortalezas para defesa militar contra os assírios (mas que não protegiam as terras produtivas contra os exércitos invasores), com dessacralização do interior, com a criação do individualismo social e com a visão monoteísta. A invasão de Senaqueribe, no entanto, põe fim a toda essa política com a destruição do interior, com a tomada de cidades fortificadas, com deportações para diversas regiões do império assírio, com o crescimento da população em Jerusalém e com o enfraquecimento da organização clânica da sociedade. O segundo consiste na ação de Manassés para reverter esse quadro: alia-se aos assírios para retomar terras e aproveitar novas oportunidades de comércio; repovoa o interior a partir do excesso populacional de Jerusalém; cria uma agricultura voltada para o comércio exterior; reabre os santuários regionais, ressacralizando o campo. O terceiro evento ocorre com a ascensão do rei Josias, quando os ideólogos do período de Ezequias ressurgem para desfazer os atos de Manassés (ZABATIERO, 2004, p. 08-9).

A análise de Halpern, portanto, entende o código do Deuteronômio como um documento com viés de fortalecimento do Estado por meio de legitimação teológica contra o campesinato. Sua teoria, no entanto, não é aceita por seus pares em virtude de alguns motivos: desconsidera as diversas tendências ideológicas e teológicas das obras de escribas, sacerdotes e profetas, esquecendo-se das profundas diferenças que permeavam esses grupos e seus textos; compreende toda a produção teológica e literária de Judá a partir de uma única fonte, a elite monárquica e a militar; sua perspectiva acerca da criação do indivíduo e da nação carece de maior fundamentação; tem visão monista das leis, contrária à história do direito vétero-oriental (ZABATIERO, 2004, p. 09-10).

Dessa forma, Zabatiero (2004, p. 10) defende que

A breve descrição das hipóteses interpretativas da reforma josiânica, em perspectiva de história da sociedade, aponta para duas constatações relativas ao trabalho historiográfico: em primeiro lugar, destaca-se a superação parcial do paradigma historiográfico tradicional, com a adoção de conceitos/modelos derivados das ciências sociais para a interpretação dos



textos e da história vétero-israelita. Independentemente da validade das hipóteses estabelecidas, esse avanço metodológico deve ser reconhecido. Por outro lado, deve-se reconhecer a necessidade de melhor e mais adequada fundamentação teórica para a realização das pesquisas da história social do antigo Israel. Ressalta, negativamente, a ausência de diálogo entre os historiadores 'bíblicos' e a teoria historiográfica mais ampla; ausência esta que poderia ser explicada tanto em termos da crítica foucaultiana à epistême moderna, quanto em termos da crítica de Bourdieu relativa à formação do campo acadêmico, com sua divisão de trabalho e estabelecimento de fronteiras rígidas entre as disciplinas e os departamentos universitários.

Na mesma linha interpretativa dos demais autores, mas utilizando como base o episódio de Jeremias 30-31, Sweeney (1996, p. 580) defende que o objetivo principal da política de reforma do rei Josias foi a reunificação de Israel Norte e Judá sob o domínio davídico em Jerusalém. Para tanto, o rei determinou, entre outras coisas: (1) a observância da Páscoa, que celebra o Êxodo do Egito (2Rs 23,21-23), na tentativa de estender o domínio davídico sobre o antigo reino do Norte e centralizar o culto em Jerusalém; (2) a intenção de destruir o santuário de Betel como um meio de efetuar a reunificação dos reinos do Norte e do Sul sob o governo davídico, entre outras (SWEENEY, 1996, p. 581-2).

De acordo com Sweeney (1996, p. 582), o texto de Jeremias 30-31 demonstra que o profeta esteve ativo durante o reinado do rei Josias e que apoiou a reforma de Josias a fim de devolver o território e o povo do antigo reino do Norte ao governo davídico, unindo Israel Norte e Judá em uma única nação.

### 1.3 ANÁLISE DO TEXTO SOB UMA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA

Além da perspectiva social com base no texto bíblico, deve-se ater ao fato de que, no início do século XX, devido às descobertas arqueológicas, a pesquisa bíblica sofreu profunda revolução. Foi nesse movimento e com base na arqueologia moderna que foi construída boa parte do Método Histórico-Crítico.

O questionamento de a Bíblia poder ou não ser uma fonte para a comprovação da história de Israel Norte e Judá ainda se faz presente em diversas áreas acadêmicas, como vimos anteriormente. Grande parte desse debate se dá em torno da monarquia unida nos reinados de Davi e Salomão, entre 1000 a 930 a.E.C. Diversas são as formas de classificar os estudos e os estudiosos em correntes temáticas, como veremos a seguir algumas dessas classificações.

### 1.3.1 Conservador, fundamentalista ou maximalista; minimalistas; e críticos com base na interdisciplinaridade

A primeira classificação que destacamos vem a partir de um artigo de Kaefer (2014, p. 03), que divide as posições dos estudiosos sobre os estudos bíblicos em três grupos distintos: (1) conservador, fundamentalista ou maximalista; (2) minimalistas; e (3) críticos com base na interdisciplinaridade.

O primeiro grupo tem como representantes estudiosos como De Vaux, Bright e outros e, atualmente, a escola de Albright. Entendendo o conteúdo da Bíblia como inteiramente histórico, esses pesquisadores acreditam, inclusive, que a redação “denominada de J (Javista), sigla e fonte redacional que para muitos ainda persiste”, consta do período do reino unido (KAEFER, 2014, p. 04). No entanto, sabe-se que a escrita em Jerusalém só começou cerca de dois séculos depois, entre o final do século VIII e início do século VII a.E.C. Embora haja divergências dentro desse grupo, “todos defendem a monarquia unida nos reinados de Davi e Salomão como histórica” (KAEFER, 2014, p. 04).

Para defender a teoria fundamentalista, a cidade de Jerusalém foi escavada exaustivamente durante a segunda metade do século XX, a fim de encontrar resquícios dos palácios e fortalezas de Davi e Salomão, todavia o que se encontrou foi apenas uma

pequena área, fora dos muros da atual cidade antiga de Jerusalém, com algumas construções, sem muros ou palácios, quase um assentamento (...) um aglomerado de casas que não poderia de forma nenhuma ter sido a capital de um império (KAEFER, 2014, p. 04).

Como não foi possível encontrar sinais do reinado unido, outras cidades, como Hazor, Megido e Gezer, começaram a ser escavadas na busca por sinais das grandes construções de Salomão. Embora muito se tenha encontrado nesses sítios, a arqueologia moderna “concluiu que as muralhas com os tais portões de seis câmaras foram construídas um século mais tarde e que pertenciam ao reinado de Acab, rei de Israel Norte (873-852)” (KAEFER, 2014, p. 05).

O segundo grupo, conhecido como minimalista, representado por estudiosos tais como Van Seters, Thompson, Lemche, Davies e Whitlam, entre outros/as, não considera a Bíblia como evidência da história de Israel, descartando qualquer hipótese nesse sentido. Esses pesquisadores

praticam uma análise crítico-literário da Bíblia e a partir dela defendem que a Bíblia hebraica é um produto pós-exílico. Os textos bíblicos teriam sido compostos nos períodos persa, helenista e hasmoneu a serviço da ideologia da elite do templo de Jerusalém. A preocupação dessa elite seria a de fundamentar o papel central do templo, do culto e dos sacerdotes, daí a propaganda da história dos patriarcas, êxodo, conquista de Josué e período áureo de Davi e Salomão (KAEFER, 2014, p. 05).

De fato, grande parte da Bíblia Hebraica foi produzida no pós-exílio, o que se confirma em grande parte nas leis do Pentateuco, que estão intimamente ligadas ao templo e ao interesse dos sacerdotes. Por outro lado, não é possível afirmar que toda a Bíblia Hebraica tenha sido escrita no pós-exílio, como se verifica nas informações extrabíblicas que confirmam os relatos históricos.

Dessa forma, é importante ter em mente que, embora haja provas de historicidade nos fatos narrados nos escritos bíblicos, evidencia-se a preocupação do redator em fazer uma leitura teológica, e não uma leitura histórica, de tais fatos. Nesse sentido, temos uma perspectiva que apresenta a ação de YHWH na história de Israel, sendo, portanto, uma visão javista. Assim, o redator narra fatos históricos, faz acréscimos ao longo do tempo, mas sempre dando ênfase à ação de YHWH diante de seu povo (KAEFER, 2014, p. 07).

Por último, temos um grupo que busca fazer uma leitura crítica da Bíblia utilizando-se também da arqueologia e de outras ciências para fundamentar e compreender o texto bíblico.

Existem dois grupos distintos, principalmente relacionados à análise arqueológica de achados para interpretação da narrativa: no primeiro, destacam-se Finkelstein e Silberman (2003, 2018), que defendem um êxodo massivo da população com o fim do reino do Norte em direção ao reino do Sul; no segundo, Lipschits (2017, 2021) acredita que o crescimento do reino do Sul está relacionado a uma condição natural e interna de Judá oferecida pela conjuntura do período.

De forma geral, no entanto, para Kaefer (2014, p. 08), os críticos da Bíblia partem

do princípio de que boa parte do Pentateuco e da História Deuteronomista, bem como partes de livros proféticos, como Amós, Oseias, Miqueias, Sofonias etc., têm como data do início da sua composição na monarquia tardia (final do século VIII e início do século VII, mais precisamente no final do século VII). Ou seja, teria começado timidamente no reinado de Acáz (735-716), se ampliado nos reinados de Ezequias (716-687) e Manassés (687-642), período em que ostracos, selos e pesos começam a ser encontrados em Judá, e se intensificado no reinado de Josias (640-609). Entendemos, no entanto, que se bem que a redação em Judá, mais precisamente em Jerusalém, começou nessa época, é provável que já existissem pequenas unidades, algo similar a pequenos folhetos de relatos sobre heróis, matriarcas

e patriarcas, experiências fundantes, ditos tribais etc. em Israel Norte. Histórias que se formaram oralmente em torno de poços, santuários populares (bamot), como Betel, Silo, Siquém, Tabor, Samaria etc., das quais algumas foram incluídas nos registros dos anais das realezas de Israel Norte.

O que se percebe, portanto, ainda que haja diferenças de interpretação sobre os fatos após a queda da Samaria e a datação para o início do processo de codificação deuteronomista, os pesquisadores que se utilizam de dados arqueológicos para fundamentar seus trabalhos defendem o uso de documentos e da tradição oral anteriores ao período do exílio como base para o texto de 2Rs 22-23.

### 1.3.2 Reformas cultuais ou campanhas assírias

Sob outra perspectiva, Kleiman (2019, p. 257) defende que há duas grandes correntes de pensamento na investigação arqueológica: a que segue o texto bíblico e associa o abandono dos locais de culto devido às reformas cultuais (especialmente com Ezequias); a outra que sugere a destruição dos locais de culto durante a campanha assíria, gerando a centralização de fato do culto em Jerusalém.

Entre os arqueólogos do primeiro grupo, que associam o relato bíblico com os registros arqueológicos, destacam-se: Herzog, Finkelstein e Silberman, para os quais tanto o santuário em Arad, quanto o altar em Berseba e a sala de culto (Santuário 49), em Laquis (*Tell el-Duwēr*), evidenciam que seu abandono ocorreu no curso de uma reforma de culto iniciada pelo Estado, provavelmente sob Ezequias.

Entre os historiadores e estudiosos bíblicos que fazem parte do segundo grupo, que associam a destruição dos locais de culto com as campanhas assírias, destacam-se Na'aman e Edelman, para os quais ocorre centralização, de fato, na medida em que o abandono dos locais de culto público em Judá, devido às campanhas de Senaqueribe em 701 a.E.C., resultou na centralização do culto em Jerusalém que sobreviveu a tais eventos.

Assim, tanto os defensores da historicidade da reforma do culto bíblico quanto os adeptos da teoria da centralização de fato oferecem razões que explicam a ausência dos locais de culto no século VII a.E.C. fora de Jerusalém. A diferença, portanto, está na interpretação dos dados para explicar o abandono desses locais (KLEIMAN, 2019, p. 258), cujas razões serão abordadas ao longo desta tese.

### 1.3.3 Um olhar sobre as linhas interpretativas

É importante, entretanto, esclarecermos melhor essas linhas interpretativas. Assim, em virtude das pesquisas arqueológicas que estão em desenvolvimento trazendo descobertas para análise e interpretação dos textos bíblicos, o estudo sobre o antigo Israel tem demonstrado inúmeras possibilidades. Grandes pesquisadores, como Finkelstein e Silberman, são responsáveis pelo início de tais mudanças, enriquecendo as investigações da área. O período, conhecido como a reforma de Josias, encontra-se entre os temas sobre os quais a arqueologia e outras ciências estão jogando novas luzes.

Autores como Finkelstein e Silberman (2018), entre outros, defendem que, em torno dos anos de 732 e, depois, em 722 a.E.C., o reino do Norte, também conhecido como Israel Norte, sofreu invasão assíria que desmantelou toda a administração política, destruiu e saqueou cidades e templos, matou inúmeras pessoas e forçou grande parte da população, inclusive a elite, a migrar para outras regiões. Para essa linha interpretativa, parte dessa população procurou asilo no reino do Sul, também conhecido como Judá, que cresceu de forma exponencial, demográfica e economicamente, devido à grande leva de imigrantes que recebeu.

Para pesquisadores como Lipschits (2018), por outro lado, o fim do reino cuja capital era a Samaria provocou um processo de interiorização da população, que se reorganizou nos moldes da Idade do Bronze, ou seja, restabeleceram pequenos grupamentos clânicos, buscando refúgio nas terras antes ocupadas por seus ancestrais. Para pesquisadores dessa linha interpretativa, é pouco provável que grande leva de imigrantes do reino do Norte tenha buscado asilo em Judá. Todavia, não é impossível que alguns remanescentes da Samaria tenham feito tal caminho. De acordo com essa linha de análise, portanto, o crescimento exponencial de Judá ocorreu à medida que ocupava os espaços vazios deixados por Israel Norte, após sua queda. Ou seja, se antes a Samaria era conhecida por ser terra de passagem para comércio entre Egito e Mesopotâmia, agora Judá passa a desenvolver tal atividade. Nesse movimento, o reino do Sul cresce e enriquece de forma a promover aumento populacional, circulação de conhecimento e fortalecimento político.

No fim do século VII a.E.C., no entanto, ocorre a retração assíria. De acordo com Frahm (2017, p. 191), as inscrições assírias sobre esse período são raras e, em grande parte, omissas sobre a história política e militar das duas últimas décadas do

império. Em geral, há as crônicas babilônicas, que tratam dos primeiros anos de Nabopolassar e os anos 616-09 a.E.C., e os documentos de arquivo das cidades assírias e babilônicas, que ajudam a esclarecer o desenvolvimento das guerras. De qualquer forma, sabe-se que o sucessor de Assurbanipal no trono assírio foi seu filho Assuretiliani (630-627), mas em 627 a.E.C., quando este desaparece de cena, quem ascende ao trono é o chefe eunuco Sinsumulisir, que já detinha o poder e encerra, dessa forma, mais de mil anos de governo ininterrupto de membros da dinastia Adasi. Esse evento, com certeza, criou uma crise de legitimidade, dando início à queda do império assírio. Ainda que, alguns meses depois, outro sucessor de Assurbanipal, de nome Sinsariscum, tenha assumido a dinastia e retomado o trono para sua família, os problemas de legitimidade permaneceram e lutas pela independência se tornaram frequentes em todo o império. Em 612 a.E.C., o rei assírio Sinsariscum foi morto, e em 609, a conquista de Nínive marcou o fim do império assírio (FRAHM, 2017, p. 192).

De acordo com a teoria de migração do Norte para o Sul, de Finkelstein e Silberman (2018), quando Josias assume o reino do Sul, em 639 a.E.C., o império assírio encontrava-se em decadência, e o rei judaíta viu a possibilidade de reclamar as terras do antigo reino do Norte, unindo os povos israelitas e judaítas e construindo uma grande nação. Assim, Finkelstein e Silberman (2003, 2018) afirmam que, no fim do século VII a.E.C., com a retração assíria, o rei de Judá percebeu a possibilidade de reorganizar-se administrativamente, expandindo seu território com a anexação de Israel Norte, por meio de uma reforma político-religiosa em todo o reino.

Em outras palavras, no período do rei Josias, haveria uma tentativa de centralização do poder político-religioso por meio da elaboração do código de leis do Deuteronômio<sup>37</sup>, ou seja, um esforço de reorganização do reino judaíta, cujo objetivo era a centralização do culto de YHWH no templo de Jerusalém. Assim, para esses pesquisadores, no século VII a.E.C., o rei Josias, governante de Judá, na investida de implantar a “monarquia de Israel”, promove uma espécie de ideologia “pan-israelita”, “absorvendo” no reino do Sul os remanescentes do reino do Norte, reivindicando o antigo território do reino de Israel Norte e unindo todo o povo sob seu governo.

Também Kessler (2009, p. 136-8) afirma que o desenvolvimento e o fortalecimento estatal dos reinos do Norte e do Sul ocorreram durante o período de dominação Assíria sobre o território do Levante, a despeito de um século de diferença.

---

<sup>37</sup> O núcleo de leis do Deuteronômio está entre os primeiros textos codificados do Antigo Testamento.

O reino do Norte, entretanto, que se posicionou contrário ao domínio assírio, caiu, ainda em 722 a.E.C., tendo sua organização política desestruturada, suas cidades destruídas e saqueadas e grande parte da população vendo-se obrigada a migrar para outras regiões, principalmente para o reino do Sul, ou a retomar suas atividades agropastoris móveis, em pequenos grupos, como ocorria nos séculos anteriores.

Dessa forma, por meio desse movimento de migração e crescimento de Judá, o rei Josias iniciou um processo de reformas internas: alterações no culto, purificado de elementos não javistas e centralizado em Jerusalém; observação de leis de caráter social sobre direito de propriedade, endividamento, proteção a estrangeiros, viúvas, órfãos, pobres, entre outros; legitimação da monarquia; desenvolvimento de uma identidade nacional; centralização política e econômica em Jerusalém.

Um bom exemplo da política social que se alterou neste período referiu-se à forma como até então se davam as relações de crédito/endividamento e a manipulação do direito. Diversas são as passagens no Antigo Testamento em que profetas denunciavam o modo como os ricos faziam empréstimos aos pobres que, muitas vezes, impossibilitados de pagarem suas dívidas, tinham seus bens confiscados, ou ainda sua família e o próprio patriarca transformados em escravos (KESSLER, 2009, p. 139-40).

Nesse sentido, as leis que constam da reforma de Josias coincidem tanto com o desenvolvimento social quanto com o desenvolvimento do alfabetismo, refletindo a realidade de um povo que deixava sua estrutura de sociedade baseada em clãs (parentesco) para uma sociedade de classes. Essas leis foram uma tentativa de organizar uma sociedade que estava em desenvolvimento e buscava equilibrar, por meio da justiça, a diferença entre os poderosos e os fracos (KESSLER, 2009, p. 151).

Portanto, para os estudiosos que defendem a teoria da imigração massiva em direção à Judá, a prática politeísta e/ou monolátrica, por exemplo, começa a transformar-se a partir do século VII a.E.C., quando o reino do Norte é devastado pelos assírios e uma grande leva da população encontra refúgio no reino do Sul. Nesse processo, o rei Josias percebeu a possibilidade de unificação territorial de ambos os reinos e a construção de uma unidade “nacional” sob bases religiosas. Para tanto, deu-se início a uma reforma religiosa que faz uma releitura das tradições, dando ênfase ao antigo reino do Sul, centralizando o poder em Jerusalém e afirmando a existência de um único deus nacional, YHWH. Para outros, no entanto, a explicação para o início do monoteísmo está na devastação dos centros administrativos e

religiosos que os assírios impõem em todo o território do Levante, restando apenas Jerusalém e o templo de Jerusalém como centro administrativo e local de culto oficial.

É importante frisar, todavia, que o reino do Sul, Judá, já dispunha de uma organização centralizada em torno da figura do rei e do templo, estabelecidos na cidade de Jerusalém. Nesse sentido, a suposta reforma promovida pelo rei Josias teria como objetivo a anexação do território do reino do Norte, a centralização do poder de forma mais efetiva em Jerusalém e a legitimação de sua figura como representante divino. Para isso, a centralização do culto do deus nacional em Jerusalém obrigava os fiéis a peregrinações que culminavam com o pagamento de impostos, favorecendo maior controle estatal em relação à economia e à legitimação do poder político e religioso (VASCONCELLOS e SILVA, 2009, p.114).

Ainda que fuja aos pesquisadores definir em que momento histórico os diferentes grupos formadores do povo de Israel passaram a entender-se como “filhos de Israel” (o personagem bíblico renomeado em Gn 32,29), ou seja, definir o momento em que os grupos de uma comunidade inteira passaram a acreditar na suposta existência desse ancestral comum e na crença de serem eles seus ascendentes (KESSLER, 2009, p. 74), a pesquisa é capaz de identificar em que momento tal narrativa teve seu início.

Para Finkelstein e Silberman (2003, p. 40), a arqueologia demonstra que a “compilação inicial da Torá e da história deuteronomista datam do século VII a.C. Para esses estudiosos, o Código da Aliança e o Deuteronômico foram produzidos no período pré-exílico, sendo o primeiro o mais antigo” (RIBEIRO, 2017, p. 121). Assim, a Torá consiste, de acordo com Ribeiro (2017, p. 122), “na jurisprudência oficial ou monárquica cujo intuito era aumentar a influência e o poder da elite” de Judá. “O Código da Aliança, por exemplo, tido como o conjunto mais antigo de leis dentro do Antigo Testamento, é datado, provavelmente, do período de dominação persa na Palestina, em torno de 550 a.E.C.” (RIBEIRO, 2017, p. 123).

A não existência desses eventos por escrito, no entanto, não significa que suas narrativas não existissem anteriormente. Para Amsler (*apud* PURY, 1996, p. 203), os textos legislativos do Pentateuco coexistiam sob forma da tradição oral muito antes de sua codificação. Além disso, “a grande quantidade de listas ou de coleções legais do Pentateuco, próprias tanto do reino de Israel como de Judá, confirma a diversidade” das fontes da Torá (RIBEIRO, 2017, p. 123). Assim, após 722 a.E.C., uma mistura de tradições legais e culturais é atestada no relato da reforma de Josias



que, apesar da tentativa de unificação de todo o povo de Israel, não impediu as diversas formas orais e escritas da tradição legal de coexistirem em Judá (CRUSEMANN, 2012, p. 115).

Dessa forma, para a escola de Finkelstein, no final do século VIII a.E.C., com o fim da Samaria, as narrativas migraram para o Sul, sendo assimiladas pelo movimento deuteronomista, criando uma compilação de enredos que hoje entendemos como histórias da formação do povo de Israel. Já para Na'aman, entre outros, tais relatos têm o processo de codificação apenas no período exílico, embora suas fontes datem de épocas anteriores.

Na corte ou no templo, onde são compilados e relidos, os textos ou tradições recebem grande dose de ideologia do poder de turno. Ali são acrescentados complementos que correspondem à realidade e aos interesses daquele momento, mas que lidos parecem corresponder ao contexto do fato narrado. Isso não significa que os textos não tenham valor histórico, só que, em muitos casos, os textos trazem mais informações do tempo em que foram escritos ou reescritos do que do tempo que descrevem. São, portanto, excelentes para estudar o contexto histórico do período da redação. No caso da Obra Historiográfica, os textos são carregados da teologia davídica, centralizada em Jerusalém e originária do período do rei Josias, pertencente à casa de Davi. Esta teologia não defende a religiosidade sincrética de Israel Norte. Ao contrário, o sincretismo cultural-religioso de Israel Norte é comumente abominado na Obra Historiográfica (KAEFER, 2014, p. 09).

Assim, o trabalho do pesquisador, nesse último grupo, leva em conta a leitura regressiva dos textos bíblicos, “numa tentativa de reconstruir a história do conteúdo e a história da redação” (KAEFER, 2014, p. 09-10). Ou seja, identificar um fato ocorrido (história do conteúdo) e compreender a intenção do autor na construção da narrativa (história da redação). Um exemplo dado por Kaefer (2014, p. 10), a passagem de 1Rs 13,1-2, é bem ilustrativo:

Esses versos narram a profecia de um ‘homem de Deus’ vindo de Judá à Betel, santuário nacional de Israel Norte, na hora em que o rei Jeroboão I estava oferecendo um sacrifício. Assim diz: ‘Eis que um homem de Deus veio de Judá com a palavra de Javé a Betel, quando Jeroboão estava de pé sobre o altar para queimar incenso. E gritou contra o altar com a palavra de Javé e disse: ‘altar, altar, assim diz Javé: eis que um filho vai nascer para a casa de Davi, Josias será o seu nome. Ele oferecerá em sacrifício sobre ti os sacerdotes dos lugares altos, aqueles que queimam incenso sobre ti. E ossos humanos queimará sobre ti’. Como vemos, o texto narra um fato ocorrido durante o reinado de Jeroboão I (931-909 a.C.) em que um profeta, literalmente um homem de Deus, vindo de Judá prediz o que sucederá nos dias vindouros em favor de Josias, da casa de Davi, e contra o altar de Betel. Contudo, a projeção que aqui ocorre não é para o futuro, mas para o passado. Ou seja, em realidade, nos encontramos em Jerusalém, no reinado de Josias, entre os anos 640-609 a.C., portanto cerca de trezentos anos depois, período em que o texto é escrito e projetado para o passado com o objetivo de respaldar e legitimar ações do presente.

Dessa forma, a leitura final do Deuteronômio traz os seguintes preceitos fundamentais: um só deus e a centralização do culto num santuário único. O texto reprovava o uso de imagens, exigia a destruição de todos os outros lugares de culto, fundando o monopólio do templo e do sacerdócio de Jerusalém.

Para autores como Wright e Elliott (2017, p. 471-2), o Livro da Lei descoberto por Josias no templo seria uma redação primitiva do livro do Deuteronômio, ou seja, a *Lei de Moisés*, ou o *Livro da Lei* (1Rs 2,3; 2Rs 14,6 citando Dt 24,16). Esse livro descoberto seria, então, a base da reforma deuteronomista em 621 a.E.C. ordenada pelo rei Josias (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 418). Essa reforma teria cunho antipoliteísta e antissamaritano, priorizando um culto exclusivo em Jerusalém (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 420), sendo, portanto, uma teologia marcada pela ideologia de um só rei, um só templo, um só deus. Para os deuteronomistas, os cultos afastados de Jerusalém, de tendência sincretista e idolátricos, constituíam um perigo para a unidade política e religiosa do reino que se pretendia construir (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 424).

Por outro lado, como se viu anteriormente, há estudiosos que defendem um processo diferente para a codificação deuteronomista: tendo início durante o exílio e posterior, a narrativa deuteronomista foi escrita sob um viés teológico que reinterpretou eventos anteriores para definir a forma centralizada e monoteísta que buscavam impelir na população.

De qualquer forma, entre a abordagem maximalista, segundo a qual tudo o que nas fontes não pode ser provado como errado deve ser aceito como histórico, e a abordagem minimalista, segundo a qual tudo o que não é corroborado por provas contemporâneas dos acontecimentos é rejeitado, existem diversas vias de interpretação e análise (UEHLINGER, 2007, p. 285). Assim, segundo Uehlinger (2007, p. 286), a questão gira em torno de saber que dados devem ser considerados como fontes primárias e quais não. Para a história da religião a análise crítica deve partir de tais fontes a fim de se evitar a projeção de agendas e (pré)conceitos fundamentalistas como vários trabalhos demonstram.

Por razões metodológicas, portanto, é preferível partir de um quadro global que as fontes primárias são capazes de fornecer sobre a religião judaíta no final da Idade do Ferro II.

Com a ajuda, principalmente, da arqueologia, a comparação com achados documentados de diversos períodos permite formular hipóteses sobre conjunturas e desenvolvimentos da religião judaíta do século VIII ao século VI a.E.C. e, a partir daí,

examinar aspectos ou características que podem ter relação com a reforma de Josias. Desse modo, é importante entender o problema histórico arqueológico relacionado ao contexto do reinado de Josias para situarmos historicamente o período do século VII a.E.C. no Antigo Oriente Médio, já que pouco se sabe sobre o cenário histórico e religioso desse período em Judá. Além disso, o que se supõe sobre a religião do final do período monárquico no reino do Sul foi construído com base na narrativa bíblica da reforma de Josias.

Dessa forma, já que nenhum outro documento extrabíblico do período faz referência a tais medidas de realinhamento cultural, o texto bíblico, apesar de seu caráter literário e religioso, é a fonte escrita mais relevante sobre a suposta reforma cultural de Josias. Tal reforma é essencialmente uma construção acadêmica; sem essa tradição não há indícios arqueológicos ou históricos da Judá da Idade do Ferro II que confirmem tal evento.

Ao analisarmos as primeiras tentativas arqueológicas de encontrar pontos fixos sobre a reforma, percebemos que elas se mostraram altamente improváveis, e as evidências arqueológicas, por muito tempo, foram interpretadas à luz dos escritos bíblicos. De acordo com Pakkala (2010, p. 218-9), em discussões recentes, partes do texto bíblico foram comparadas com evidências externas, estabelecendo conexões ou indicações sobre o quadro histórico e possíveis datações, muito embora, “sem o texto bíblico, nenhuma descoberta arqueológica ou relato antigo não bíblico [possa dar] qualquer razão para assumir uma reforma do culto em Judá”<sup>38</sup>.

Por esse motivo, um estudo sério sobre a suposta reforma de Josias deve ter início a partir de um exame tanto do texto bíblico quanto da sua história redacional reconstruída por argumentos histórico-críticos. Nesse sentido, a primeira tarefa, de acordo com Uehlinger (2007, p. 279), é determinar o fragmento que está na base da nossa tradição literária. Assim, embora esta tese aborde as diversas correntes interpretativas, as hipóteses defendidas são que o crescimento de Judá após a queda da Samaria deu-se devido à conjectura da época e não por um processo de migração em massa; as campanhas assírias foram responsáveis pela destruição de diversos templos e cidades dando causa à centralização do culto em Jerusalém (centralização de fato) e; como veremos mais à frente, a reforma de Josias foi na verdade uma

---

<sup>38</sup> Tradução minha.

reforma política que visava a eliminação da simbologia assíria após a queda desse império.

Diante dessas considerações, é necessário, para o estudo desse tema, cumprir as seguintes etapas: (1) estabelecer qual narrativa trataremos, nesse caso 2Rs 22-23; (2) buscar compreender o processo de construção do texto escolhido; (3) explicar o cenário histórico do período, nesse caso o fim do século VII a.E.C., mais especificamente, o reinado de Josias; (4) analisar os dados arqueológicos acerca do período; (5) utilizar teorias que elucidem a questão; (6) finalmente, conectar o texto bíblico com dados obtidos por meios extrabíblicos. Esse é o recurso utilizado ao longo desta tese, mesclando diversas teorias com o fim de construir uma visão abrangente capaz de explicar a suposta reforma de Josias.

## II COMENTÁRIOS AO TEXTO DE 2 REIS 22-23

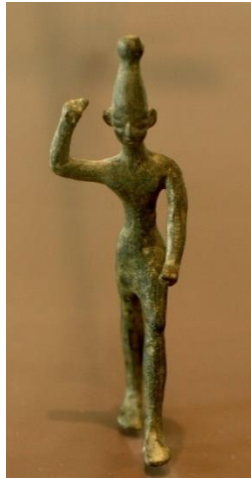
No capítulo anterior, abordamos as diversas linhas teórico-interpretativas sobre os estudos bíblicos e, em especial, da reforma de Josias. Antes da abordagem dos dados históricos e dos arqueológicos sobre o tema, será apresentado neste capítulo um levantamento de análises realizadas por pesquisadores e biblistas sobre o texto de 2Rs 22-23, em cada um de seus versículos para que, na conclusão desta tese, possamos, além de valer-nos do conteúdo bíblico e de fontes extrabíblicas, construir um quadro que melhor elucide esse período.

A religião patriarcal, cujo chefe religioso era o próprio patriarca, é caracterizada pela presença de clãs em que se adorava, ainda que não exclusivamente, o deus patrono, podendo-se denominá-la, portanto, religião monolátrica, já que não há adoração de um único deus. Marcada por rituais e hábitos sóbrios e simples, exigia apenas os altares para os sacrifícios (ADLER, 1993, p. 164).

O processo de desenvolvimento religioso, ao longo da história de Israel, no entanto, demonstra sofisticação com o acréscimo de elementos de adoração (inclusão e criação de novos deuses/demônios) e culto que atinge o auge durante o período da monarquia. Muito dessa sofisticação, Wright destaca que se deve ao arranjo de casamentos reais entre nações como forma de acordos políticos, militares e comerciais, não sendo diferente na Samaria e em Judá. Diversos foram os reis que casaram com mulheres de outras nações a fim de estabelecerem pactos, sendo o respeito aos deuses dessas nações algo comum, na medida da conveniência, claro. Assim, vários templos dedicados a deuses estrangeiros são encontrados em todo o território do Oriente Antigo, inclusive nos reinos de Israel Norte e de Judá (WRIGHT, 2012, p. 164).

A leitura dos textos de 2 Reis e 2 Crônicas também deixa claro essa prática politeísta, comum em toda a Antiguidade, incluindo a região dos reinos do Sul e do Norte. O culto a deuses como Baal, Astarte, Aserá, entre outros, muitas vezes num mesmo espaço que o culto a YHWH não era exceção, ainda que este último fosse considerado o deus nacional.

Figura 2 - Estátua de Baal



Estatueta de bronze, séc. XIV-XII a.E.C., encontrada em Ras Shamra (antiga Ugarit). Imagem disponível em: <<https://www.worldhistory.org/image/514/baal-statue/>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Em diversas outras passagens do Antigo Testamento, é possível identificar o discurso de personagens que faziam referência a YHWH como o maior entre os deuses, um claro sinal de monolatria. Isso porque não havia antes uma obrigação ao culto exclusivo de YHWH, como demonstram as escavações realizadas por Barkay, que encontrou, em um antigo santuário do século VII a.E.C., em uma fortaleza militar no Neguev, referências a práticas culturais “destoantes da normatização religiosa proveniente do templo central de Jerusalém”, como consta na Bíblia (REIMER, 2017, p. 27).

Diversos pesquisadores, como Finkelstein e Silberman (2018), Reimer (2017), Wright (2012), entre outros, acreditam que a produção dos textos fundantes do Antigo Testamento esteja relacionada à expansão de Jerusalém como capital de Judá e expansão do território para o norte, durante o reinado de Josias, no século VII a.E.C., em uma tentativa de se construir uma unidade identitária e territorial pan-israelita (RIBEIRO, 2017, p. 177-9). Para essa linha, o reinado de Josias é referência dentro de um movimento em que YHWH se torna o único deus verdadeiro, o movimento “só-Javé”. Nessas passagens veterotestamentárias, portanto, vê-se o princípio de um movimento monoteísta que encontrou seu ápice com o retorno do exílio babilônico, quase um século depois do reinado de Josias.

Para alguns autores, como Lang (*apud* RUGGIERI *et al.*, 1985/1, p. 46), um movimento conhecido atualmente como “só-Javé” foi responsável pela extinção de cultos a outros deuses que não YHWH. Igualmente, os estudos de Wright (2012) o

caracterizam como um movimento anti-internacionalista, ou seja, que teria rejeitado o culto de todos os deuses estrangeiros.

Por que, no entanto, haveria um movimento contrário à internacionalização tanto em Israel Norte como em Judá? Uma política de internacionalização tem diversos fatores pró e contra, dependendo da perspectiva de quem analisa. Se para o rei era interessante manter relações com outros povos que pudessem dar auxílio militar em tempos de guerra, expandir o comércio, entre outros benefícios, para a população, o crescimento da concorrência poderia gerar falta de trabalho, perdas materiais e ameaça ao seu modo de vida por meio de uma relação desproporcional para os locais.

Assim, o estreitamento das relações com o estrangeiro gerava, por um lado, maior concentração de riqueza e, por outro, empobrecimento de uma grande massa (WRIGHT, 2012, p. 173-4). Uma forma de demonstrar o descontentamento com o estrangeiro, nesse sentido, era o ressentimento contra os seus deuses (WRIGHT, 2012, p. 164-5). Wright deixa claro, no entanto, que não reconhecer outros deuses por parte dos israelitas e judaítas não significava negá-los, mas não os adorar, uma perspectiva claramente monolátrica (WRIGHT, 2012, p. 168).

Dessa forma, o movimento “só Javé” que, inicialmente, tinha caráter monolátrico, evoluiu, aos poucos, para o monoteísmo. Para Wright (2012, p. 175), essa resistência “ganhou força por meio da precaução contra o envolvimento internacional e de uma indignação contra as elites que lucravam com esse movimento”. Em outras palavras, as narrativas de profetas que se colocavam na perspectiva da monolatria trouxeram voz para a população empobrecida que se via cada vez mais na dependência da classe governante e dos ricos, os quais lucravam na relação com os estrangeiros, em uma perspectiva nacionalista que via os estrangeiros como culpados por todas as mazelas dos mais fracos dentro da Samaria e de Judá.

Nessa lógica, em uma perspectiva contra os deuses estrangeiros, optou-se por YHWH, o deus nacional, representante militar dos reinos do Norte e do Sul e ligado à monarquia. Dito de outra forma,

lavé era o foco divino do rei e da corte, o patrono dos assuntos de Estado. Se havia somente um deus a quem o rei tivesse de atrelar o seu destino, esse deus era lavé. (...) [não apenas porque lavé] desse aos reis o brilho da legitimidade divina. Havia também uma ligação mais concreta e circunstanciada entre um lavé forte e um rei forte (WRIGHT, 2012, p.180).

Desse modo, o pluralismo religioso passou a ser visto como forma contrária à centralização do poder real. Por outro lado, a consolidação de determinada linha religiosa ou de determinado deus era a garantia da reafirmação do poder político sob o aval do rei. Assim, o movimento “só Javé” garantia, a consolidação do poder baseado na centralização do culto ao deus YHWH, no templo de Jerusalém (WRIGHT, 2012, p. 181). Nesse sentido, a hostilidade não ocorria somente contra deuses estrangeiros, mas contra todo aquele que pudesse questionar o poder absoluto de YHWH dentro do panteão doméstico. Para resolver tal problema, observou-se a aderência, por parte de YHWH, de características que antes eram relacionadas a outros deuses. Assim, com o passar do tempo, YHWH absorveu os antigos deuses relacionados à sua linhagem, como El, Baal, Yarih (deus-lua), Astarte, entre outros, tornando-se o único deus verdadeiro<sup>39</sup> (WRIGHT, 2012, p. 189).

Figura 3 - Representação de El



Estatueta cananéia de um deus sentado, provavelmente El, do final da Idade do Bronze (entre 1570 e 1200 a.E.C.) encontrada em Megido. Imagem disponível em: <<https://www.cfhu.org/news/hu-archeologists-find-first-evidence-of-life-sized-divine-statues-in-biblical-lachish/>>. Acesso em 13 out. 2023.

Nesse processo de centralização do culto a YHWH, um fator importante a ser destacado, de acordo com Reimer (2017, p. 130), era o fato de os templos e santuários, no Oriente Médio antigo, estarem inseridos dentro da estrutura política/monárquica central. Desse modo, o recolhimento de tributos de forma

---

<sup>39</sup> Edelman (2012, p. 163-7) fornece um panorama acerca dos mitos cananeus, babilônicos e egípcios que se assemelham ao mito de YHWH.



centralizada seria bastante interessante para um rei que desejava promover uma reforma nacional, tornando financeiramente viáveis seus projetos, como já foi anteriormente mencionado. Tal projeto centralizador político e religioso teve ainda auxílio de um texto deuteronomista, geralmente datado do final do século VIII a.E.C., sendo uma expressão das reformas josiânicas e baseando-se em antigas tradições codificadas de forma a servir como uma “pequena constituição” para o reinado de Josias (REIMER, 2017, p. 144).

Com relação a essa estrutura política/monárquica central, Rossi (2008, p. 16-7) destaca que são quatro os grandes agentes de violência e opressão no mundo bíblico:

- 1) o Estado e seu aparelho militar; 2) agentes políticos, religiosos, econômicos; 3) a constante ameaça externa por meio dos impérios; 4) as nações vizinhas de Israel que são constantemente acusadas da prática de comércio escravo (Filistéia, Tiro) e de cometer atrocidades (Damasco e Amon).

Para o nosso estudo, o Estado e seu aparelho militar, os agentes políticos, religiosos e econômicos são os principais atores na transformação do estado de Israel. De acordo com algumas passagens do Antigo Testamento (1Sm 8,11-18, por exemplo), a monarquia é vista como um instrumento de opressão e de violência contra o povo. No Antigo Oriente, o rei era visto como um ser revestido de qualidades divinas. Em geral, existem duas maneiras para o Estado manter o controle do poder: o uso da força e/ou o uso de formas simbólicas. Nesta última, o rei israelita “surge em meio aos textos bíblicos como alguém que é ‘adotado’, na coroação, como ‘filho de Deus’” (ROSSI, 2008, p. 22). Também o palácio e o templo são importantes símbolos do poder real e convergentes do centro do poder dentro de uma sociedade estratificada (ROSSI, 2008, p. 26).

Assim, o estabelecimento de uma religião controlada, na qual deus e o templo tornam-se parte da corte e o projeto de deus está associado aos projetos do rei, refletiria a ação de Josias na reforma religiosa, social e econômica que, supostamente, teria empreendido durante seu governo. Nessa reforma, deus ter-se-ia tornado propriedade da corte, silenciado pelo rei e seus sacerdotes, reconhecidos como seus mensageiros; e a “memória histórica do Deus libertador [teria deixado] de existir para dar lugar à consciência de um Deus controlado”, um controle ideológico que passa pelo poder do palácio e pela ideologia do templo (ROSSI, 2008, p. 27). Nesse processo, o rei passaria a ter o controle da vida de seus súditos, bem como das regras

do cotidiano, uma “combinação de uma ideologia religiosa com a premissa de um governo centralista e enérgico” que, embora Rossi use para definir o militarismo assírio, acreditamos ser também a base do texto veterotestamentário das reformas de Josias (ROSSI, 2008, p. 50).

A narrativa sobre a reforma de Josias deu origem, então, a uma série de transformações que teriam conturbado a sociedade de Judá. Tal reforma teria atingido a economia, a organização social, a política e, sobretudo, a religião. Assim, um dos aspectos que deve ser analisado nesse processo relaciona-se com a devoção a outros deuses e a consequente decadência desses cultos devido ao expurgo realizado pela reforma.

De acordo com Vasconcellos e Silva (2009, p. 51-2, 112), os reinos do Norte e do Sul não conheciam, anteriormente à reforma, “um espaço sagrado específico, nem rituais previamente definidos, muito menos culto oficial”. Nesse período, deus era percebido e nomeado de acordo com as circunstâncias vivenciadas ou associado ao patriarca da família: era “o deus que me vê”, “o deus lutará”, “o deus de Abraão”, “o deus de Isaac”, entre outros. A liderança religiosa ficava a cargo dos profetas que muitas vezes também estavam ligados a outros deuses ou lugares sagrados, representando uma religiosidade popular, em um ambiente familiar.

No entanto, com a suposta reforma promovida pelo rei Josias, a situação modifica-se. Josias teria centralizado o culto a YHWH de duas maneiras: “transferiu a devoção de vários deuses para lavé”; e centralizou o culto no templo de Jerusalém, afinal, enquanto houvesse altares para adoração, espalhados pelo reino, sendo “usados por sacerdotes ou profetas locais, distantes do fácil controle de Jerusalém, a interpretação da vontade de lavé seria perigosamente ilimitada” (WRIGHT, 2012, p. 184). Controlando a identidade de YHWH, Josias teria controlado a identidade/poder de Judá.

Para o estudioso Reimer (2017, p. 48), esse movimento ocorreu

Na história do antigo Israel, [n]o momento mais favorável para a produção de identidade nos termos do que hoje poderíamos chamar de ‘nacional’ (...) na segunda metade do século VII a.C., quando, com a retirada dos assírios como força de ocupação, a partir de 640 a.C., se dá uma espécie de ‘vácuo de poder’, isto é, uma lacuna em termos de dominação externa (...) neste período se constituem novas relações de poder com ênfase na reorganização interna de Judá.

Esse movimento, portanto, teria sido responsável pela criação dos textos bíblicos, em especial o Livro da Lei, que muitos especialistas acreditam ser os

fundamentos do Livro do Deuteronômio, uma vez que ambos partilham da mesma ideologia. Tal livro teria sido responsável por profundas mudanças nos rituais e na teologia praticados até então: estabelecimento da existência de um único deus, YHWH, e, por consequência, eliminação de qualquer outro deus do panteão israelita; exclusividade do culto de YHWH no templo de Jerusalém, proibindo “o sacrifício fora ‘do lugar que o Senhor vosso Deus escolher’ (12,5)”, consequentemente, destruição de todo templo concorrente ao de Jerusalém, bem como seus respectivos sacerdotes e rituais (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 281 e 285).

## 2.1 O MAL E A DESTRUIÇÃO DOS ALTARES, DOS CULTOS E A ELIMINAÇÃO DOS DEUSES ADVERSÁRIOS DE YHWH

Enquanto o texto de 2Rs 22,2 afirma que Josias “fez o que é agradável aos olhos de lahweh”, a narrativa de 2Rs 21,2 diz que Manassés “fez o mal aos olhos de lahweh”. Levando em conta a forma como a perspectiva deuteronomista retratou o reino do Norte como um povo perverso e idólatra, e alguns reis de Judá como reis maus, diversos estudiosos se aprofundaram na pesquisa para entender como o mal é percebido e criado nas várias sociedades. Do ponto de vista antropológico, cada cultura representa o mal de acordo com o imaginário em que ela está imbuída. Para Silva (2011, p. 123), essa representação “é simbólica, mas se apresenta como real, porque interpreta a realidade. Tal interpretação é feita por meio de símbolos, ritos, crenças, discursos e representações alegóricas figurativas”.

Do ponto de vista da sociologia da religião, “o mal é aquilo que foge aos padrões estabelecidos pelo grupo social”, o tabu que determina normas e proibições (SILVA, 2011, p. 124). Nesse sentido, normalmente, o mal é visto no outro, no estranho ou no diferente, principalmente naqueles que não pertencem ao grupo, um “processo de atribuir traços demoníacos à cultura que representa o outro, o diferente ou o estranho” (SILVA, 2011, p. 127).

Ainda hoje, como nas sociedades antigas, aquilo que ameaça a ordem estabelecida por um grupo ou sociedade é visto como inimigo, assim, tudo que é estranho, desconhecido, ou caótico é identificado com forças demoníacas que tentam suprimir ou modificar o *status quo* (SCHIAVO, 2002, p. 231-2). Dessa forma, o externo ou estrangeiro é representado como demônio ou não humano a fim de enfatizar as

diferenças (o que os caracteriza) e solidificar a identidade coletiva do grupo (o que nos caracteriza). Assim, de acordo com Schiavo (2002, p. 240),

Uma sociedade não descobre simplesmente seus outros, ela os fabrica, selecionando, isolando e enfatizando um aspecto da vida desses outros e fazendo com que ele simbolize a diferença entre ambos. Assim, chamar os outros, os nossos inimigos, de demônios ou Satanás representa um passo fundamental na consolidação de nossa identidade, mas pode levar também a justificar, em nome de Deus e da religião, o ódio e a destruição total dos nossos inimigos. O passo seguinte é elevar o conflito histórico ao nível sobrenatural e cósmico, legitimando, pela religião, a demonização de grupos sociais ou pessoas entendidas como 'inimigos'.

Nesse processo, são legitimados grupos, valores e comportamentos sociais que reafirmam a identidade coletiva bem como a institucionalização de poderes que estabelecem o que é 'natural' ou 'normal', reprimindo tudo que não se encaixa dentro dos padrões coletivos fixados (SCHIAVO, 2002, p. 240).

De forma geral, as religiões da Antiguidade entendiam serem dois os princípios originários, sendo ambos projeções da vida da comunidade<sup>40</sup>: o princípio do bem e o princípio do mal. O princípio do mal, por exemplo, estava ligado aos medos e desgraças que afligiam o indivíduo ou a comunidade (SILVA, 2011, p. 122). A camada mais antiga do Antigo Testamento, segundo Salgado (2014, p. 6), emerge das experiências humanas, principalmente da luta pela sobrevivência em um ambiente repleto de doenças, desastres e guerras. A religião persa do zoroastrismo, por exemplo, é uma representante do modelo segundo o qual há uma divindade do bem e uma antividuidade do mal, num modelo de dualismo que contrapõe o bem ao mal (SILVA, 2011, p. 125).

O Antigo Testamento faz referência a crenças que explicam a realidade de sofrimento e violência daquele período. Há, por exemplo, passagens que demonstram a utilização de artefatos e símbolos que se conectavam com as divindades menores ou inferiores, seres intermediários entre os deuses e os humanos, que possuíam funções positivas de orientar, proteger, inspirar, ou influenciar de forma negativa a vida humana (KILPP, 2002, p. 23).

Com o passar do tempo, no entanto, houve uma mudança nas características desses demônios que evoluíram "devido à influência das religiões vizinhas e às

---

<sup>40</sup> Existem vários conceitos de dualismo: pode-se entender como um único princípio criador que dá origem ao bem e ao mal como princípios opostos; pode-se entender como um único princípio criador, mas que dá origem ao bem e ao mal de forma independente, como princípios complementares; pode-se entender como criações de diferentes princípios (SILVA, 2011, p. 126).

diferentes experiências de mal vividas pelo povo” (SCHIAVO, 2002, p. 235). A construção desse imaginário ligado aos demônios “é fruto de uma grande mistura cultural, com influências da magia, da religiosidade popular, do ritualismo mágico oficial, do simbolismo poético e da psicologia” (SCHIAVO, 2002, p. 235).

Para as religiões antigas do Oriente Médio, são inúmeros os deuses e demônios que, associados a morte, rios, escuridão, deserto, montanhas ou desastres naturais, representam doenças e desgraças. Na Bíblia Hebraica, tais deuses estrangeiros e demônios são vistos como seres negativos inferiores que podiam ser neutralizados a partir de práticas divinatórias, magia ou exorcismo (SCHIAVO, 2002, p. 233; SALGADO, 2014, p. 6). Assim, é possível observar, por meio do próprio texto bíblico, elementos demoníacos das antigas tradições populares israelitas e judaítas que mantinham fortes laços com as culturas circunvizinhas e indicavam a existência da crença em demônios, bem como em ritos de exorcismo e de prevenção contra os demônios (SCHIAVO, 2002, p. 234; SALGADO, 2014, p. 5).

Nesse sentido, a “imaginação popular atribuía a estes demônios e aos espíritos maus a ideia do caos, do desconhecido, da desordem, da desgraça, do mal, da doença e da morte”, inimigos que ameaçavam a ordem estabelecida (SALGADO, 2014, p. 5). Cada deus e/ou demônio tinha, na cultura antiga, um culto particular, mas, para além deles, havia cultos diversos que permeavam o cotidiano da sociedade, como o culto aos mortos. A Bíblia Hebraica preservou diversos vestígios de crenças em assombrações, deuses e demônios presentes no antigo Israel.

O texto de 2Rs 22-23 demonstra um processo no qual o rei Josias promove uma jornada contra a crença e o culto, que não a YHWH, no entanto esta pesquisa tenta demonstrar que tal reforma, além de não ter logrado êxito, sequer existiu no modelo narrado na Bíblia. Assim, acredito que os cultos e devoções aos diversos deuses, característicos do período, permaneceram até o retorno do exílio babilônico, ressalvadas, obviamente, as mudanças acarretadas pelo tempo. Essa afirmação tem por base estudos arqueológicos capazes de demonstrar que alguns desses cultos sobreviveram por séculos após o que ficou conhecido como a reforma de Josias e que, supostamente, havia eliminado tais práticas.

Esses cultos e práticas geralmente relacionavam-se a divindades menores que podiam ser “manipuladas” ou afastadas conforme a intenção do praticante. De acordo com Silva (2012, p. 17), diferente “das divindades oficiais, tidas por sábias, poderosas e basicamente imbatíveis, os demônios [por exemplo] podiam ser vencidos

ou, então, mantidos a distância por meio de astúcia, feitiços, encantamentos, palavras ou ritos mágicos”. A arqueologia demonstra que diversas ações de proteção contra os demônios podem ser comprovadas por meio de amuletos que foram encontrados em sítios e garantiam tal proteção (SILVA, 2012, p. 16-7).

De acordo com Silva (2012, p. 17) tais “amuletos, encantamentos e orações às divindades protetoras pessoais ajudavam contra essas ameaças demoníacas”. Assim, temos não somente a crença em demônios como a crença em divindades menores capazes de proteger as pessoas, como o deus anão Bes, protetor das parturientes e dos recém-nascidos ou os serafins<sup>41</sup> da visão de Isaías no templo de Jerusalém (SILVA, 2012, p. 18). Tal proteção, a arqueologia encontrou na forma de amuletos tais como:

‘as meias-luas de prata’ (tsaharonim<sup>42</sup>), usadas por camelos (Jz 8.21) e pessoas (Is 3.18), os ‘objetos mágicos’ (lehashim<sup>43</sup>) e as ‘caixinhas da vida’ (batte hannepesh<sup>44</sup>; ambos os talismãs em Is 3.20), além dos ‘saquinhos de mirra’ (Ct 1.13), ‘campainhas’ e ‘romãs’, estas ornando as vestes oficiais do sumo sacerdote (Ex 28.33s; 39.24-26). Vejam-se também as práticas mânticas, mágicas e de exorcismo mencionadas em Dt 18.10s; Ez 13.1s; Is 65.3-5. Em suma, toda a vida do antigo Israel estava perpassada de medidas de defesa e precaução contra poderes maléficos maiores (SILVA, 2012, p. 17).

O deus anão Bes, por exemplo, foi amplamente venerado no antigo Israel, como demonstram inúmeros objetos relacionados a ele que foram encontrados em diversos sítios arqueológicos. Em algumas regiões, objetos relacionados a Bes suplantaram a YHWH quanto ao poder de proteção (SILVA, 2012, p. 110-1). A representação dessa entidade, no entanto, pode gerar alguns conflitos de interpretação, como no

sítio de Kuntillet Ajrud, na região do Négueb de Judá, entre Gaza e Eilat, a sudoeste do Mar Morto, sugere também outra possível aproximação entre YHWH e Bês. Entre descobertas datadas para os séculos VII ou VI AEC, podem ser observados desenhos em um jarro grande, os quais mostram [...] em primeiro plano, duas figuras [uma masculina e outra feminina] com penachos, carrancas, orelhas de abano, caudas entre as pernas e, em segundo plano, uma tocadora de lira [...], sobre as quais está gravada uma inscrição da qual consta a fórmula *lyhwh šmrn wl’šrth*, ‘para YHWH de Samaria e para sua Aserá’. Alguns interpretaram as duas figuras como YHWH e Aserá acompanhados por uma tocadora de lira. Outros, como Othmar Keel, refutaram essa identificação. Amihai Mazar, por exemplo,

<sup>41</sup>O termo hebraico שֶׂרָפִים, transliterado *śrāpîm*, pode significar cobra venenosa, serpente, anjo.

<sup>42</sup>O termo hebraico שֶׁהָרֹן, transliterado *śahārôn*, pode significar meia-lua, lua crescente, lueta, adorno.

<sup>43</sup>O termo hebraico לְהָשִׁים, transliterado *lḥāšîm*, pode significar amuleto, exorcismo, bruxaria, magia, feitiçaria.

<sup>44</sup>O termo hebraico בַּתֵּי הַנֶּפֶשׁ, transliterado *bāttē hanepēš*, pode significar frascos de perfume (lit.: casas da alma).

afirma que uma das figuras é provavelmente Bês. Gerstenberger indaga se YHWH, que acabou por assumir a função de proteger as famílias israelitas, não poderia ser retratado como Bês (SILVA, 2012, p. 49).

Figura 4 - Jarra encontrada em *Kuntillet Ajrud* com a inscrição YHWH e sua Aserá



Imagem disponível em: <https://www.biblicalarchaeology.org/wp-content/uploads/2012/10/kuntillet-ajrud.jpg>. Acesso em: 14 out. 2023.

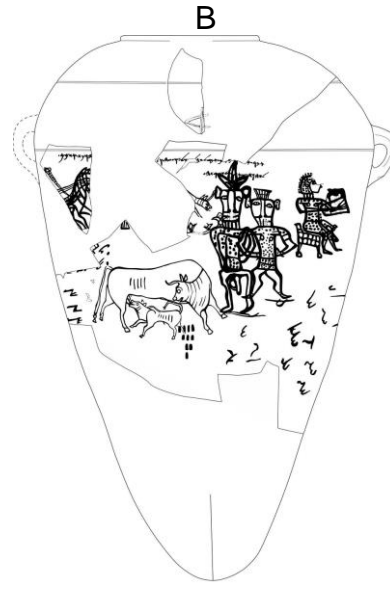


Imagem disponível em: <https://www.worldhistory.org/img/r/p/1500x1500/12813.jpg.wbp?v=1689157023>. Acesso em: 14 out. 2023.

Tais achados arqueológicos, inclusive em períodos posteriores à reforma de Josias, põem em xeque a efetividade da mesma na eliminação dos cultos às demais divindades, que não YHWH, ou sua execução.

Alguns exemplos de entidades encontradas na Bíblia Hebraica: *Šə'îrîm* (שְׁעִירִים, bode); *Šîyîm* (שָׂיִם, nome genérico de animais selvagens); *'îyîm* (אֵיִם, feras); *Lîlîṭ* (לִילִית, rainha dos demônios); *'ăzā'zēl* (עֲזָזָל, lugar ao qual se enviava e jogava de lá o bode expiatório para o Dia do Perdão); *Deber* (דֵּבֶר, peste bubônica, peste, epidemia); *Qeṭeb* (קֶטֶב, destruição, ruína, calamidade, epidemia, peste); *Rešep* (רֶשֶׁפ, deus da doença e da guerra, de origem síria, também adorado no Egito); *Mašəḥîṭ* (מִשְׁחִית, destruidor, devastador, demônio, destruição, extermínio, armadilha). Trata-se de seres que geralmente habitavam lugares ermos e inhóspitos, causadores de males, mas, como anteriormente dito, existiam formas de lidar com eles. Entre as divindades combatidas na suposta reforma de Josias, os serafins do templo de Jerusalém, por exemplo, podem estar relacionados com as uraei, serpentes aladas protetoras de reis e divindades no antigo Egito (SILVA, 2012, p. 112).

Figura 5 - Selo de uraei alada encontrada nas escavações da praça do Muro das Lamentações em Jerusalém



Imagem disponível em:

<<https://atiqot.org.il/search.aspx?q=Member%20in%20the%20entourage%20of%20Yahweh:%20a%20Ouraeus%20seal%20from%20the%20western%20wall%20Plaza%20excavations,%20Jerusalem>>.

Acesso em: 14 out. 2023.

Já entre os cultos supostamente combatidos, temos o anúncio da morte de Saul, que se enquadra nos exemplos de narrativas mais antigas e que sofreram adequações durante o processo redacional. A arqueologia confirma diversas passagens do Antigo Testamento em que a evocação de espíritos por oráculos era algo comum (SILVA, 2012, p. 79, 88-9). Geralmente tendo à frente mulheres, o rito estava relacionado às *'ōbōt* (אֲבוֹת, ancestral, ancião, chefe, mestre, profeta) e aos penetradores, para a prática de adivinhação por meio da consulta aos mortos. A períclope de Saul, por exemplo, retrata a busca do rei por aconselhamento com um espírito, um *'ēlōhîm* (אֱלֹהִים, divindades) (SILVA, 2012, p. 89, 91-2-6). Prováveis acréscimos sugerem que um ancestral falecido anônimo anunciou a morte de Saul nas mãos dos filisteus. Não se percebe originariamente uma censura à prática da consulta aos mortos, apenas o relato de variados meios de consulta a um oráculo. Silva (2012, p. 105, 109) defende que a história sobre o anúncio da morte de Saul seja uma reelaboração encaixada em um modelo literário prévio.

Isso porque, a princípio, o texto fornece apenas a exposição de variados meios de consulta a um oráculo, sem que haja desqualificação das *'ōbōt* e dos penetradores, ou seja, condenação da prática de consultar os mortos. Silva (2012, p. 19) destaca que a forte crítica dos textos bíblicos à busca pelos mortos, especialmente nos deuteronômicos, é um indício de que cultos relacionados a eles estavam presentes e eram comuns na sociedade, principalmente o culto aos ancestrais. Lembrando que, se aderirmos à tese de que o escritor deuteronômico codifica os



primeiros trechos do Antigo Testamento no período do exílio babilônico, concluímos que tais atividades permaneceram comuns até o século V a.E.C., pelo menos.

Segundo Silva (2012, p. 99), para Schroer

A narrativa da necromante de Endor em 1Sm 28 é especialmente esclarecedora em relação a práticas religiosas. Embora o texto esteja fortemente perpassado por ideologias e interesses posteriores, é historicamente provável que, na época de Saul, mulheres ainda tenham realizado, sem perseguição, necromancia e práticas mânticas. [...] Uma proibição da vidência e necromancia, que acompanha na época da monarquia tardia as medidas estatais e culturais em prol da centralização, ainda não existia durante a monarquia unida.

Assim, Silva (2012, p. 100, 112), utilizando-se de trabalhos de Lanoir, defende que a crítica a Saul por não ter respeitado ele mesmo uma reforma religiosa que ele determinara é, na verdade, o trabalho de releitura e reinterpretação do deuteronomista, um historiador que promove o discurso de apoio à reforma de Josias e às leis contra a prática das evocações dos mortos; ou seja, um trabalho que transforma Saul num perseguidor dos oráculos, mas ao mesmo tempo, um utilizador das artes da adivinhação.

Em outras passagens, contudo, como em 1Sm 28,13b, profetas valem-se da comunicação com um ancestral falecido para comunicar a vontade de YHWH. Esse é, inclusive, o critério no Código Deuteronomico que estabelece o reconhecimento de um profeta autêntico (Dt 18,21s) (SILVA, 2012, p. 101). Para esta pesquisa, por outro lado, defendemos a hipótese de que ele seja um trabalho redacional com o fim de sustentar uma reforma criada como um mito de origem que justificasse as novas práticas da comunidade judaica que retornava do exílio.

Exemplos que sustentam tal hipótese são achados, como diversas estatuetas de cavalo encontradas em sítios arqueológicos (ČAPEK, 2019, p. 54). Para os estudiosos, elas devem ser interpretadas como artefato mediador entre YHWH e um adorador como parte da piedade familiar, não como divindades. Esses artefatos representam a prática comum de cultos domésticos ou privados que supostamente contrariavam a prescrição religiosa oficial em Judá (ČAPEK, 2019, p. 54). Ou seja, esses achados trazem luz ao que era usual na vida doméstica da comunidade, diferentemente do texto bíblico responsável por suposta reforma centralizadora e monoteísta que teria eliminado os deuses domésticos, como narrado em 2Rs 22-23.

## 2.2 INTERPRETAÇÕES ACERCA DO TEXTO DEUTERONÔMICO E DA HISTÓRIA DURANTE O REINADO DE JOSIAS

Com base nesses e em outros achados, tendo em vista que Judá era um reino vassalo perante o império assírio, é possível questionar em que medida um rei vassalo (Josias) teria autonomia para realizar uma reforma político-econômica e de culto, como é narrada em 2Rs 22-23. Assim, existem pesquisadores que defendem a existência da reforma de Josias, outros a negam. Esta pesquisa, entretanto, segue uma linha teórica diferente da anteriormente exposta. É importante lembrar que, se, por um lado, não se podem ler os testemunhos bíblicos como o resultado de uma narrativa baseada em fontes históricas, por outro lado, devem-se lê-los como uma narrativa de finalidade comunicativa, que intencionava uma mensagem, mesmo utilizando-se do fictício ou do mítico muitas vezes, ou seja, textos com finalidade teológica. Portanto, é necessária uma análise crítica de tais fragmentos, tendo como base as fontes históricas e arqueológicas que a ciência fornece atualmente. E a ciência/arqueologia não nos fornece dados capazes de sustentarem a veracidade da reforma de Josias nos termos narrados em 2Rs 22-23.

Para Čapek (2019, p. 53), a arqueologia demonstra que a religião na região de Judá, durante o fim do período monárquico, caracteriza-se por uma miscelânea de práticas religiosas que não devem ser interpretadas de forma monolítica, mas como um processo em transformação que encontra seu auge no conteúdo bíblico por meio da centralização de culto que se inspirou em outras reformas cúlticas, ao longo dos séculos em diversos impérios. No entanto, tais reformas, no antigo Levante, parecem ter ocorrido apenas após o exílio babilônico.

É conhecido da ciência que a devoção a um único deus não existia entre os israelitas e judaítas. O processo do politeísmo para a monolatria e, por fim, para o monoteísmo transcorreu ao longo de séculos, algumas vezes de forma mais natural, outras de forma violenta. Mas atendo-nos à letra do texto, 2Rs 22-23 traz a reforma do rei Josias cujo dever era limpar todas as terras do antigo Israel do culto que não a YHWH, purificando o território. Por meio dessa propaganda, Josias tornou-se, no relato bíblico, um salvador, legitimando as ambições judaítas de anexar o antigo território do reino do Norte sob o governo de Jerusalém e de estabelecer um Estado pan-israelita.

Assim, de acordo com Finkelstein e Silberman (2018, p. 287), “o Livro do Deuteronômio estabeleceu a unidade do povo de Israel e a centralidade de seu lugar de culto nacional”, enfatizando, sempre que possível, a supremacia de Judá, bem como de sua religiosidade e monarquia sobre todo Israel. Nessa perspectiva,

o poderoso e próspero Reino do Norte, em cuja sombra Judá vivera por mais de dois séculos, foi condenado como uma aberração histórica – um distanciamento pecaminoso da verdadeira herança israelita. Os únicos governantes legítimos de todos os territórios israelitas eram os reis da linhagem de Davi, especialmente o piedoso Josias (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 288).

O Livro da Lei também teria transformado questões ligadas ao social, ao político e à justiça do período, trazendo inúmeras observações em benefício dos necessitados e excluídos (Ex 22,21-23; Dt 24,19-21; 27,19; por exemplo). Isso se deveu às novas relações sociais, matrimoniais e de parentesco que fortaleciam a posição das famílias proprietárias, mas também criavam normas ético-legais de solidariedade com os mais pobres da sociedade, como se pode ver em Deuteronômio.

Nesse livro, estavam contidas leis éticas e preceitos para o bem-estar social tanto dos poderosos como dos mais necessitados, uma observância que surgiu a partir da ideologia de que todos pertenciam a um mesmo grupo/nação e não mais a tribos distintas (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 289). Entre as novidades das leis sociais, podem-se destacar as que garantiam: a propriedade de terras às famílias (Dt 19,14; 27,17); o direito à herança das esposas rejeitadas por seus maridos (Dt 22,13-19); a oferta do dízimo aos pobres (Dt 15,11; 24,14-15; 26,12); a proteção aos estrangeiros (Dt 24,14-15,17,19-21; 26,12,13; 27,19); a libertação de escravos após seis anos de servidão (Dt 15,12-14), etc. Quanto às leis políticas, evidenciam-se as que centralizavam o poder do Estado, delimitando a área de atuação de líderes dentro da sociedade. Já quanto às leis religiosas, extinguíam o culto a deuses estrangeiros e afirmavam o culto exclusivo a YHWH, bem como um santuário exclusivo no templo de Jerusalém. Por fim, as leis de caráter econômico definiam o pagamento de impostos e dízimos exclusivamente no templo oficial.

Para Reimer (2017, p. 61), uma parte das leis deuteronômicas pretendiam observar a condição dos menos favorecidos, criando uma rede de solidariedade que se pode questionar se realmente foi praticada. Por outro lado, tais leis determinavam o uso de uma força coercitiva que previa o reforço na criação de uma identidade religiosa e cultural por meio do extermínio das demais práticas culturais, tidas como indesejadas pela perspectiva oficial e unificadora.

Dessa forma, há um movimento de centralização do poder religioso, com o culto em Jerusalém, e o fechamento massivo de santuários no interior do reino, transformando o culto religioso em fator agregador da economia (centralização das ofertas e dízimos, bem como do comércio em torno do culto e do templo) e da legitimação política em torno de Jerusalém. Tal legitimação teria ocorrido com o reforço da “teologia da aliança”, importante fator na construção de uma identidade nacional que une os antigos reinos de Judá e Israel Norte sob o governo do rei Josias (REIMER, 2017, p. 50). A questão, porém, reside em determinar quando tais leis foram elaboradas para serem postas em prática? Enquanto alguns pesquisadores, como anteriormente demonstrado, defendem a construção para o período monárquico, esta tese defende para o período exílico e pós-exílico.

Na lógica unificadora que percorre a narrativa da reforma de Josias, a existência de um deus único e protetor do novo reino traz como consequência o combate aos cultos dos demais deuses, às práticas religiosas populares assim como às ressignificações de tradições populares possíveis de serem cooptadas pelo culto a YHWH. Para tanto, a centralização do culto em Jerusalém com características de uma religião oficial teria garantido os objetivos do reinado de Josias. A partir desse relato, o templo de Jerusalém passou a cultuar exclusivamente o deus YHWH, sem nenhuma representação iconográfica, eliminando dentro da capital de Judá e em todo o reino o culto aos demais deuses.

Sob o ponto de vista da narrativa deuteronomista, é possível dizer, portanto, que o reino do Norte tinha uma imagem iconofílica, uma vez que parece ter sido amplamente disseminado o culto a diversos deuses. Não se pode esquecer, no entanto, que essa é uma releitura sob a perspectiva do antigo reino do Sul, pois é ele que inicia os fundamentos das escrituras, ou seja, é ele o escritor deuteronomista.

De modo geral, no entanto, pode-se afirmar que a população do reino do Sul também não era adepta do culto exclusivo a YHWH. Além de achados arqueológicos que demonstram tal fato, há no próprio texto veterotestamentário histórias de profetas que afirmam oposição em relação à política de centralização do culto, cujo viés é monolátrico, e não monoteísta.

O profeta Miquéias, por exemplo, denuncia os problemas vivenciados pelos camponeses e acusa os líderes das grandes cidades de oprimirem a população. Sofonias, no mesmo sentido, acusa a corte de prepotente e corrupta (VASCONCELLOS e SILVA, 2009, p. 116). Todos esses, são profetas que já

denunciavam as atitudes da corte de Jerusalém, cuja organização caracterizava-se por ser centralizada política e religiosamente.

Nesse cenário, segundo a narrativa bíblica, assume o poder de Judá um jovem ambicioso que pretendia anexar o antigo reino do Norte e formar um grande reino cuja capital política e religiosa seria estabelecida em Jerusalém. Assim, de acordo com o texto veterotestamentário, Josias pretendia fazer de Jerusalém: um centro político, sede de todo o reino; um centro religioso, por meio do estabelecimento de uma religião de Estado oficial e um templo único; um centro administrativo, com a arrecadação tributária ligada ao templo oficial. Para tanto, Josias teria promovido perseguição aos demais centros religiosos no reino, destruído locais de culto, destituído sacerdotes e abalado a religião popular, até então, amplamente politeísta e/ou monolátrica.

De acordo com Reimer (2005, p. 02), “os textos bíblicos carregam em si a intencionalidade do testemunho enquanto modalidade doutrinal”. Ou seja, os episódios da Bíblia Hebraica foram organizados e pensados tendo em vista a afirmação da doutrina de que “Yahweh é a divindade superior e o único Deus verdadeiro” (REIMER, 2005, p. 02). Assim, embora sua construção tenha ocorrido ao longo de vários séculos, o objetivo central da Bíblia, em síntese, é a afirmação da crença monoteísta. É claro que o conjunto da obra traz muitos elementos históricos e originários, mas deve-se ter sempre em mente que o objetivo se encontra em uma mensagem teológica; os elementos históricos apenas compõem o quadro.

Analisando sob a perspectiva arqueológica existem dois grupos que divergem ao interpretar os dados e o texto bíblico: enquanto uma linha teórica entende a narrativa bíblica sob uma perspectiva de futuro, a outra acredita que ela recontextualiza o passado. Čapek (2019, p. 55-6), sob uma perspectiva de futuro, afirma que o relato bíblico indica mais uma esperança no monoteísmo e na purificação do culto como algo que era desejado, e não como algo da realidade presente. Ou seja, o texto revela um desejo, e não uma realidade cültica no século VII a.E.C.

Outro aspecto importante é que, no processo de desconstrução física ou ideológica de conceitos religiosos, a descontinuidade de uma crença ou prática tem como resultado o fim da mesma. A construção, por outro lado, permite a criação de memórias e narrativas que baseiam novas crenças e práticas como se fossem remotas e imemoriais, ainda que na verdade não sejam. Um exemplo desse poder é

o templo de Jerusalém que muitos acreditam ter sido erguido por Salomão e ainda no século VI a.E.C. ser o mesmo templo (ČAPEK, 2021, p. 11-2).

Em uma publicação mais recente, Čapek (2021, p. 07-8) sob uma perspectiva de recontextualização do passado afirma que Davis enfatiza a retórica de “uma historiografia real no sentido de que dá ao rei a oportunidade de reconstruir o passado de maneira que atenda aos seus interesses presentes”<sup>45</sup>. Ou seja, o redator bíblico, por meio da elaboração de uma historiografia de reconstrução e construção, pôde desenhar novas cenas, corrigir erros e eleger aquele que seria o rei perfeito. Isso porque esse rei, além de tentar corrigir problemas prévios, teve um fim que impossibilitou saber qual seria o resultado de suas ações, tornando-se um mito. Nesse sentido, acredita-se que a narrativa da reforma de Josias seja um texto posterior, do período do exílio que busca a construção de uma identidade e origem de todo o povo, por meio da afirmação de um grupo político e religioso específico.

Também Finkelstein e Silberman (2018, p. 280) afirmam que o texto veterotestamentário traz na história sobre o rei Josias uma imagem do personagem ideal, concentrando as características de figuras como Moisés, Josué e Davi, e exaltando-o como o maior entre os reis de Israel. No mesmo sentido, Čapek (2019, p. 48-9) considera que o excerto bíblico se refere ao rei Josias, principalmente em seus últimos dias, como uma imagem projetada da promessa do rei Davi futuro: Josias é Davi que deve ser revivido (*Davi redivivus*).

Já autores como Lipschits (2017, p. 236), remetendo a Finkelstein e Avitz, afirma que o relato bíblico traz uma recordação da época em que Betel fazia parte do reino da Samaria, ou então no período helenístico, quando era um grande centro urbano e de culto, muito diferente da Betel existente no período do reinado de Josias. Esses autores acreditam que, no ano de 701, todos os locais de culto na região de Judá haviam sido destruídos por alguma das campanhas militares dos egípcios ou dos assírios. O único templo que resistiu foi o de Jerusalém, e isso pode ter gerado a crença de que o templo de Jerusalém teria sido escolhido por YHWH como sua morada. No mesmo sentido, Artuso *et al.* (2020, p. 415) acreditam que os eventos narrados em 1 e 2 Reis são uma construção cultural que retoma dados do passado e projeta valores e interesses a fim de construir uma identidade una e um culto unificado em torno de YHWH.

---

<sup>45</sup> Tradução minha.

Para entender melhor o texto, no entanto, é necessária a análise criteriosa da palavra escrita. Portanto, vamos a ele.

### 2.3 ANÁLISE SOBRE O TEXTO DE 2 REIS 22-23

O Antigo Testamento traz, entre suas obras, dois fragmentos distintos que narram a história do rei Josias: 2 Reis 22-23 e 2 Crônicas 34-35. Embora ambos os textos tenham o mesmo conteúdo, há pequenas diferenças, como acréscimos, supressões e mudança de ordem na narrativa<sup>46</sup>. No capítulo 22, temos os seguintes temas: ascensão de Josias ao trono ainda com 8 anos (vv. 1-2); reforma do templo (vv. 3-7); achado do Livro da Lei (vv. 8-10); contrição de Josias (vv. 11-13); consulta à profetisa Hulda (vv. 14-15); confirmação das palavras da Lei (vv. 16-18); resgate de Josias (vv. 19-20). Já o capítulo 23 pode ser estruturado da seguinte forma: introdução/leitura da Lei (vv. 1-3); violência em Jerusalém e nos arredores (vv. 4-14); violência em Betel e arredores (vv. 15-20); conclusão/Páscoa e “reconhecimento” de Josias como melhor rei (vv. 21-25).

De acordo com Veras (2008, p. 105), nos relatos que contam as histórias dos reis no livro de Reis, existe um padrão fixo com pequenas variações: (1) uma breve introdução com informações – ascendência do rei e duração de seu reinado (para os reis de Judá), idade do rei e o nome de sua mãe; (2) avaliação do comportamento religioso; (3) os eventos mais importantes do reinado, as ações do rei e as fontes escritas (livro dos Atos de Salomão, os Anais dos reis de Israel Norte e de Judá) que narram o restante da história do rei; (4) geralmente termina informando como ocorreu a morte do rei, o local de sepultamento e o nome de seu sucessor.

Há ainda informações como uma avaliação de cada rei (se fez o que é certo ou o mal aos olhos de YHWH), o que justifica as graças ou desgraças que abaterão o rei. Para Veras (2008, p. 105-6), essa “retribuição, na forma de recompensa ou castigo, é narrada nos livros de Reis para reafirmar a teologia do Deuteronômio (Dt 7,12-15; 8,19-20)”<sup>47</sup>, sendo que tais julgamentos se baseavam no fato de o rei ter ou não combatido a idolatria e destruído os locais de adoração sincrética. Muitos foram

---

<sup>46</sup> O livro de 2 Reis tem como referência as tradições deuteronômistas, enquanto o livro de 2 Crônicas, é uma releitura cujo viés baseia-se nas tradições sacerdotais. Nesse sentido, identificam-se acréscimos ou supressões do texto mais antigo, diferenças de nomenclatura, ênfase em determinados fatos.

<sup>47</sup> Tradução minha.

os reis que receberam críticas negativas, poucos foram aprovados com restrições, mas apenas Ezequias e Josias recebem aprovação total.

Veras (2008, p. 106) também destaca que as narrativas sobre os profetas durante o período monárquico seguem uma formulação esquemática: o profeta se apresenta ao rei ou algum representante deste com uma fórmula de mensagem – “Assim diz Iahweh, o Deus de Israel”; faz uma ameaça justificando a desgraça que acontecerá – “é por causa dos pecados que ele cometeu”; há então o cumprimento da ameaça, que sempre ocorre, podendo ser de forma imediata ou não. Assim, fica demonstrada a intervenção de deus na história, seguindo a tese teológica dos livros de Reis e do Deuterônomo.

### 2.3.1 2Rs 22,1-2

O relato de 2Rs 22 tem início com a ascensão de Josias ao poder, a consequente reforma do templo de Jerusalém, a descoberta do Livro da Lei e a consulta à profetisa Hulda acerca da vontade de YHWH.

בְּיָמֵי יוֹשִׁיָּאֵהוּ בְּמָלְכוֹ וּשְׁלֹשִׁים וָאַחַת שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלַם וְשֵׁם אִמּוֹ יְדִידָה בַת-עֲדָיָה  
מִבְּצֶקֶת:

וַיַּעַשׂ הַיְשָׁר בְּעֵינָיו יְהוָה וְיָלַךְ בְּכָל-דְּרָוֹךְ דָּוִד אָבִיו וְלֹא-סָר יָמִין וּשְׂמֹאלוֹ: {פ} <sup>48</sup>

<sup>1</sup>Josias tinha oito anos quando começou a reinar e reinou trinta e um anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Idida, era filha de Hadaia e natural de Besecat. <sup>2</sup>Fez o que é agradável aos olhos de Iahweh e imitou em tudo o proceder de Davi, seu pai, sem se desviar para a direita nem para a esquerda (2Rs 22,1-2)<sup>49</sup>.

Os primeiros versículos em 2Rs relatam que Josias, descendente direto do rei Davi, ascendeu ao poder ainda quando tinha 8 anos, em consequência do assassinato de seu pai. Além disso, o texto de 2Rs faz referência à mãe de Josias, buscando esclarecer sua origem.

Logo no v. 2, ocorre a presença de YHWH na narrativa. Para entendermos melhor tal figura, deve-se destacar que, principalmente os mitos sobre o início da existência, ou seja, os mitos da criação, reconhecem o mal e, sobretudo, a sua importância na vida humana. Por isso, é possível afirmar que as “figuras e imagens do mal na Bíblia Hebraica estão associadas ao universo simbólico-mítico e à realidade

<sup>48</sup> O texto hebraico é retirado do site Sefaria.org.

<sup>49</sup> Os textos são tradução da Bíblia de Jerusalém (2011).



social de Israel” (SALGADO, 2014, p. 02). Nesse caso, manifesta-se a marca do redator deuteronomista, que classifica os reis entre bons e maus, de acordo com sua aderência à tal teologia.

Segundo Kilpp (2002, p. 25), no Antigo Testamento

o Deus de Israel exige ser adorado como Deus único. Esta exclusividade do Deus bíblico é responsável pela falta de um dualismo radical entre o bem e o mal e também pela inexistência de uma demonologia no Antigo Testamento. Sendo Javé único, ele se apresenta como um Deus ambivalente: ele causa o bem, mas também está na origem do mal. (...) Se há somente um único Deus, dele há de provir tanto o bem quanto o mal.

O texto começa apresentando uma imagem idealizada de Josias como o bom rei (“construção modelo”). Nas palavras de Brueggemann (2000, p. 544), é possível ler “esta narrativa não primariamente para dados históricos, mas como uma proposta teológica, ideológica para a relação apropriada entre *poder* (monarquia) e *obediência fiel* (Torah). Josias aqui é o príncipe feito (...) para tal relacionamento”. Nenhum outro rei foi louvado com tantas virtudes deuteronomísticas (BEAL, 2014, p. 502). Portanto, em sua origem, tanto o mal quanto o bem são atribuídos a YHWH. Aquele que forma a luz e que cria as trevas, assegura o bem-estar e também a desgraça, YHWH é o único e não existe nenhum outro senão Ele (Is 45,5-7).

Como o bem e o mal são atributos de YHWH, os escribas do Antigo Testamento suprimiram a presença da tradição antiga sobre os demônios, incorporando tais seres em sua fé por meio da transferência de seus traços para seu deus (SALGADO, 2014, p. 02-3; KILPP, 2002, p. 25). Antes de tornar-se esse deus supremo, portanto, YHWH passou por um processo de assimilação que fundiu diversas características de outros deuses e demônios em um único ser.

Esse pensamento, de que a origem do mal está no próprio deus, é encontrado em textos anteriores à época do exílio babilônico: Gn 6,5.13; 8,21; 1Rs 11,3-8; 12,28; Sl 51,12; Dt 29,3; 1Sm 26,19; Is 45,7. Nesses trechos, ainda nos deparamos com um deus presente na vida do povo escolhido. Após o exílio, os relatos narram YHWH de forma diferente, mais distante, tendo morada no céu, e não mais no templo (SCHIAVO, 2002, p. 235).

### 2.3.2 2Rs 22,3-7

וַיְהִי בְשִׁמְנֵה עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְמָלְךְ יֵאֱשָׁנָה וְשָׁלַח הַמֶּלֶךְ אֶת־יִשְׁפָן בֶּן־אֲצַלְיָהוּ בֶן־מִשְׁלֵם הַסֹּפֵר בֵּית  
יְהוָה לְאֶמֶר:

עלה אל-חלקיהו הפהן הגדול ונתם את-הכסף המוכא בית יהוה אשר אספו שמרי הסף מאת העם: (ויתנה) [ויתנהו] על-יד עשי המלאכה המפקדים (בבית) [בית] יהוה ויתנו אתו לעשי המלאכה אשר בבית יהוה לסזק ביד הבית:  
לקרשים ולבגים ולגדרים ולקנות עצים ואבני מחצב לסזק את-הבית:  
אך לא-יחשב אתם הכסף הנתן על-ידים כי באמונה הם עשים:

<sup>3</sup>No décimo oitavo ano de Josias, o rei mandou o secretário Safã, filho de Aslias, filho de Mesolam, ao Templo de lahweh, ordenando: <sup>4</sup>Vai ter com o sumo sacerdote Helcias, para que ele funda o dinheiro que foi oferecido ao Templo de lahweh e que os guardas da porta recolheram do povo. <sup>5</sup>Que ele o entregue aos empreiteiros encarregados do Templo de lahweh, para que estes o dêem aos operários que trabalham nas restaurações no Templo de lahweh, <sup>6</sup>aos carpinteiros, aos construtores e aos pedreiros, e o utilizem na compra de madeira e de pedras talhadas destinadas à restauração do Templo. <sup>7</sup>Mas não se lhes peçam contas do dinheiro que lhes for entregue, pois agem com honestidade (2Rs 22,3-7).

Josias começa a reforma pela reparação do templo de Jerusalém. Essa é uma nota de cunho teológico, tipicamente deuteronomista, que faz logo do rei Josias, desde menino, um javista piedoso. O narrador passa a palavra ao próprio rei, o qual, como protagonista, dá as ordens pessoalmente, em detalhes. A ordem é dada a Safã, membro influente da corte no entorno do rei, encarregado de manejar o dinheiro para o reparo do templo. Logo no v. 8, o texto destaca Helcias, em sua função de sumo-sacerdote, a quem é concedida a importância de encontrar o Livro da Torá (BRUEGGEMANN, 2000, p. 544-5).

### 2.3.3 2Rs 22,8-14

<sup>8</sup>ואמר חלקיהו הפהן הגדול על-שפן הספר ספר התורה מצאתי בבית יהוה ויתן חלקיה את-הספר אל-שפן ויקראוהו:  
ויבא שפן הספר אל-המלך וישב את-המלך דבר ויאמר התיכו עבדיך את-הכסף הנמצא בבית ויתנהו על-יד עשי המלאכה המפקדים בית יהוה:  
ויגד שפן הספר למלך לאמר ספר נתן לי חלקיה הפהן ויקראוהו שפן לפני המלך:  
ויהי כשמע המלך את-דברי ספר התורה ויקרע את-בגדיו:  
ויצו המלך את-חלקיה הפהן ואת-אחיקם בן-שפן ואת-עכבור בן-מיכיה ואת שפן הספר ואת עשיה עבד-המלך לאמר:  
לכו דרשו את-יהוה בעדי ובעד-העם ובעד כל-יהודה על-דברי הספר הנמצא הנה כי-גדולה חמת יהוה אשר-היא נצתה בנו על אשר לא-שמעו אבתינו על-דברי הספר הנה לעשות ככל-הפיתוב עלינו:  
ויגד חלקיהו הפהן ואת-אחיקם ועכבור ושפן ועשיה אל-חלקיה הנביאה אשת א שלם בן-תקנה בן-החס שמר הבגדים והיא ישבת בירושלם במשנה וידברו אליה:

<sup>8</sup>O sumo sacerdote Helcias disse ao secretário Safã: 'Achei o livro da Lei no Templo de lahweh'. Helcias deu o livro a Safã, que o leu. <sup>9</sup>O secretário Safã veio ter com o rei e informou-lhe: 'Teus servos fundiram o dinheiro que se achava no Templo e entregaram-no aos empreiteiros encarregados do Templo de lahweh'. <sup>10</sup>Depois o secretário Safã anunciou ao rei: 'O sacerdote Helcias deu-me um livro', e Safã leu-o diante do rei. <sup>11</sup>Ao ouvir as palavras contidas no livro da Lei, o rei rasgou as vestes. <sup>12</sup>Ordenou ao sacerdote Helcias, a Aicam, filho de Safã, a Acobor, filho de Micas, ao secretário Safã e

a Asaías, ministro do rei: <sup>13</sup>‘Ide consultar lahweh por mim e pelo povo, a respeito das palavras deste livro que acaba de ser encontrado. Grande deve ser a ira de lahweh, que se inflamou contra nós porque nossos pais não obedeceram às palavras deste livro, praticando tudo o que nele está escrito’.  
<sup>14</sup>O sacerdote Helcias, Aicam, Acobor, Safã e Asaías foram ter com a profetisa Hulda, mulher de Selum, filho de Tícua, filho de Haraas, guarda dos vestiários; ela morava em Jerusalém, na cidade nova. Expuseram-lhe a questão (2Rs 22,8-14)

No relato de 2Rs, um sacerdote responsável pelo templo, durante as obras de restauração, encontra um livro, supostamente o Livro da Lei ou a Torá, e entrega a um funcionário real que o leva ao rei Josias. Esse achado da Torá pelo sumo sacerdote será o eixo de toda a narrativa. Ele proclama, em primeira pessoa: “Achei o Livro da Lei no Templo de lahweh” (v. 8) (BRUEGGEMANN, 2000, p. 545). Segue-se a disposição imediata para financiar a reforma, por parte de Safã.

Após a leitura do livro, em sinal de angústia, o rei rasga as vestes: compreendendo que os reis até então não haviam agido de acordo com as determinações de YHWH, Josias solicita que a profetisa Hulda seja consultada. Nesse sentido, a reação dramática do rei, que rasga as vestes (v. 9) e discorre mais longamente sobre a relação com YHWH, num alinhamento estrito com a teologia deuteronomista, recebe um maior destaque.

Após a consulta, Josias se compromete a realizar uma ampla reforma em que se pretendeu erradicar qualquer culto estrangeiro ou sincretismo, incluindo as regiões rurais, conhecidas como altares altos, tanto no território do reino do Sul quanto nas terras do antigo reino do Norte (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 280, 282-3).

Assim, de acordo com a narrativa de 2 Reis, somente após terem encontrado o Livro da Lei dentro do templo de Jerusalém, o rei Josias inicia a purificação do reino e o expurgo de outros deuses, que não YHWH. Ou seja, o texto informa que o rei Josias foi o executor da restauração do templo de Jerusalém, e atribui ao Livro da Lei a responsabilidade pelas ações subsequentes do rei: as múltiplas purificações religiosas e uma grande reforma política que colocam o rei Josias no mesmo nível de Davi e estende o impacto do seu reinado para além do território de Judá, ao norte (ČAPEK, 2019, p. 44).

Com relação às ameaças da Torá, interpretadas sob uma perspectiva de pós-exílio, elas poderiam refletir as consequências da experiência dramática do povo de Israel, o exílio (BRUEGGEMANN, 2000, p. 546).

Comparando os conteúdos de 2Rs e de 2Cr, é possível observar algumas alterações da forma escrita de nomes como 2Rs 22,12 “Acobor”, e 2Cr 34,20 “Abdon”

ou 2Rs 22,14 “Tícua” e 2Cr, 34,22 “Técua”, que podem ter origem no fato de o texto, escrito em hebraico do período bíblico, não ter a presença de vogais, causando, dessa forma, grande dificuldade nas traduções.

#### 2.3.4 2Rs 22,15-20

ותאמר אליהם כה אמר יהוה אלהי ישראל אמרו לאיש אשר שלח אתכם אלי:  
 כה אמר יהוה הנני מביא רעה אל המקום הזה ועל־ישביו את כל־דברי הספר אשר קרא מלך  
 יהודה:  
 תסת ו אשר עזבוני ויקטרו לאלהים אחרים למען הכעיסני בכל מעשה ידיהם ונצתה חמתי במקום  
 הזה ולא תכבה:  
 ואל־מלך יהודה השלח אתכם לקרש את־יהודה כה תאמרו אליו כה אמר יהוה אלהי ישראל  
 הדברים אשר שמעת:  
 'ען רד־לבבך ותפגע | מפני יהוה בשמעך אשר דברתי על־המקום הזה ועל־ישביו להיות לשמה  
 ולקללה ותקרע את־בגדיך ותבכה לפני וגם אנכי שמעתי נאם־יהוה:  
 לכן הנני אסף על־אבתיך ונאספת אל־קברתי בשלום ולא־תראנה עיניך בכל־הרעה אשר־אני  
 מביא על־המקום הזה וישבו את־המלך דבר:

<sup>15</sup>e ela lhes respondeu: ‘Assim fala lahweh, Deus de Israel. Dizei ao homem que vos enviou a mim: <sup>16</sup>Assim fala lahweh: Eis que estou para fazer cair a desgraça sobre este lugar e sobre os seus habitantes, tudo o que diz o livro que o rei de Judá acaba de ler, <sup>17</sup>porque me abandonaram e sacrificaram a outros deuses, para me irritar com suas ações. Minha ira se inflamou contra esse lugar e ela não se aplacará’. <sup>18</sup>E direis ao rei de Judá que vos enviou para consultar lahweh: ‘Assim fala lahweh, Deus de Israel: As palavras que ouviste... <sup>19</sup>Mas porque teu coração se comoveu e te humilhaste diante de lahweh, ouvindo as palavras que pronunciei contra este lugar e seus habitantes, que se tornarão objeto de espanto e de maldição, e porque rasgaste as vestes e choraste diante de mim, eu também te ouvi, oráculo de lahweh. <sup>20</sup>Por isso te reunirei a teus pais, serás deposto em paz no teu sepulcro e teus olhos não verão todos os males que vou mandar sobre este lugar’. Eles levaram ao rei essa resposta (2Rs 22,15-20).

O rei envia uma delegação a consultar Hulda, uma das profetisas de Israel, de família sacerdotal, identificada pela linhagem do seu esposo Salum. Hulda profere duas sentenças de desgraça, ambas introduzidas com a fórmula “Assim fala lahweh”: a primeira é contra o povo de Judá, com ameaça à cidade de Jerusalém, incluindo o templo, porque abandonaram a YHWH por outros deuses, tudo muito alinhado com o Livro da Lei, de acordo com a teologia deuteronomista; a segunda ameaça é contra o próprio rei. Contudo, a sentença é abrandada pela penitência de Josias que tem seu coração comovido e se humilha diante de YHWH (BEAL, 2014, p. 503-5; BRUEGGEMANN, 2000 vai na mesma linha interpretativa).

Assim, a profetisa reafirma as palavras escritas na Lei e diz que YHWH iria derramar sua ira sobre Israel por não terem seguido a Lei quando fez oferendas a outros deuses, entre outras ações. No entanto, o rei Josias, por ter demonstrado

arrependimento, seria poupado de ver tal sofrimento, reunindo-se antes com seus antepassados.

Segundo Gallazzi (1993, p. 48), Hulda é a única profetiza que identificamos nas narrativas que se referem ao período monárquico. Para o pesquisador, as palavras de Hulda demonstram que a reforma do templo, descrita em 2Rs 22 não faz parte da verdadeira reforma deuteronômica. Serve, por outro lado, como pano de fundo para que o Livro da Lei seja encontrado. A partir de então, a verdadeira reforma ocorre, anunciada pela boca de uma mulher que denuncia a forma como os governantes e poderosos tratavam o povo e praticavam a religião. Assim, nas palavras de Gallazzi (1993, p. 56), “a palavra de Hulda resume ‘toda’ a profecia: a dos profetas e a de lahweh. No que diz respeito ao Deuteronômio, Hulda apenas garante a veracidade das maldições contra aqueles que não levam até o fim o projeto de justiça”<sup>50</sup> contido no texto da Lei.

### 2.3.5 2Rs 23,1-3

A história de 2Rs 23 inicia com a leitura do Livro da Lei encontrado no templo de Jerusalém, seguido da reforma religiosa promovida pelo rei Josias, a celebração da Páscoa e o fim do reinado deste rei.

וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ וַיֵּאסְפוּ אֵלָיו כָּל־זִקְנֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם:  
 וַיַּעַל הַמֶּלֶךְ בֵּית־יְהוָה וְכָל־אִישׁ יְהוּדָה וְכָל־יִשְׂרָאֵל וְרוּשְׁלָם אֹתוֹ וְהַכֹּהֲנִים וְהַנְּבִיאִים וְכָל־הָעָם לְמִקְטָן  
 וְעַד־גָּדוֹל וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹתָם אֶת־כָּל־דְּבָרֵי סֵפֶר הַבְּרִית הַנִּמְצָא בְּבֵית יְהוָה:  
 וַיַּעֲמֵד הַמֶּלֶךְ עַל־הָעֲמֻד וַיִּכְרַת אֶת־הַבְּרִית | לִפְנֵי יְהוָה לְלַקֵּת אֶת־הַנְּשֹׂאֵי מִצְוֹתָיו וְאֶת־  
 עֲדוּתָיו וְאֶת־הַקְּתָוִים בְּכָל־לֵב וּבְכָל־נֶפֶשׁ לְהָקִים אֶת־דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת הַכְּתוּבִים עַל־הַסֵּפֶר הַזֶּה  
 וַיַּעֲמֵד כָּל־הָעָם בְּבֵרִית:

<sup>1</sup>Então o rei mandou reunir junto de si todos os anciãos de Judá e de Jerusalém, <sup>2</sup>e o rei subiu ao Templo de lahweh com todos os homens de Judá e todos os habitantes de Jerusalém, os sacerdotes e os profetas e todo o povo, do maior ao menor. Leu diante deles todo o conteúdo do livro da Aliança encontrado no Templo de lahweh. <sup>3</sup>O rei estava de pé sobre o estrado e concluiu diante de lahweh a Aliança que o obrigava a seguir lahweh e a guardar seus mandamentos, seus testemunhos e seus estatutos de todo o seu coração e de toda a sua alma, para pôr em prática as cláusulas da Aliança escrita neste livro. Todo o povo aderiu à Aliança (2Rs 23,1-3).

Após a confirmação da veracidade do texto, o rei Josias ordena que se reúna todo o povo no templo de Jerusalém e seja feita a leitura da Lei (v. 2b), a qual se insere em um cenário na busca por legitimação da reforma que Josias irá promover.

<sup>50</sup> Tradução minha.

A partir dessa leitura, o excerto traz a informação de que o rei, em aliança com YHWH, guardará os seus mandamentos, testemunhos e estatutos com todo o seu coração e sua alma (v. 3), uma fórmula tipicamente deuteronomista. A cena conclui-se com a adesão de todo o povo à aliança (MATOS, 2020, p. 66-7).

Dessa forma, o Livro da Torá é identificado com o Livro da Aliança (v. 2). As menções à Aliança seguem nos vv. 2 e 3. A leitura do Livro da Aliança, com o rei de pé e todo o povo aderindo a ela, aproxima o texto do mesmo ato realizado por Esdras em Neemias 8,1-12 (BRUEGGEMANN, 2000, p. 553-4). Nesse ponto, o livro de 2 Reis traz o relato das reformas realizadas pelo rei Josias, inicialmente na cidade de Jerusalém, a seguir no reino do Sul e, por último, no antigo reino do Norte.

### 2.3.6 2Rs 23,4-7

וַיִּצְוֶה הַמֶּלֶךְ אֶת־חֵלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת־פְּהֲגִי הַמְּשֻׁנָּה וְאֶת־שִׁמְרֵי הַסֶּף לְהוֹצִיא מֵהִיכָל יְהוָה אֶת כָּל־הַכֵּלִים הַעֲשׂוּיִם לַבַּעַל וְלְאֲשֵׁרָה וְלִכְלֵל צָבָא הַשָּׁמַיִם וַיִּשְׂרָפֵם מִחוּץ לִירוּשָׁלַם בְּשַׂדְּמוֹת קִדְרוֹן וַיִּשָּׂא אֶת־עֲפָרָם בְּיַת־אֵל:  
וְהַשְּׁבִית אֶת־הַכְּמֻרִים אֲשֶׁר נָתַנּוּ מַלְכֵי יְהוּדָה וַיִּקְטֹר בַּבַּמֹּת בְּעֵרֵי יְהוּדָה וּמִסְבֵּי יְרוּשָׁלַם וְאֶת־הַמִּקְטָרִים לַבַּעַל לְשִׁמֹשׁ וְלִיָּרֵחַ וְלַמְזֻלֹּת וְלִכְלֵל צָבָא הַשָּׁמַיִם:  
וַיִּצְא אֶת־הָאֲשֵׁרָה מִבַּיִת יְהוָה מִחוּץ לִירוּשָׁלַם אֶל־גַּחַל קִדְרוֹן וַיִּשְׂרַף אֹתָהּ בְּגַחַל קִדְרוֹן וַיִּנְדֹק לַעֲפָר וַיִּשְׂלַךְ אֶת־עֲפָרָהּ עַל־קִבְרֵי בְנֵי הָעָם:  
וַיִּתֵּן אֶת־בְּתֵי הַקְּדוֹשִׁים אֲשֶׁר בְּבַיִת יְהוָה אֲשֶׁר הַנְּשִׂים אֲרָגוֹת שָׁם בְּתֵימֵי לְאֲשֵׁרָה:

<sup>4</sup>O rei ordenou a Helcias, ao sacerdote que ocupava o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de lahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou suas cinzas para Betel. <sup>5</sup>Destituíu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu. <sup>6</sup>Transportou do Templo de lahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron; reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas nos sepulcros da plebe. <sup>7</sup>Demoliu a morada dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de lahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá (2Rs 23, 4-7).

De acordo com Matos (2022, p. 96), podem-se subdividir os versículos 4 ao 7 em três seções: (1) na primeira, temos a ordem do rei para retirarem e queimarem os utensílios feitos para Baal e Aserá (em hebraico מְהֵיכַל יְהוָה, transliterado *mēhēkal y<sup>h</sup>ōwāh*), que se localizavam no templo de YHWH (v. 4); (2) na segunda, a ordem para encerrarem os serviços cúlticos, tanto nos lugares elevados das cidades de Judá quanto nos arredores de Jerusalém, relacionados a Baal, Sol, Lua, constelações e exército dos céus (v. 5); (3) por último, a ordem para destruir a representação da deusa

Aserá, bem como o encerramento dos seus serviços cúlticos no templo de Jerusalém (vv. 6-7).

No início do texto, o rei dá uma ordem a Hilquias, o grande sacerdote (em hebraico הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, transliterado *hakōhēn hagādōl*), aos sacerdotes de segunda (em hebraico כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנָה, transliterado *kōhānī hammiš<sup>neh</sup>*) e aos guardas da porta (em hebraico שְׁמֵרֵי הַסֵּף, transliterado *šōm<sup>rē</sup> hassap*) para que todos os utensílios (em hebraico כְּלִים, transliterado *kēlīm*) feitos para Baal, Aserá e todo o exército dos céus fossem retirados de dentro do templo. No entanto, Matos (2022, p. 97) destaca que a ação de queimar (em hebraico שָׂרַף, transliterado *šārōp*) os utensílios parte do próprio rei, pois o verbo se encontra em 3<sup>a</sup> pessoa masculino singular.

Assim, 2 Reis faz referência aos atos de purificação do reinado por Josias somente após a leitura da Lei, sendo que o primeiro ocorre no próprio templo de Jerusalém, de onde eliminou (retirou e queimou) toda imagem, ou objeto de culto pertencente a outros deuses, que não YHWH. Não bastava retirar os símbolos de outras divindades; para cumprir a ordem do rolo da Lei, era preciso queimá-los (MATOS, 2020, p. 68).

A Bíblia Hebraica, ocasionalmente, utiliza o termo כֹּמֵר (transliterado *kōmer*) para designar sacerdotes idólatras. Em aramaico, *kmr* é uma palavra cuja raiz está associada a “ficar em êxtase” e, assim, era utilizada como título sacerdotal, como demonstram os textos de Mari<sup>51</sup>. Analisando o termo “sacerdote” (כֹּהֵן, transliterado *kōhen*) na Bíblia Hebraica, percebe-se que ele é empregado para referir-se a sacerdotes reais, chamados apenas de “o sacerdote” (הַכֹּהֵן, transliterado *hakōhen*). Alguns são chamados de “sacerdote chefe” (em hebraico כֹּהֵן הָרִאשׁ, transliterado *kōhen hārōš*), mas apenas no período do pós-exílio que o ofício de sumo sacerdote (em hebraico הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, transliterado *hakōhen hagādōl*) se desenvolveu, e o título de “o grande sacerdote” (*hakōhen hagādōl*) foi atribuído aos sacerdotes pré-exílicos de Jerusalém como retroprojeções (MATOS, 2022, p. 98-9). Dessa forma, quando Hilquias é nomeado de “o sacerdote” em 2Rs 22,10-14 e depois é apresentado como

---

<sup>51</sup> Encontrados no ano de 1933, documentação de Mari abrange cerca de 20 mil tabuinhas em texto cuneiforme com dados sobre a Mesopotâmia e a Síria, antes da expansão babilônica com Hamurabi. Essa documentação contém ainda informações militares e comerciais sobre as civilizações de Sumer e Acad, além de reinos locais, como da tribo dos Binu-Yamina (Benjaminitas), com o clã de Yarihu (Jericó). (MONLOUBOU, 1996, p. 498).

“o grande sacerdote” em 2Rs 23,4, percebe-se uma revisão tardia nesse último versículo.

O escrito cita também os sacerdotes de segunda (*kōhănî hammiš<sup>o</sup>neh*) que Matos (2022, p. 99), utilizando-se da explicação de Nakanose, sugere serem um tipo de superintendentes do templo, enquanto os guardas da porta (*šōm<sup>o</sup>rê hassap*) seriam altos funcionários do templo cuja função era receber as ofertas do povo. Nesse sentido, considerando as funções cúlticas dos oficiais, seriam eles as pessoas autorizadas a entrarem nos espaços sagrados e retirarem os utensílios destinados ao culto a Baal, a Aserá e a todo exército dos céus. “No entanto, segundo a narrativa, coube ao rei queimar os utensílios” (MATOS, 2022, p. 100).

Entre os deuses e cultos citados nessa passagem, temos a presença de Baal. De acordo com Schiavo (2002, p. 233), no mundo ugarítico-cananeu, o jovem Baal é “substituído por Jahvé no mundo bíblico, deus da tempestade, da chuva da fecundidade da terra, cuja tarefa é acabar com Yam [mar] e trazer de volta a ordem cósmica”. Para Matos (2022, p. 101), ainda que Baal tenha sido cultuado em todo o levante como uma divindade canaanita, na Bíblia Hebraica, esse deus aparece como rival de YHWH. Ao mesmo tempo, YHWH assimila muitas das características de Baal, incluindo seus inimigos cósmicos. Ou seja, as “deidades derrotadas por Baal e Anat nos textos ugaríticos, são derrotadas por YHWH nos textos da Bíblia Hebraica, como pode ser visto em Is 27,1” (MATOS, 2022, p. 101). Além disso, como demonstra Römer (2016b, p. 116, 119-120, 122), YHWH foi venerado como um Baal no reino de Israel Norte.



Figura 6 - Tábua com a Lenda do Ciclo de Baal



Tábuas de argila em escrita cuneiforme com o poema ugarítico Ciclo de Baal, que narra uma história com deuses da religião cananeia-fenícia. As tabuinhas foram descobertas na escavação de Ugarit (na atual Síria ) e datam de 1500 a.E.C, mas acredita-se esteja baseada em uma história muito mais antiga. Imagem disponível em: <<https://www.worldhistory.org/uploads/images/9403.jpg?v=1668901742>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Mas em Ugarit existe outro inimigo de Baal, Mot<sup>52</sup>, deus da seca, da esterilidade da terra e da morte (GRAY, 1965, p. 11). O local de morada de Mot é o deserto, ele é o gênio ou demônio do calor escaldante do verão. Enquanto Baal é o senhor dos vivos, Mot é o senhor da morte, imaginado como “um ser voraz, dotado de insaciável apetite por carne e sangue humanos” (COHN, 1996, p.168). Na tradição, Mot vence e mata Baal, mas este renasce pela intervenção de *Anat*, irmã e consorte de Baal, e a terra volta à fertilidade<sup>53</sup>. Esse é um mito que simboliza “as mudanças meteorológicas da terra de Canaã, nas suas passagens do seco e quente verão ao chuvoso e frio inverno, da esterilidade da terra à fecundidade da primavera, como da morte à vida” (SCHIAVO, 2002, p. 233). Ou seja, o conflito entre Baal e Mot é o conflito entre a vida e a morte, “uma expressão da tensão perpétua entre fertilidade e seca” (GRAY, 1965, p. 56). Após a vitória de Baal sobre Yam (o Mar) e Mot (a Morte), há a afirmação da realeza de Baal que ascende ao trono real. Essa relação também está presente na representação de YHWH como rei nos Salmos 74, 89 e 93, por exemplo (RÖMER, 2016b, p. 132-3).

É possível encontrar, também, variações desse deus/demônio, como é o caso de *Baal-Zebub*, presente em 2Rs 1,1-18, que deve ter sido um deus semita,

<sup>52</sup> Termo que significa morte (SCHIAVO, 2002, p. 233).

<sup>53</sup> Sobre Baal e o mito da fertilidade ver Gray (1965, p. 20 e seguintes).

provavelmente de origem filisteia, designando o deus da cidade de Acaron (KILPP, 2002, p. 31). O “termo Baal indica ‘senhor, deus, patrão’, enquanto Zebub é nome coletivo que significa ‘mosquitos’”. Assim, um possível significado para o termo *Baal-Zebub* (*Beelzebul*) é “o senhor das moscas ou do esterco” (SCHIAVO, 2002, p. 239).

Além desse, temos a menção à deusa Aserá, que, de acordo com Monloubou e Du Buit (1996, p. 67), é uma divindade cananeia antiga. Tanto a crença na deusa Aserá quanto o culto a ela, na religião da Samaria e de Judá, caracterizam-se por ser autóctone, ou seja, não se trata de uma divindade estrangeira, mas sim de uma divindade nativa, presente desde a origem de Israel (MATOS, 2022, p. 45).

Os textos de Ugarit demonstram Aserá como esposa e conselheira de El, mais tarde associado a YHWH. De acordo com Matos (2022, p. 50), achados arqueológicos do período do Ferro nas regiões onde se localizavam os reinos do Norte e do Sul comprovam a crença no casal divino Aserá e YHWH. Entre tais achados, é possível destacar duas estelas<sup>54</sup>, cuidadosamente colocadas no chão, encontradas nas escavações em Arad, no deserto da Judeia, ao sul do antigo território de Judá, as quais corroboram o culto à deusa associada a YHWH (MATOS, 2022, p. 50-3). Também nas escavações de *Kuntillet Ajrud*, localizada ao sul do deserto de Judá, em Jerusalém, foram encontradas duas jarras com desenhos e inscrições, datadas do séc. VIII a.E.C., que confirmam a crença no casal divino, Aserá e YHWH (MATOS, 2022, p. 53). Dessa forma, há tanto representações pictográficas quanto inscrições que evidenciam a crença no casal divino também em Jerusalém, não só no âmbito familiar como no templo de Jerusalém e na religião estatal, pelo menos até o final do séc. VII a.E.C. (MATOS, 2022, p. 58).

---

<sup>54</sup> De acordo com Römer (2016b, p. 141), em Mari, as estelas erigidas chamavam-se *sikkamum* (que pode significar “construir”, “levantar”, o equivalente em hebraico *nsb*, de onde provém o termo *massebe*); na Assíria, chamavam-se *salmu*, mesmo termo que, em hebraico (*šelem*), é utilizado para designar estátua.

Figura 7 - Santo dos Santos encontrado em *Tel Arad*



Santuário descoberto na fortaleza de Arad, na fronteira sul de Judá. No espaço onde se localiza o Santo dos Santos, havia uma pedra lisa (massebah bíblica), possivelmente significando a presença de Deus, e dois altares ainda contendo os restos do último incenso ali oferecido. O santuário foi enterrado intencionalmente. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/369406-0>>. Acesso em: 14 out. 2023.

Também o texto de 2Rs 23,4-7 corrobora o culto da deusa Aserá no templo de Jerusalém: nele está escrito que Aserá é retirada, destruída, queimada e pulverizada sob as ordens do rei Josias, do mesmo modo como são destruídos os locais em que as mulheres teciam vestes para a deusa (MATOS, 2022, p. 63). Assim, a crença não só na deusa Aserá, venerada como a “criadora e mãe dos deuses”, ou ainda, “mestra dos deuses em sabedoria”, como no casal divino, é atestada tanto em Israel Norte quanto em Judá, pelo menos até o século VII a.E.C. (MATOS, 2022, p. 101).

O símbolo de Aserá era uma estaca sagrada fincada na terra, geralmente sobre uma colina (nos lugares altos), ou no bosque (bosque sagrado), também conhecido como Poste Sagrado. De acordo com 2Rs 23,6, Josias ainda retira do templo os símbolos da deusa, bem como os utensílios utilizados em seu culto. Também estes, Josias queima e pulveriza (MATOS, 2022, p. 66-7). De acordo com Matos (2022, p. 109), ao “comparar as ações contra a Deusa Asherah e contra outras divindades mencionadas na narrativa, nota-se que nenhuma delas tem a sua representação destruída, somente Asherah”.

Outro culto condenado nesta passagem é o astral. De acordo com Monloubou e Du Buit (1996, p. 766), houve no Levante, durante o período de influência assíria, o culto solar. Matos (2022, p. 101) destaca que a expressão כל צבא השמים (transliterado *kōl šəḇā' haššāmāym*) “todo o exército dos céus” é uma designação coletiva para o culto astral. Em Dt 4,19, a proibição inclui o sol, lua e as estrelas. Em Jr 8,2, a expressão abrange o sol e a lua, tal como aparece no v. 5. Em Sf 1,5, há a referência ao local de culto utilizado para as divindades astrais, o terraço, no mesmo modelo do

terraço do quarto superior de Acáz no v. 12. Há, todavia, textos, como em Ne 9,6; Is 40,26; 45,12, em que a expressão *kōl š<sup>o</sup>bā' haššāmāym* é utilizada para demonstrar o poder criador de YHWH.

Os carros e cavalos do sol mencionados no texto bíblico (2Rs 23,4-5) podem ser explicados por meio de associação com os modelos gregos do carro de Apolo, encontrados em Chipre ou em Tiro. Os autores também fazem uma associação entre *Rešep*, adorado em Canaã, e o aspecto terrível do sol. Também a Lua ou *Sin* teve seu culto inserido no Levante sob o domínio assírio (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 477). No entanto, nas épocas mais antigas, segundo a Lei de Moisés, ela era celebrada por uma festividade, a neomênia.

Entre os seres alados, Silva destaca que, na Palestina, foram encontrados em Megido, Gaza, Bete-Semes e Laquis escaravelhos com *uraei* retratadas com asas. Também uma construção na Samaria pertencente ao rei omrida Acabe (873-852 a.E.C.) revelou algumas representações simbólicas das *uraei*, a imagem de uma serpente alada. Assim como “os *uraei*, os *šerāpīm* são dotados de asas, mãos, pés, rosto e voz com os quais louvam o ‘rei’ YHWH e expressam sua majestade” (SILVA, 2012, p. 52). Alguns estudiosos, como Rütterswörden, acreditam que as asas dos serafins apontam para o caráter divino-demoníaco que possuem (apud SILVA, 2012, p. 53). Essa ligação com a esfera divina e sua função protetora são representações de divindades subordinadas, ligadas à corte celestial de YHWH (SILVA, 2012, p. 54).

Desse modo, os utensílios feitos para Baal, Aserá e todo exército dos céus foram queimados pelo rei. Com relação ao verbo queimar (em hebraico *שָׂרַפְתָּ*, transliterado *šārōp*), nas línguas semitas expressa o sentido de “queimar completamente” e pode ser usado em contextos do cotidiano, das guerras, do culto sacrificial e para objetos cúlticos estrangeiros (MATOS, 2022, p. 102).

Quando utilizado em narrativas que relatam a destruição de objetos cúlticos destinados a outros deuses que não YHWH, o verbo *šārōp* simboliza o extermínio da deidade. Assim, de acordo com a narrativa veterotestamentária, ao destruir tais objetos cúlticos, Josias teria pretendido apagar a memória da crença nesses deuses e reestruturar a religião judaíta para tornar-se exclusivamente javista (MATOS, 2022, p. 102).

O local escolhido para queimar tais objetos são os “campos de Cedron” (em hebraico *שְׂדֵמוֹת קֶדְרוֹן*, transliterado *šad<sup>o</sup>mōt qid<sup>o</sup>rôn*), os quais remetem a um ponto

de cremação ou depósito de pó (MATOS, 2022, p. 102). Embora a períclope relate que, após a queima, as cinzas foram levadas para Betel, tal operação seria impraticável, segundo Gray (1970, p. 732), uma vez que a análise textual indica que seja uma adição tardia. Dessa forma, essa informação seria uma adição a fim de dar sequência às ações que se seguem no v. 15. Como consequência, o que se percebe é que essa reforma pretendia eliminar tanto os deuses adversários de YHWH como os templos concorrentes do templo de Jerusalém que impediam sua hegemonia, em especial o templo de Betel.

O tema do v. 5 refere-se ao encerramento das atividades sacerdotais nos lugares altos que prestavam culto a Baal, Sol, Lua, constelações e todo o exército dos céus. O verbo que descreve a ação do rei utilizado nesse versículo é “fazer cessar” (em hebraico שָׁבַת, transliterado *šābat*). Tanto no Qal, Nifal ou Hifil seu sentido básico é “fazer cessar”, “chegar ao fim”, “eliminar” (MATOS, 2022, p. 103). Nesse sentido, é utilizado para expressar o fim de uma atividade que acontecia anteriormente ou que foi concluída (MATOS, 2022, p. 103-4). Tanto no v. 5, quanto no v. 11, o verbo *šābat* remete ao fim de uma atividade, e como está no Hifil, presume-se que a ação tenha sido praticada por alguém. Na narrativa de 2Rs 23, como o verbo está conjugado na terceira pessoa masculino do singular, e no v. 4 o rei é apresentado como o sujeito das ações verbais, a ação é apresentada como sendo praticada pelo rei Josias, quem fez cessar as atividades dos sacerdotes que sacrificavam e incensavam nos lugares elevados, nas cidades de Judá e arredores de Jerusalém, para Baal, Sol, Lua, constelações e todo o exército dos céus (MATOS, 2022, p. 103-4).

De forma geral, o significado de “incensar” (em hebraico קָטַר, transliterado *qīṭēr*) nas línguas semitas é produzir fumaça utilizando-se do fogo. Segundo Matos (2022, p. 104-5), na Bíblia Hebraica, quando no Piel (v. 5 e 8), esse verbo tem o sentido de enviar uma oferenda por meio da fumaça; quando no Hifil, significa queimar um incenso como oferenda. Em ambos os casos, como oferta pela fumaça ou queima de incenso, é usado para cultos oficiais ou não. Entretanto, sempre se refere ao ato de ofertar por meio da fumaça sendo com a queima de incensos ou de porções gordurosas (em hebraico הִחֵלֵב, transliterado *haḥēleb*) (MATOS, 2022, p. 105).

De acordo com a narrativa, os sacerdotes de divindades astrais (em hebraico כְּמָרִים, transliterado *kəmərîm*) ofertavam, por meio de fumaça nos lugares elevados, nas cidades de Judá (Jerusalém e arredores). Tais lugares elevados (em hebraico

בָּמֹת, transliterado *bāmôt*<sup>55</sup>) eram locais de culto como demonstram as passagens de 1Rs 11,7; Jr 48,35; entre outras. Um “lugar elevado” (em hebraico בָּמָה, transliterado *bāmāh*), de forma geral, é uma elevação topográfica, natural ou construída pelo ser humano, que tinha como finalidade o culto aos deuses/as ou a algum deus/a em particular, ou seja, pequena elevação para uso cúltico. Via de regra, o substantivo *bāmāh* no singular, ou *bāmôt* no plural, aparece conectado com verbos ligados à ação de construir ou demolir, como em 2Rs 23,8 (MATOS, 2022, p. 105).

Ainda em relação aos “locais altos”, Fried (2002, p 439, 441) afirma que uma *bāmāh* seria um complexo de santuários onde é possível identificar edifício público (em hebraico בַּתֵּיִם, transliterado *bātîm*) com um grande salão, altar de sacrifício e salas para armazenamento ou refeições (em hebraico לְשֵׁכֶת, transliterado *šākôt*). Nesse sentido, as *bāmôt* situavam-se nos centros urbanos e tinham estrutura permanente<sup>56</sup>. Fried cita como exemplo a *bāmāh* em Gibeão (em hebraico הַבְּמָה הַגְּדֹלָה, transliterado *habbāmāh hagedôlāh*), que, de acordo com o texto bíblico (1Rs 3,4), indicava um local de culto bem conhecido da sociedade, com um complexo de santuários permanente e com sacerdotes.

O verbo “pulverizar” (em hebraico דָּקַק, transliterado *dāqaq*), no Qal, tem o significado de tornar algo fino a partir da moagem, reduzir a pequenas partículas ou a pó; no Hifil, como aparece no v. 6, significa pulverizar. Nesse caso, o versículo traduzido por “pulverizou para pó” demonstra toda a violência cometida contra a deusa no intuito de apagar totalmente a sua memória (MATOS, 2022, p. 110). Por fim, o v. 7 afirma que o rei demoliu os prostíbulos sagrados ligados ao templo de Jerusalém, destituiu os sacerdotes e destruiu os locais destinados aos sacrifícios a outros deuses, que não YHWH, em Judá.

---

<sup>55</sup> De acordo com Fried (2002), as *bāmôté 'āreš* (בְּמֹתֵי אֶרֶץ) são os lugares da terra onde YHWH pisou, sendo, portanto, lugares onde YHWH pode ser encontrado ou adorado. O termo não traz informações sobre sua estrutura ou localização, apenas define sua função. Ainda segundo a pesquisadora, a Septuaginta utilizou a palavra grega βωμός na tradução, que indica uma plataforma elevada ou pedestal/base para estátuas de deuses e, mais tarde, um local elevado, um altar, para sacrifício. Essa mesma palavra, βωμός, é usada para traduzir tanto *miz<sup>o</sup>bēah* (מִזְבֵּחַ), “altar”, quanto *bāmāh*, geralmente entendido como lugar alto ou pico natural, *υψιλόν*, ou como plataforma construída para altar, ou o próprio altar, βωμός (FRIED, 2002, p. 438).

<sup>56</sup> Quando o texto bíblico fala de *bāmôt* ou *bāttēy bāmôt* (בְּתֵי בְּמֹת), ele se refere a cidades em específico. Além disso, sugere que as *bāmôt* estavam localizadas dentro das muralhas da cidade, não fora delas (FRIED, 2002, p. 440).

## 2.3.7 2Rs 23,8-14

וַיָּבֵא אֶת־כָּל־הַכֹּהֲנִים מִעָרֵי יְהוּדָה וַיִּטְמֵא אֶת־הַבָּמֹת אֲשֶׁר קִטְרוּ־שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים מִגִּבְעַ עַד־בְּאֵר שָׁבַע וַנִּלְחַץ אֶת־בָּמֹת הַשָּׁעָרִים אֲשֶׁר־לָתַח שָׁעַר יְהוֹשֻׁעַ שֶׁר־הָעִיר אֲשֶׁר־עַל־שָׂמְאוּל אִישׁ בְּשָׁעַר הָעִיר:

אֲדָּף לֹא יַעֲלוּ כֹהֲנֵי הַבָּמֹת אֶל־מִזְבֵּחַ יְהוָה בִּירוּשָׁלַם כִּי אִם־אֶכְלוּ מִצֹּת בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם: וַיִּטְמֵא אֶת־הַתֶּפֶת אֲשֶׁר בְּגִי (בְּנִי) הַגָּם לְבַלְתִּי לְהַעֲבִיר אִישׁ אֶת־בְּנֹו וְאֶת־בִּתּוֹ בָּאֵשׁ לְמַלְךְ: וַיִּשְׁבֵּת אֶת־הַסּוּסִים אֲשֶׁר נָתַנּוּ מַלְכֵי יְהוּדָה לְשָׁמֶשׁ מִבֵּית־יְהוָה אֶל־לִשְׁכַּת נְתַן־מַלְךְ הַסּוּרִים אֲשֶׁר בַּפְּרָנְרִים וְאֶת־מַרְפְּכֹת הַשָּׁמֶשׁ שָׂרָף בָּאֵשׁ: וְאֶת־הַמִּזְבְּחֹת אֲשֶׁר עַל־הַגֵּג עֲלִית אֲחִזֵּי אֲשֶׁר־עָשׂוּ מַלְכֵי יְהוּדָה וְאֶת־הַמִּזְבְּחֹת אֲשֶׁר־עָשָׂה מְנַשֶּׁה בְּשָׂמֵי הַצָּרוֹת בֵּית־יְהוָה נִתַּץ הַמֶּלֶךְ נְגַרְץ מִשָּׁם וְהַשְּׁלִיד אֶת־עַפְרָם אֶל־גַּחַל קִדְרוֹן: וְאֶת־הַבָּמֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר מִיַּמִּין לְהַר־הַמִּשְׁחִית אֲשֶׁר בְּנָה שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל לְעִשְׂתָּרֶת וְשָׁקֵץ צִידוֹנִים וְלִכְמוֹשׁ שָׁקֵץ מוֹאָב וְלַמְלָכִים תוֹעֵבֹת בְּגֵי־עֲמֹון טְמֵא הַמֶּלֶךְ: וַשְׁבֵּר אֶת־הַמִּצְבֹּת וַיִּכְרֹת אֶת־הָאֲשָׁרִים וַיִּמְלֵא אֶת־מְקוֹמָם עֲצָמוֹת אָדָם:

<sup>8</sup>Mandou vir das cidades de Judá todos os sacerdotes e profanou os lugares altos onde esses sacerdotes haviam oferecido sacrifícios, desde Gaba até Bersabéia. Demoliu o lugar alto das portas, que se achava à entrada da porta de Josué, governador da cidade, à esquerda de quem entra na porta da cidade. <sup>9</sup>Mas os sacerdotes dos lugares altos não podiam subir ao altar de lahweh em Jerusalém; comiam, porém, pães sem fermento no meio de seus irmãos. <sup>10</sup>O rei profanou o Tofet do vale de Ben-Enom, para que ninguém mais pudesse passar pelo fogo seu filho ou sua filha em honra de Moloc. <sup>11</sup>Fez desaparecer os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do Templo de lahweh, perto do aposento do eunuco Natã-Melec, nas dependências, e queimou o carro do sol. <sup>12</sup>Os altares que estavam no terraço, edificadas pelos reis de Judá, e os que Manassés tinha construído nos dois pátios do Templo de lahweh, o rei os demoliu, quebrou-os lá e lançou suas cinzas no vale do Cedron. <sup>13</sup>O rei profanou os lugares altos situados diante de Jerusalém, ao sul do monte das Oliveiras, e que Salomão, rei de Israel, tinha construído para Astarte, abominação dos sidônios, e para Camos, abominação dos moabitas, e para Melcom, abominação dos amonitas. <sup>14</sup>Quebrou as esteias, despedaçou os postes sagrados e encheu de ossos humanos o seu local (2Rs 23,4-14).

O rei profana (em hebraico טָמַא, transliterado *tāmē*<sup>1</sup>), portanto, os lugares elevados e o *tofet* (em hebraico תִּפֶּת, transliterado *tōpef*). A raiz verbal טמא pode ser traduzida por “ser impuro”. Em 2Rs 23,8,10,13,16, o verbo é utilizado quando da profanação de locais de culto não exclusivamente javista. A questão do puro/impuro, as normas sobre a contaminação e a sacralidade, no entanto, são significativas apenas para o período do pós-exílio de Jerusalém. Dessa forma, não é plausível considerar os textos que fazem uso desse verbo como pertencentes ao período monárquico ou anterior (MATOS, 2022, p. 119-20).

De acordo com a narrativa bíblica, os sacerdotes foram destituídos dos lugares altos e levados a Jerusalém, onde passaram a servir na casa de YHWH, subordinados aos sacerdotes do templo. Além de profanar os lugares altos, o rei Josias “demoliu (em hebraico נָתַץ, transliterado *nāṭaṣ*) aqueles que estavam na

entrada do portão de Josué, o chefe da cidade, que ficava do lado esquerdo de quem entrava na cidade (v. 8)” (MATOS, 2022, p. 121). A indicação de tal lugar demonstra que havia locais para as ofertas espalhados por toda a cidade.

O termo *tofet* significa lugar de chama ou fogo, como uma fogueira grande ou pira, ou ainda um lugar de sacrifícios, geralmente um altar. Na Bíblia Hebraica (cf. 2Rs 23,10; Jr 7,31-32; 2Cr 28,3; entre outros), *tofet* é um topônimo que estaria localizado no vale de Hinom (*Ben-Hinom*), ao sudoeste e ao sul da antiga Jerusalém. Conforme mencionado no v. 10, era o local onde, segundo o texto bíblico, realizavam-se rituais de sacrifícios humanos dedicados aos deuses. Entre os sacrifícios estava o de passar crianças pelo fogo em oferta a *Moloc*. Segundo Gray (1970, p. 735), *tofet* seria um local com uma lareira onde se “visualizava uma estrutura colocada no fogo para segurar a vítima”<sup>57</sup>. Assim, o v. 10 narra a profanação do *tofet* pelo rei Josias para que não houvessem mais sacrifícios dos filhos e das filhas em honra a *Moloc*.

*Moloc* ou *Melcôm* ou *Milkom* (a abominação dos amonitas), em hebraico é conhecido como *Molek*, palavra de raiz semelhante a *melek* (em hebraico מֶלֶךְ), que significa rei. Nas versões gregas e latinas da Bíblia, aparece com o nome de uma divindade venerada em Cartago cujo nome é *Moloc*, mas também há outras versões como *Maliku* em Ugarit<sup>58</sup>, *Malik* na Mesopotâmia, *Muluk* em Mári, *Milkom* em Amon<sup>59</sup> ou *Baal Hammon* em Canaã.

De acordo com o Monloubou e Du Buit (1996, p. 534-5), a origem da palavra deve ser procurada em um tipo de oblação sacrificial, como o sacrifício de cordeiros ou ainda o sacrifício humano, praticado durante tempos de calamidade. No texto bíblico, encontramos perícopes que narram a oferenda de primogênitos israelitas, crianças e jovens, tanto no reino de Israel Norte quanto no reino de Judá. Como visto anteriormente, no reino do Sul, de acordo com 2Rs 23,10, o rei Josias destruiu o local, no Vale de *Ben Enom*, onde tais sacrifícios eram feitos.

Conforme Römer (2016b, p. 134-5), a associação dos sacrifícios de crianças com Molek aparece em quatro textos bíblicos. Aparentemente, o termo *molek* em sua origem pronunciava-se *melek* como afirmado anteriormente. Nesse caso, o termo constituía um título para YHWH. Assim, é possível afirmar que os sacrifícios de

---

<sup>57</sup> Tradução minha.

<sup>58</sup> Mas, segundo Römer (2016b, p. 134), nas poucas vezes em que se menciona esse deus, na documentação arqueológica, não há ligação com o sacrifício humano.

<sup>59</sup> Esta associação não é mais plausível segundo a arqueologia (RÖMER, 2016b, p. 134).



crianças eram destinados ao culto de *YHWH-Melek*. Essa tese encontra suporte na tradução grega do termo, no livro de Levítico, e nas críticas proféticas e sacerdotais da época persa. Tanto em Lv 18,21 quanto em Jr 7,31, se o sacrifício de crianças é destinado a YHWH, há por parte deste uma crítica em que afirma jamais ter exigido tal atitude e que tais cultos eram, inclusive, uma profanação de seu nome.

O v. 11 inicia a narrativa com o mesmo verbo utilizado no v. 5, “e fez cessar”. Nesse caso, a informação contida é de que os cavalos que os reis de Judá haviam dedicado ao Sol foram eliminados, ou seja, uma referência à eliminação física de uma representação e não o encerramento da atividade em si (MATOS, 2022, p. 123). Tais cavalos, assim como as carruagens consagrados ao Sol (em hebraico מַרְכָּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ, transliterado *mar<sup>o</sup>k<sup>o</sup>b<sup>o</sup>t haššemeš*), localizados no templo de Jerusalém, aparecem apenas nessa passagem em toda a Bíblia Hebraica.

Ainda que haja associação de YHWH com símbolo solar, atestada desde o século IX a.E.C., como demonstra um selo, datado por volta de 700 a.E.C., “contendo a inscrição ‘YHWH é a luz’ junto do desenho de um escaravelho alado (símbolo da divindade Sol) e um sol propriamente dito”; e ainda que haja iconografias do Antigo Oriente Próximo que oferecem diversas representações de cavalos e cavaleiros, bem como de imagens do deus solar conectado a cavalos, a períclope da reforma de Josias narra a destruição dos símbolos atribuídos ao deus Sol, e não a YHWH. Símbolos e crenças autóctones que foram influenciados pelos assírios, como demonstram os artefatos (MATOS, 2022, p. 124).

Assim, segundo Matos (2022, p.124)

ao analisar o v. 11 e observar a menção aos cavalos do Sol e as carruagens do Sol (מַרְכָּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ) é possível identificar as influências assírias no culto judaíta, ainda que contenha as memórias das divindades autóctones. Portanto, a eliminação dos cavalos e carruagens do Sol (v. 11), bem como o encerramento das atividades dos sacerdotes de divindades astrais (v. 5), é historicamente plausível no contexto da influência assíria no culto judaíta.

O v. 12 narra a demolição dos altares (em hebraico מִזְבְּחֹת, transliterado *miz<sup>o</sup>b<sup>o</sup>h<sup>o</sup>t*) sobre o terraço do quarto de Acaz e dos pátios da casa de YHWH pelo rei Josias, que lançou o pó da destruição no uádi ou vale de Cedron. Esse último ato reforça a ideia do que é desprezível (MATOS, 2022, p. 125). Em relação aos altares sobre o terraço do quarto de Acaz, tudo indica que era um espaço reservado aos cultos astrais, possivelmente incorporados ou ressignificados a partir de elementos assírios, já que Acaz era um funcionário do império assírio (MATOS, 2022, p. 126).

Dessa forma, é possível deduzir que a demolição desses altares pode estar associada a uma forma simbólica de romper com a ideologia assíria (MATOS, 2022, p. 127).

Por fim, no v. 13, ao narrar a ação praticada pelo rei nos lugares altos, é retomado o verbo “profanar” (*tāmē*), já visto nos vv. 8 e 10. Além disso, a perícope apresenta novos elementos à narrativa: menção de outras divindades, Astarte (abominação dos sidônios), *Camos* (abominação dos moabitas) e *Melcom* (abominação dos amonitas)<sup>60</sup>; elementos cúlticos como estelas (em hebraico מַצֵּבוֹת, transliterado *maṣṣēbôt*) e postes sagrados dedicados a Aserá (em hebraico אֲשֵׁרִים, transliterado *’āšērīm*), indicando ser uma adição posterior (MATOS, 2022, p. 127-8).

Além de destruir lugares elevados para culto, o v. 14 narra que o rei Josias “estilhaçou as estelas e cortou os postes sagrados dedicados a Aserá e preencheu o lugar deles de ossos de humano”. De acordo com Matos (2022, 130), o substantivo “estelas” (*maṣṣēbôt*) alude a uma pedra, que pode conter ou não inscrições ou imagens, ereta por mão humana sem função arquitetônica, geralmente utilizada em ambiente religioso e cúltico.

No texto bíblico, o verbo “estilhaçar” (em hebraico שִׁבַּר, transliterado *šibēr*) pode referir-se a quebrar uma parte do corpo de um ser vivo ou objetos em geral. Quando usado para descrever o estilhaçar de objetos cúlticos, em especial das estelas, o verbo encontra-se, na maioria das vezes no Piel, o que reforça a violência na ação ativa relacionada à eliminação de objetos cúlticos dedicados a outros deuses que não YHWH (MATOS, 2022, p. 131).

Assim, todo esse trecho trata da defesa do “javismo puro”, representado pelas ações no templo de Jerusalém que refletem o descuido e a falta de compromisso religioso de longo prazo. Visto que o templo se encontrava saturado “com símbolos, imagens, emblemas e práticas de alternativas religiosas que contradiziam a Aliança com o javismo” (BRUEGGEMANN, 2000, p. 554).

---

<sup>60</sup> Com relação aos deuses citados nesses versículos, ver Matos (2022, p. 128-30). Com relação a *Camos*, de acordo com Monloubou e Du Buit (1996, p. 109), este era o deus principal dos moabitas, ao qual eram oferecidos sacrifícios humanos. De acordo com a Bíblia, seu culto foi introduzido em Judá pelo rei Salomão, próximo à cidade de Jerusalém, em um local alto, ao sul do monte das Oliveiras. Esse deus (*Camos/Quemós*) é mencionado na estela de *Mesa* como o rei de Moab (sobre a estela de *Mesa*, ver Römer, 2016b, p. 112-5).

Portanto, aqui se concentram as ações da reforma, com ataque especificamente a Baal, Aserá e aos deuses cananeus, tudo alinhado com o Deuteronômio (BEAL, 2014, p. 506-8).

### 2.3.8 2Rs 23,15-20

וְגַם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית־אֵל הַבְּמֹה אֲשֶׁר עָשָׂה יְרָבֹעַם בְּרֹנֶבֶט אֲשֶׁר הִקְטִיף אֶת־יִשְׂרָאֵל גַּם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֶת־הַבְּמֹה נָתַץ וַיִּשְׂרֹף אֶת־הַבְּמֹה הַזֶּה לְעֹפֵר וַיִּשְׂרֹף אֶת־הַבְּמֹה נִיכָן יֵאשׁוּׁהוּ וַיֵּרָא אֶת־הַקִּבְרִים אֲשֶׁר־שָׁם בְּהָר וַיִּשְׁלַח וַיִּקַּח אֶת־הָעֲצָמוֹת מִן־הַקִּבְרִים וַיִּשְׂרֹף עַל־הַמִּזְבֵּחַ וַיִּטְמְאֵהוּ כַדָּבָר יְהוָה אֲשֶׁר קָרָא אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:  
 וַיֹּאמֶר גְּמָה הַצִּיּוֹן הִלְזוּ אֲשֶׁר אָנֹכִי רֹאֶה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֲנֹשֵׁי הָעִיר הַקִּבְרֵי אִישׁ־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר־בָּא מִיְהוּדָה וַיִּקְרָא אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בֵּית־אֵל:  
 וַיֹּאמֶר הַבְּיָחוּ לֹא אִישׁ אֶל־יָגַע עֲצָמוֹתָיו וַיִּמְלֹטוּ עֲצָמוֹתָיו אֶת עֲצָמוֹת הַנְּבִיא אֲשֶׁר־בָּא מִשְׁמֶרֶן:  
 וְגַם אֶת־כָּל־בְּתֵי הַבְּמֹזוֹת אֲשֶׁר אֶבְרָתִי שְׁמֶרֶן אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְהַכְעִיסִים הִסִּיר יֵאשׁוּׁהוּ וַיַּעַשׂ לָהֶם כְּכָל־הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית־אֵל:  
 וַיִּזְבַּח אֶת־כָּל־כַּהֲנֵי הַבְּמֹזוֹת אֲשֶׁר־שָׁם עַל־הַמִּזְבְּחוֹת וַיִּשְׂרֹף אֶת־עֲצָמוֹת אֲדָם עֲלֵיהֶם וַיָּשֵׁב יְרוּשָׁלַם:

<sup>15</sup>Demoliu también o altar que estaba en Betel, lugar alto edificado por Jeroboão, filho de Nabat, que havia arrastado Israel ao pecado; destruiu este lugar alto, quebrou suas pedras, reduziu-as a cinzas e queimou o poste sagrado. <sup>16</sup>Josias voltou-se e viu os túmulos que estavam na montanha; mandou buscar os ossos daqueles túmulos e queimou-os sobre o altar. Profanou-o assim, cumprindo a palavra de lahweh que o homem de Deus havia anunciado, quando Jeroboão, durante a festa, estava junto ao altar. Voltando-se, Josias ergueu os olhos para o túmulo do homem de Deus que havia anunciado essas coisas <sup>17</sup>e perguntou: 'Que sepulcro é esse que estou vendo?' Os homens da cidade responderam: 'É o túmulo do homem de Deus que veio de Judá e anunciou essas coisas que acabas de realizar contra o altar.' <sup>18</sup>Disse o rei: 'Deixai-o em paz e que ninguém toque em seus ossos'. Deixaram, pois, seus ossos intactos, bem como os do profeta que era de Samaria. <sup>19</sup>Josias fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que estavam nas cidades da Samaria, e que os reis de Israel haviam construído, irritando com isso a lahweh, e procedeu com eles exatamente como tinha agido em Betel. <sup>20</sup>Todos os sacerdotes dos lugares altos que ali se achavam foram por ele imolados sobre os altares e queimou sobre esses altares ossos humanos. Depois regressou a Jerusalém (2Rs 23,15-20).

Após expurgar os locais, imagens e objetos destinados à adoração de outros deuses, anteriormente analisados, bem como destituir ou matar os sacerdotes responsáveis por tais santuários, o texto informa que o rei Josias seguiu em direção ao antigo reino do Norte, onde destruiu o templo de Betel, bem como o de Samaria e outros templos ou altares menores, profanando-os com ossos humanos e imolando seus sacerdotes.

### 2.3.9 2Rs 23,21-25

וַיֵּצֵאוּ הַמְּלִיךְ אֶת־כָּל־הָעָם לְאֹמֶר עָשׂוּ פֶסַח לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם כַּכְּתוּב עַל סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה:

כִּי לֹא נַעֲשֶׂה כַּפֶּסֶח הַזֶּה מִימֵי הַשְּׁפָטִים אֲשֶׁר שָׁפְטוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל וְכֹל יְמֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וּמַלְכֵי יְהוּדָה:  
 כִּי אִם־בְּשִׁמְנֵה עֲשָׂרָה שָׁנָה לְמֶלֶךְ יֵאָשְׁהוּ נַעֲשֶׂה הַפֶּסֶח הַזֶּה לִיהְוֶה בִּירוּשָׁלַם:  
 וְגַם אֶת־הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיְדֻעָנִים וְאֶת־הַתְּרָפִים וְאֶת־הַגְּלִלִים וְאֶת כָּל־הַשִּׁקְצִים אֲשֶׁר נִרְאוּ בְּאֶרֶץ  
 יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלַם בַּעַר יֵאָשְׁהוּ לְמַעַן הָקִים אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַכְּתוּבִים עַל־הַסֵּפֶר אֲשֶׁר מִצָּא חֶלְקִיהוּ  
 הַפֶּהוּ בַּיַּת יְהוָה:  
 וְכַמֵּהוּ לֹא־הָיָה לְפָנָיו מֶלֶךְ אֲשֶׁר־שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לְבָבוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מְאֹדוֹ כְּכֹל תּוֹרַת מֹשֶׁה  
 וְאַתְרֵיו לֹא־קָם כָּמֵהוּ:

<sup>21</sup>O rei ordenou a todo o povo: 'Celebrai a Páscoa em honra de lahweh, vosso Deus, do modo como está escrito neste livro da Aliança'. <sup>22</sup>Não se havia celebrado uma Páscoa semelhante a esta em Israel desde os dias dos Juízes que haviam governado Israel, nem durante todo o tempo dos reis de Israel e dos reis de Judá. <sup>23</sup>Foi somente no décimo oitavo ano do rei Josias que semelhante Páscoa foi celebrada em honra de lahweh em Jerusalém.

<sup>24</sup>Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e em Jerusalém, a fim de executar as palavras da Lei inscritas no livro que o sacerdote Helcias havia encontrado no Templo de lahweh. <sup>25</sup>Não houve antes dele rei algum que se tivesse voltado, como ele, para lahweh, de todo o seu coração, de toda a sua alma e com toda a sua força, em toda a fidelidade à Lei de Moisés; nem depois dele houve algum que se lhe pudesse comparar (2Rs 23,21-25).

Dessa forma, profanou os santuários e imolou seus sacerdotes, queimando seus ossos onde antes eram realizados cultos e oferendas a diversos deuses. Por outro lado, a fim de manter um calendário religioso, o rei Josias instituiu diversas celebrações religiosas nacionais, como a reformulação da páscoa, que deveria ser celebrada no santuário nacional, diferentemente de como era celebrada. Segue, então, em ambos os textos (Reis e Crônicas), o ato da celebração da páscoa em honra a YHWH conforme as determinações da Lei. Em 2 Crônicas, há o detalhamento sobre a forma como a celebração deveria ocorrer; já o texto de 2 Reis é mais sucinto neste íterim. Tais referências a termos como 'levitas' que substitui o termo 'profetas', e especificações sobre os rituais da celebração da páscoa, levam a crer que o fragmento de 2Cr 34-35 é posterior ao de 2Rs 22-23, caracterizando-o como um relato sacerdotal.

### 2.3.10 2Rs 23,26-30

אָךְ | לֹא־שָׁב יְהוָה מִתְרוֹן אַפּוֹ הַגָּדוֹל אֲשֶׁר־תָּרָה אַפּוֹ בִּיהוּדָה עַל כָּל־הַכְּעֻסִים אֲשֶׁר הִכְעִיסוּ מִנְשָׂה:  
 וַיֹּאמֶר יְהוָה גַּם אֶת־יְהוּדָה אֲסִיר מֵעַל פְּנֵי פֶאֶשֶׁר הַסֵּרְתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶמְאַסְתִּי אֶת־הַעִיר הַזֹּאת  
 אֲשֶׁר־בְּחַרְתִּי אֶת־יְרוּשָׁלַם וְאֶת־הַבַּיִת אֲשֶׁר אֲמַרְתִּי יְהוָה שְׁמִי שָׁם:  
 וַיִּתֵּר דְּבָרֵי יֵאָשְׁהוּ וְכָל־אֲשֶׁר עָשָׂה הֵלֵא־הֶם כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר דְּבָרֵי הַיְמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה:  
 בְּיָמָיו עָלָה פְרִיעָה נֹכַח מֶלֶךְ־מִצְרַיִם עַל־מֶלֶךְ אֲשׁוּר עַל־נְהַר־פְּרָת וַיִּלְךְ הַמֶּלֶךְ יֵאָשְׁהוּ לְקַרְאָתוֹ  
 וַיְמִיתֵהוּ בַּמַּגֵּדוֹ כְּרֵאתוֹ אֹתוֹ:  
 וַיִּרְפְּבֵהוּ עֲבָדָיו מֵת מִמַּגֵּדוֹ וַיְבַאֵהוּ יְרוּשָׁלַם וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּקִבְרָתוֹ וַיִּנְחַח עִם־הָאֶרֶץ אֶת־יְהוֹאָחָז בֶּן־  
 יֵאָשְׁהוּ וַיִּמְשְׁחֵהוּ אֹתוֹ וַיִּמְלִיכֵהוּ אֹתוֹ תַּחַת אָבִיו: {פ}

<sup>26</sup>Contudo, Iahweh não abrandou o furor de sua grande ira, que se havia inflamado contra Judá, por causa das provocações que Manassés lhe havia feito. <sup>27</sup>Iahweh decidiu: ‘Também a Judá expulsarei da minha presença, como expulsei Israel; rejeitarei esta cidade de Jerusalém que eu tinha escolhido, e o Templo do qual eu dissera: Aí residirá meu Nome’.

<sup>28</sup>O resto da história de Josias, tudo o que fez, não está escrito no livro dos Anais dos reis de Judá? <sup>29</sup>No seu tempo, o Faraó Neco, rei do Egito, partiu para junto do rei da Assíria, às margens do rio Eufrates. O rei Josias marchou contra ele, mas Neco matou-o em Meguido, no primeiro encontro. <sup>30</sup>Seus servos transportaram seu corpo de carro desde Meguido, e o conduziram para Jerusalém e o sepultaram no seu túmulo. O povo da terra tomou Joacaz, filho de Josias, ungiu-o e o constituiu rei em lugar de seu pai (2Rs 23,26-30).

Na sequência, o texto de 2Rs 23 relata o fim do reinado de Josias que, embora se tenha mostrado extremamente piedoso a YHWH, não modificou as intenções do seu deus de punir o restante do seu povo. Assim, Josias entra em guerra contra o faraó Neco e morre em campo de batalha, dando fim ao seu reinado e subindo ao trono seu filho, Joacaz.

O que se percebe na leitura bíblica é a existência de contradições e uma clara tendência em hostilizar as tradições do reino do Norte bem como o rei Jeroboão, conhecido como aquele que fez Israel Norte pecar; já o rei Davi é citado como exemplo positivo a ser seguido (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 410).

Todo o texto gira em torno da lealdade dos reis perante YHWH e o templo de Jerusalém. De acordo com Artuso *et al.* (2020, p. 411), “o declínio do reino do Norte é explicado em 2Rs 17,1-6,18,21-23 como uma consequência da falha dos reis de Israel em se ajustarem à ideia deuteronomista da centralização do culto”. Assim, a avaliação sobre os reinados está focada nas denúncias sobre os pecados dos reis do reino do Norte, ou seja, focadas na idolatria e nos cultos nos lugares altos. Por outro lado, o reino do Sul é apresentado como o exemplo a ser seguido, principalmente durante o reinado de Josias e sua reforma. Em 2Rs 23,15, Josias é elogiado por ser o responsável pela destruição do santuário de Betel, pondo fim aos pecados de Jeroboão, representado como o rei que fez o mal, seguido por todos os outros reis do reino do Norte (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 411).

Assim, a narrativa é construída para uma leitura sob a ótica da unificação de todo o reino em torno de um só deus, YHWH, e um só lugar de culto, templo de Jerusalém (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 412). Uma história construída sob uma ótica judaíta, antipolitéista e antissamaritana, preocupada em constituir integração política e religiosa dos antigos reinos do Norte e do Sul a partir de uma única unidade com governo em Jerusalém (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 412). Pode-se listar, sob essa

perspectiva, como resultado da reforma, a construção de uma identidade nacional que lançou os fundamentos do que mais tarde ficou conhecido como religião judaica.

No entanto, como veremos no próximo capítulo, os dados arqueológicos e a análise textual parecem indicar que a reforma promovida pelo rei Josias não possuía a intenção de centralizar o culto em Jerusalém, assim como não objetivava o culto exclusivo à YHWH ou o domínio das terras do antigo reino da Samaria.

### III A REFORMA DE JOSIAS

Neste capítulo trataremos de questões relacionadas à reforma de Josias tais como o contexto histórico-arqueológico que fundamenta as pesquisas atuais, a codificação deuteronômista da Obra Historiográfica Deuteronômista (OHD) junto à análise de termos contidos no texto alinhada com os dados arqueológicos disponíveis, bem como a suposta reforma religiosa

Há vários problemas quanto à visão acadêmica tradicional, segundo a qual são verdadeiros os relatos bíblicos sobre a reforma de culto promovida pelo rei Josias, a começar pelo fato de nenhum outro fragmento bíblico, que não dependa diretamente de 2 Reis (como 2 Crônicas), fazer qualquer tipo de referência à tal reforma<sup>61</sup>. Nesse caso, recai o seguinte questionamento: se ocorreu uma reforma significativa com mudanças consideráveis na religião de Israel, outros excertos não deveriam fazer algum tipo de menção? Como se supõe “que alguns textos bíblicos foram escritos nas décadas finais de Judá, como trechos de Jeremias e Ezequiel, não se pode ignorar o silêncio, especialmente sobre a reforma de Josias”<sup>62</sup> (PAKKALA, 2010, p. 204).

Em contradição à importância da reforma cultual promovida por Josias, também não se encontra nenhuma referência ao fato nos livros posteriores da Bíblia Hebraica ou nas expansões sucedentes dos livros anteriores. Os livros dos profetas também não fazem alusão à reforma, embora ocorra, em suas passagens, preocupação com outros deuses e com diversos cultos. A única exceção, como dito anteriormente, é 2 Crônicas que contém uma versão posterior da reforma de Josias, tendo uma composição posterior a 2 Reis.

Da mesma forma, nas fontes extrabíblicas que tratam da comunidade judaica no período persa, não há qualquer indício que uma reforma cultual tenha impactado a prática religiosa. De acordo com Pakkala (2010, p. 205-6),

a comunidade judaica em Elefantina<sup>63</sup> [por exemplo] planejava reconstruir um templo para YHWH em Elefantina, o que claramente contradiz o principal

<sup>61</sup> Albertz (*apud* PAKKALA, 2010, p. 204-5) sugeriu que o autor de Jeremias 5,4-6 e 8,7-8 estava ciente da reforma. Um olhar mais atento, no entanto, demonstra que tais passagens mencionam apenas uma lei escrita por escribas, não tendo como relacioná-las diretamente com 2Rs 22-23. Outro ponto é o fato de os textos de Jeremias terem sido várias vezes editados ao longo do tempo, sendo impossível datá-los com precisão. Em Jr 22,15, apesar da referência ao rei Josias como tendo sido um rei justo (em hebraico מִשְׁפָּטִים מֵעַשְׂרֵי הַיּוֹם, transliterado *w<sup>o</sup>šāṭāh w<sup>o</sup>’āsāh miš<sup>o</sup>pāṭ*), nada há sobre qualquer reforma cultual.

<sup>62</sup> Tradução minha.

<sup>63</sup> De acordo com Pakkala (2010, p. 206), remetendo ao trabalho de Cowley (1923), no arquivo AP 32 (que pode ser datado pouco depois de 407 aC), as comunidades pedem permissão para construir o

objetivo da reforma de Josias, a existência de locais de culto fora de Jerusalém. Até o final do século V aC, esta comunidade judaica não parecia estar ciente de nenhuma das restrições sobre a localização do culto sacrificial supostamente introduzido pelas reformas bíblicas<sup>64</sup>.

Esse fato mina a historicidade da reforma de culto narrada em 2Rs 22-23, já que a comunidade Elefantina<sup>65</sup> mantinha contato amigável tanto com Jerusalém quanto com a Samaria. Nesse sentido, a documentação com os planos da comunidade Elefantina demonstram que os princípios da reforma josiânica de destruição de templos fora de Jerusalém não condizem com a realidade da comunidade judaica do respectivo período. Outro aspecto é o fato de todo o período monárquico ser retratado em 1-2 Reis como um período em que tanto os reis quanto a nação estão em constante atrito com a própria religião. Isso demonstra fundamental contradição entre a realidade e os ideais dos autores de 1-2 Reis mais característicos do período pós-exílico, quando a religião havia se transformado.

Figura 8 - Papiro solicitando a reconstrução do templo de Elefantina

A



Imagem disponível em:

<[https://en.wikipedia.org/wiki/Elephantine\\_papyri\\_and\\_ostraca#/media/File:Elephantine\\_Temple\\_reconstruction\\_request.gif](https://en.wikipedia.org/wiki/Elephantine_papyri_and_ostraca#/media/File:Elephantine_Temple_reconstruction_request.gif)>. Acesso em: 14 out. 2023.

---

templo e recebem uma resposta amigável de Jerusalém e Samaria. As respostas não são preservadas, mas um memorando (AP 35) refere-se a ambas as respostas, que dão permissão para construir um templo em Elefantina.

<sup>64</sup> Tradução minha.

<sup>65</sup> Sobre a comunidade de Elefantina ver Edelman (2012, p. 181-6).



## B

	<b>RECTO</b>
	Column 1 (CA 3 LINES MISSING)
Loyalty	<sup>1</sup> ... we grew/increased, detachments <sup>1</sup> of the Egyptians rebelled. <sup>2</sup> We, our posts did not leave <sup>2</sup> (ERASURE: and anything of) damage <sup>3</sup> was not found in us.
Plot <sup>4</sup>	In year 14 of Darius the [ki]ng, <sup>5</sup> when our lord Arsames <sup>6</sup> had gone to the king, <sup>6</sup> this is the evil act <sup>7</sup> which the priests <sup>8</sup> of Khnub the god <sup>9</sup> [di]d in Elephantine the
	fortress <sup>4</sup> in agreement <sup>10</sup> with Vidranga who was Chief <sup>11</sup> here: They gave him silver and goods. (AT LEAST 3 LINES MISSING)
	<b>Column 2</b>
Report	<sup>5</sup> And now, that wall (stands) built in the midst of the fortress. <sup>12</sup>
Damage	There is a <sup>13</sup> well which is built <sup>7</sup> with[in] the [fo]rtress and water it does not lack to give the troop drink so that whenever they would be GARRISONED <sup>14</sup> (there), <sup>8</sup> in <sup>15</sup> [th]at well the water they would drink. Those priests of Khnub, that well they stopped up. <sup>16</sup>
Confirmation	If inquiry <sup>17</sup> <sup>9</sup> be made from <sup>18</sup> the judges, <sup>19</sup> police <sup>20</sup> and hearers <sup>21</sup> who are appointed in the province of Tshetres, <sup>22</sup> <sup>10</sup> it will be [known] to our lord <sup>23</sup> in accordance with this which we say. Moreover, we are separated .... (CA 3 LINES MISSING)
	<b>VERSO</b>
Spoliation	<sup>11</sup> [...] <sup>12</sup> hpny <sup>2</sup> which are in Elephantine [the] fo[r]tress ... <sup>12</sup> ... we grew/increased [... <sup>13</sup> ...] was not found in [... <sup>14</sup> ...] to bring meal-offer[ing <sup>24</sup> ... <sup>15</sup> ...] to make there for YHW [the] G[od <sup>25</sup> ... <sup>16</sup> ...] <sup>17</sup> herein ... [but a BRAZIER <sup>26</sup> [... <sup>18</sup> ...] the FITTINGS <sup>27</sup> they took (and) [made (them) their] own <sup>28</sup> [...].
Threefold Petition	<sup>19</sup> [I]f to our lord it is abundantly ... [... <sup>20</sup> ...] we from/of the troop [...] <sup>21</sup> [I]f to our lord it is good, <sup>29</sup> may [an order] be issued <sup>30</sup> [... <sup>22</sup> ...] we. If to [our] l[ord] it is good, ... <sup>23</sup> ... they [pro]tect the things which <sup>31</sup> [... <sup>24</sup> ...] the [Temp]le of ours which they demolished to [build ...]. <sup>32</sup>

Imagem disponível em: <<https://archive.org/details/the-elephantine-papyri-in-english/page/136/mode/2up>>. Acesso em: 14 out. 2023.

De forma geral, durante os séculos IX ao VII a.E.C., em Israel Norte e em Judá, a reforma visava principalmente aos fenômenos religiosos comuns no Levante: árvores sagradas, Aserá, Baal, cultos em lugares altos que faziam parte da cultura religiosa e estavam intimamente ligados a YHWH e ao seu culto, como mostram as inscrições de *Kuntilet Ajrud* e *Khirbet el-Qom* (PAKKALA, 2010, p. 207). Dois aspectos provocam estranheza ao pensar em uma reforma: primeiramente o fato de dirigir-se contra a própria religião monárquica, podendo, inclusive, minar a legitimidade da monarquia, já que a introdução de conceitos radicalmente novos implicaria a desestabilização religiosa, política e econômica da sociedade, sendo uma catástrofe para cidades como Betel, Siló ou Gibeão; em segundo lugar, o fato de ocorrer em um período assaz conturbado, como foi com o colapso do império assírio durante o reinado de Josias.

Figura 9 - Inscrição encontrada em *Khirbet el-Qom*



*Author's transcription and translation*

1. ʔryhu. h<sup>š</sup>fr. ktbh
2. brk. ʔryhu. lyhw
3. wmsryh lʔsrth huw<sup>š</sup>lh
4. lʔnyhu
5. w lʔsrth
6. ʔʔrth

1. Uriyahu the rich wrote it.
2. Blessed be Uriyahu by Yahweh
3. For from his enemies by his (YHWH's) asherah he (YHWH) has saved him.\*
4. by Oniyahu
5. and by his asherah
6. his a[she]rah

Imagem disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/1517810?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=2#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1517810?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=2#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 14 out. 2023.

Por outro lado, se se entender o ataque a outros deuses como um tema posterior, a crítica ao culto também seria datada em um período posterior a 587/6 a.E.C. A narrativa de 1-2 Reis abala os fundamentos que sustentam não só o templo como instituição ao apresentá-lo como lugar de constante pecado e rebelião, mas também a casa real que fica à mercê da avaliação dos leitores. Desse modo, não seria possível ao autor do texto escrever enquanto o templo e seus sacerdotes fossem autoridades máximas da religião. A crítica do autor à instituição significa que o templo havia sido destruído, e a elite que o presidia havia perdido seu poder perante a sociedade. Dessa forma, tanto 1-2 Reis quanto os documentos utilizados como base para a escrita defendendo a historicidade da reforma do culto foram escritos em uma época posterior à destruição de Jerusalém em 587/6 a.E.C. (PAKKALA, 2010, p. 213).

Vejamos, portanto, o cenário histórico-arqueológico do período para podermos melhor analisar a reforma de Josias.

### 3.1 CONTEXTO HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO

O contexto do Levante no período do Ferro é marcado por diversas campanhas militares de grandes impérios, como o Egito e a Assíria, e pela devastação e ressurgimento de centros urbanos característicos da Idade do Bronze para o Ferro. O fim da Idade do Bronze traz consigo o fim de grandes impérios ao redor do Levante, como o Hitita e o Egeu, além do colapso tanto do comércio internacional quanto dos grandes centros urbanos na região, como Hazor (no norte) e Laquis (no sul). Trata-se

de uma época de grandes transformações no território da antiga Canaã que, entre os períodos do Bronze e do Ferro, vê-se sob a vassalagem, primeiramente, do império egípcio, depois, do império assírio, e novamente do império egípcio.

Nessa conjuntura, a Idade do Ferro tem início com novas organizações sociais e políticas que modificavam frequentemente o quadro da região<sup>66</sup>. A arqueologia sugere o surgimento de reinos territoriais baseados no poder das elites locais, a ausência do poderio egípcio, o fim dos grandes centros urbanos com o consequente aparecimento de pequenas vilas espalhadas por todo o Levante, o uso de diferentes línguas e dialetos, a influência mediterrânea oriental na cultura e na política regional. Além disso, verificam-se muitos desses assentamentos originários de setores agropastoris móveis que começam a fixar-se nas terras altas com produção por subsistência e pequena acumulação de riqueza. Outro aspecto importante são as diferenças entre o reino do Norte e o do Sul e as mudanças observadas nesses territórios.

Se, no início da Idade do Ferro, as terras do Norte experimentaram grande autonomia com o fim do poderio egípcio, o mesmo não aconteceu com as terras do Sul, que eram muito dependentes desse império. Sem o poder egípcio para afirmar a política da elite local, muitos dos centros urbanos no sul do Levante enfrentaram revoltas que destruíram suas cidades e sua organização social.

Já em meados da Idade do Ferro, a situação se altera com as ações militares assírias no Norte, devastando a região e desmantelando toda a organização sociopolítica local. A partir de então, embora iniciando seu crescimento em tamanho, poder e riqueza, controlando territórios além de suas proximidades, Jerusalém ainda enfrentava a situação de vassala do império assírio, ao qual devia obrigações, entre as quais a de “prestar homenagem, informar sobre assuntos políticos e militares na área, participar de campanhas militares assírias e enviar suprimentos ao exército assírio”<sup>67</sup> durante as campanhas (LIPSCHITS, 2018, p. 118). Somando-se a isso, havia pagamento de tributos anuais, feitura de relatórios com informações políticas e militares da região, participações em campanhas militares assírias, entre outras. Embora, na contrapartida de tais obrigações, a Assíria garantisse a lei, a ordem e a

---

<sup>66</sup> Para mais detalhes sobre a conjuntura histórica no período do Ferro II, ver Čapek (2019).

<sup>67</sup> Tradução minha.

proteção nas regiões dominadas com a presença de oficiais militares e administrativos em todo o território, Judá sofreu consequências material, administrativa e econômica.

De acordo com Lipschits (2018, p. 119), o processo de dominação assíria era minucioso, dividido em etapas<sup>68</sup> a fim de garantir total subordinação das terras anexadas ao império

A primeira etapa era o uso da força militar, na tentativa de neutralizar a resistência local e exibir a força do domínio assírio através do medo. A segunda etapa incluía as operações de construção, a fundação de fortes que eram usados como centros de poder e o estabelecimento de centros administrativos assírios centrais para a gestão da província. Os projetos de construção não se limitavam às capitais provinciais (que continham o palácio provincial, escritórios de vários departamentos governamentais, instalações industriais e instalações de armazenamento); incluíam a fundação de fortalezas e postos de beira de estrada cujo objetivo era integrar vastos territórios dentro do sistema assírio de transmissão de conhecimento e economia. O controle sobre esses territórios era alcançado por meio de um sistema hierárquico de funcionários provinciais, do governador, que era diretamente responsável pelo rei, por vários deputados e um número maior de funcionários, burocratas, escribas e contadores, até os gerentes das aldeias, que eram os funcionários provinciais de classificação mais baixa. A terceira etapa incluía a deportação e o reassentamento, que tinha três propósitos: enfraquecer os reinos conquistados e garantir o domínio assírio por meio da quebra da resistência local, maximizar a exploração agrícola das regiões anexas ao império e criar grupos populacionais dependentes da autoridade imperial (...). Nas regiões periféricas do império, onde era mais lucrativo para os assírios não destruir as entidades políticas existentes, eles se contentavam com a hegemonia, mantida pela imposição da lealdade vassala entre seus súditos. A consolidação da hegemonia assíria através da subordinação dos reinos rendeu benefícios políticos, militares e econômicos com investimento mínimo. (...) Em geral, se uma região se submetesse pacificamente às demandas assírias, permitia-se que a elite dominante permanecesse no poder e mantivesse o controle sobre o território, preservando um status relativamente autônomo<sup>69</sup>.

Podemos caracterizar o império assírio utilizando os mesmos termos de Rossi (2020, p. 7): “enérgico e violento”. Desse modo, embora Jerusalém tenha crescido em poder e tamanho durante a dominação assíria, Judá nunca deixou de ser um reino vassalo que devia obrigações ao império a que estava submetido. Para Lipschits, as mudanças administrativas e econômicas no reino do Sul estavam associadas ao

intenso processo de desenvolvimento em uma economia global e imperial; havia o estresse da fiscalização constante para atender à demanda dos assírios por tributos e impostos e, ao mesmo tempo, a ênfase na manutenção do padrão de vida como força motriz<sup>70</sup> (LIPSCHITS, 2018, p. 125).

---

<sup>68</sup> Bright (2003, p. 328) descreve tais etapas como conquistar, ocupar e dominar.

<sup>69</sup> Tradução minha. Sobre o império assírio e/ou a dominação em três etapas ver também Rossi (2020, p. 15-6), Liverani (2008, p. 185-209), Bright (2003, p. 327-38), Kuhrt (2001, p. 113-92), Na’aman (1993), entre outros.

<sup>70</sup> Tradução minha.

Também Čapek (2019, p. 50-1), apoiado em 250 selos de roseta que foram encontrados, acredita que, no tempo do reinado de Josias, Judá não tinha espaço para expandir seu território e poder, visto que o Levante se encontrava sob o domínio ora dos egípcios, ora dos assírios. Nesse sentido, Judá nunca foi um reino poderoso capaz de taxar ou dominar regiões além de seu entorno. Pelo contrário, era um reinado que pagava taxas aos grandes impérios, dos quais era vassalo. Assim, pode-se afirmar que os reis vassalos da Assíria como (Acáz, Ezequias, Manassés, Amon, e provavelmente, Josias) não eram livres, uma vez que tinham obrigações com o império assírio devendo, portanto, obediência e pagamento de tributos, o que limitava sua ação dentro de seus territórios (LIPSCHITS, 2018, p. 129).

Figura 10 - Modelos de selos



Os selos são geralmente feitos de pedra semipreciosa ou calcário duro, e alguns são esculpidos em osso, vidro, bronze ou prata. Em geral, os selos trazem o nome do proprietário, além do nome do pai anexado, usado como uma espécie de 'nome de família'. Alguns selos também apresentam um desenho ornamental. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/198071-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Em contraposição, segundo Čapek, de acordo com Alt, o reino de Judá se expandiu para o oeste até o Mediterrâneo: “Yohanan Aharoni presumiu que o território se expandia para o norte e que parte dele era Betel e a região montanhosa circundante”<sup>71</sup> (ČAPEK, 2019, p. 49-50). Pesquisas arqueológicas mais recentes, entretanto, apontam que a presença judaica nos territórios mais ao norte ocorre comercialmente, e não como supremacia política (ČAPEK, 2019, p. 50). Isso porque, além de não ter havido tempo suficiente para a expansão de Judá até o Mediterrâneo (logo após a derrocada do império assírio, o Egito tornou-se hegemônico na região,

---

<sup>71</sup> Tradução minha.

aproveitando-se da administração assíria anterior, que apenas adaptou às suas demandas), a região era dominada por fortes cidades filisteias (ČAPEK, 2019, p. 50).

Antes do fim do império assírio, no entanto, a região do Oriente Médio viveu um período conhecido como *pax assyriaca*<sup>72</sup>. Durante cerca de 70 anos, ocorreu um crescimento e desenvolvimento sem paralelo, beneficiando uma vasta rede de comércio internacional em toda a região do Mediterrâneo (LIPSCHITS, 2018, p. 126). Por outro lado, o reinado de Josias enfrentou o período de colapso do império assírio e a consequente retirada dos assírios do Levante (LIPSCHITS, 2018, p. 128). Embora Josias tenha tido um pouco mais de liberdade, é possível questionar até que ponto sua reforma foi real ou nada mais que uma narrativa criada para construir um imaginário identitário após o exílio babilônico. Para elucidar e responder a tal questionamento, utilizaremos dados arqueológicos.

Achados arqueológicos em sítios da região de Jerusalém demonstram, por exemplo, uma camada de destruição, por volta do ano de 603 a.E.C., em cidades filisteias que mantinham laços com a vizinha Judá (ČAPEK, 2019, p. 52). Em *Tel Batash (Timna)*, uma cidade da Judeia leal aos babilônios, Koch e Lipschits encontraram selos de impressão de roseta que documentavam o apoio comercial da Judeia contra os babilônios (ČAPEK, 2019, p. 52). Nesse sentido, os artefatos parecem corroborar a afirmação de Grabbe de que “artefatos arqueológicos mistos não podem fixar fronteiras, dominância máxima temporária em locais onde foram encontrados”<sup>73</sup> (apud ČAPEK, 2019, p. 52). Ou seja, os dados encontrados devem ser minuciosamente analisados para definir supremacia ou apoio entre iguais.

---

<sup>72</sup> Sobre a *pax assyriaca*, ver Rossi (2020).

<sup>73</sup> Tradução minha.

Figura 11 - Selo de impressão de roseta encontrado em *Tel Batash*



Imagem disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/1356672?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=32#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1356672?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=32#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 14 out. 2023.

Nesse caso, embora os achados arqueológicos mais atuais confirmem que Jerusalém mantinha intenso comércio com outras regiões, como Azeca, Laquis, ou *Tel Batash*, essa relação não representava dominação por parte do reino do Sul com a cobrança de impostos e submissão política (ČAPEK, 2019, p. 51), mas associação entre iguais.

Autores como Lipschits (2018, 2021) acreditam que o desenvolvimento do reino do Sul deu-se internamente após o colapso do reino do Norte, sem que tenha ocorrido, no entanto, grande migração em sentido a Jerusalém. Para esse pesquisador, o crescimento de Judá deveu-se ao vácuo ocorrido na região com o fim do reino do Norte, criando-se, assim, a necessidade de instituições para substituir o papel de Israel Norte perante seus vizinhos. Ou seja, para suprir o vazio deixado com a destruição do reino do Norte, surgem e crescem exponencialmente o comércio e diversas atividades no reino do Sul. Esse crescimento caracteriza-se, portanto, como uma relação entre iguais perante seus vizinhos e de vassalagem perante o império assírio, não podendo afirmar que houve dominação por parte de Judá nas terras de seu entorno e no Norte.

Outro fator que ajuda a compreender o papel de Judá após a destruição da Samaria são os achados relativos à organização administrativa do estado. Na'aman (2013, p. 649) lembra que, embora seja possível identificar, por meio de fontes bíblicas e epigráficas, os títulos de muitos oficiais e funcionários que serviram na administração do estado, pouco se sabe sobre a forma como o palácio e o templo administravam seus trabalhadores. Entre os documentos fornecidos pela arqueologia, o arquivo *Eliashib* de Arad registra um suprimento de grãos, vinho e azeite para os

mercenários *Kittim* (em hebraico כִּתִּים) que serviram no exército do reino do Sul. Além disso, embora ostracos forneçam listas de nomes seguidos por símbolos de medidas de grãos e números de siclos<sup>74</sup>, assim como números de jarras de vinho e de óleo, não informam as atividades exercidas pelos funcionários tampouco quem realizou os pagamentos. Esse lapso na documentação demonstra quão difícil é construir um quadro de entendimento sobre o período em questão.

Figura 12 - Arquivo *Eliashib*



Rica coleção de materiais epigráficos desenterrada em Arad, incluindo documentos políticos, administrativos e de culto que abrangem um período de 350 anos (desde a Monarquia Unida, por volta de 950 a.E.C., até a conquista babilônica de Judá no início do século VI). Imagem disponível em: <<https://library.biblicalarchaeology.org/article/the-saga-of-eliashib/>>. Acesso em 14 out. 2023.

Como se pode perceber, ainda que a reforma de Josias tenha sido um fato importante para a história de Israel, são poucos os achados arqueológicos que confirmam isso. Não foram encontrados muitos templos citados pela Bíblia como alvos de destruição graças à reforma, dos quais também não se sabe sua exata localização. Muito pelo contrário, segundo Koch (2020, p. 329-30), na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro (séculos XIII a XII a.E.C.), houve evidente continuidade na sacralidade dos espaços: os templos em Megido e Siquém/*Tell Balata*, que foram estabelecidos na Idade do Bronze Médio (séc. XII ao XVI a.E.C.) e reformados ou reconstruídos até o final do Ferro I (início do séc. X a.E.C.), ou seja, funcionaram de forma quase ininterrupta por muitos séculos; o templo construído pelo império egípcio em Bete-Seã, no final da Idade do Bronze IIB (séc. XIII a.E.C.), e que, mesmo após o colapso do império, continuou a celebrar cultos até o final da Idade do Ferro I; o grande complexo cerimonial de Hazor datado da Idade do Bronze Tardio, que foi ampliado com monólitos de pedra durante a Idade do Ferro I; por fim, o local de culto em Pela/*Ṭabaqat Faḥil* (norte da Jordânia), construído durante o Ferro IIA, diretamente no

---

<sup>74</sup> Siclo era o padrão de peso e de valor comum entre os hebreus, havendo, por exemplo siclos de ouro, de prata, de bronze e de ferro.



topo das ruínas do templo da Idade do Bronze Tardio. Esses são alguns exemplos que retomaremos a seguir, além de outros locais de culto. Passaremos a alguns sítios onde supostamente ocorreu a reforma de Josias.

Figura 13 - Sítios arqueológicos

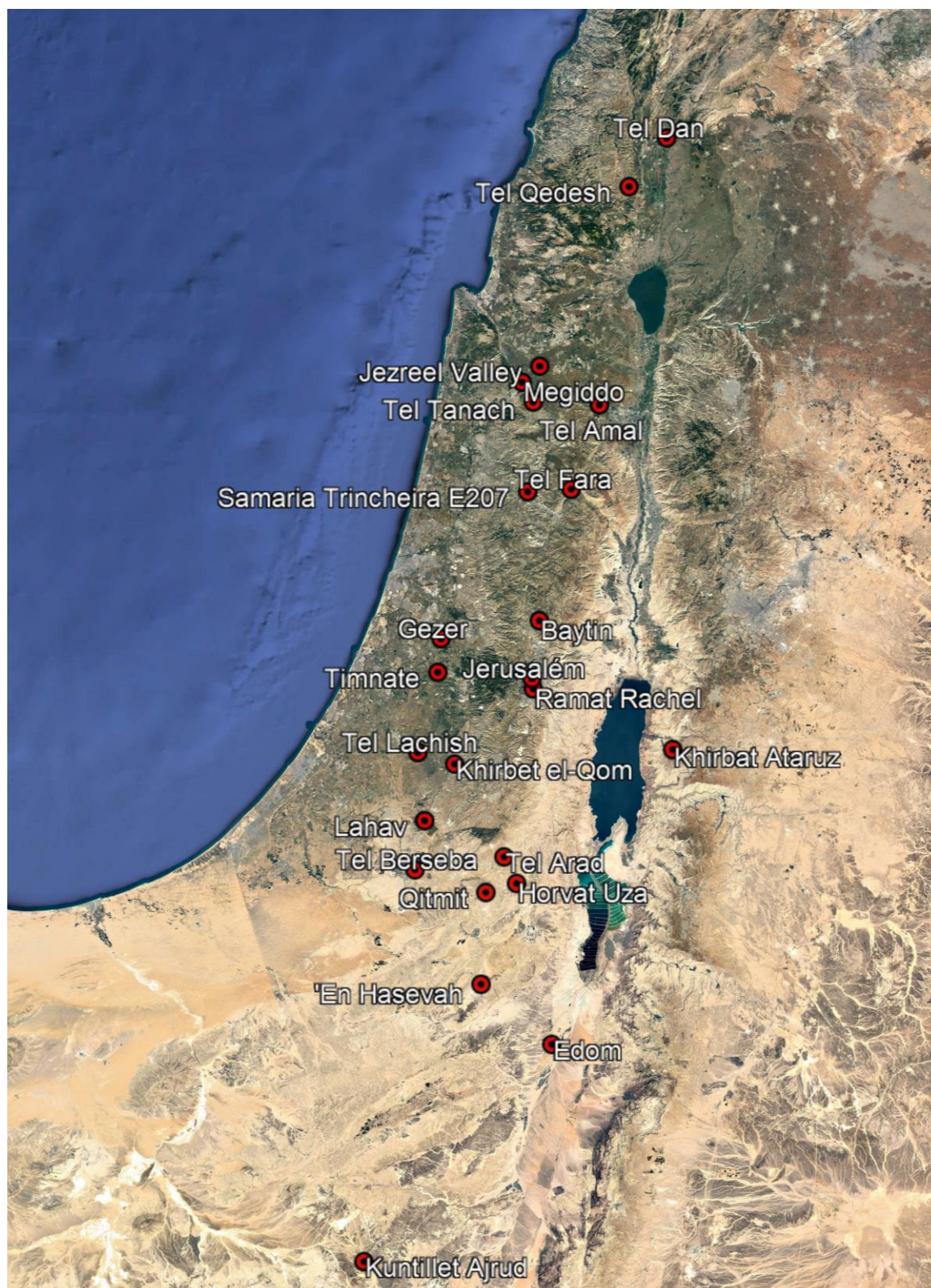


Imagem disponível em:

<<https://www.google.com/maps/@31.83751,35.33635,966219m/data=!3m1!1e3?entry=ttu>>. Acesso em: 16 out. 2023.

### 3.1.1 Dã

No extremo norte da fronteira do Líbano com Israel, foi encontrado em Dã um complexo cultural completo, que funcionou provavelmente quando era a capital cultural do reino do Norte (entre os séculos X a VIII a.E.C.), com as seguintes instalações: (1) um altar na praça do portão com cinco pequenas pedras em pé (*maṣṣēbôt*) junto a tigelas de oferenda; (2) uma grande plataforma elevada de pedra revestida, abordada por um lance de escadas semelhante ao bíblico “lugar alto” (*bāmāh*), geralmente associado aos cananeus; (3) fragmentos de um enorme altar de pedra com quatro chifres e um altar menor partido; (4) uma instalação de prensagem de azeitonas, para produção dos óleos de usos litúrgicos; (5) uma oficina de bronze que produzia utensílios para oferendas e uma cabeça de cetro sacerdotal; (6) suportes e taças de oferendas em cerâmica; (7) estatuetas masculinas e femininas (DEVER, 2019, p. 4).

Esse complexo de culto em Dã é um exemplo dos santuários regionais que a Bíblia Hebraica proíbe expressamente na tentativa de centralização do culto em Jerusalém. Em Dã existia, portanto, um santuário com sacerdotes que atuavam para seu funcionamento em oposição aos sacerdotes levíticos oficiais de Jerusalém (DEVER, 2019, p. 4).

### 3.1.2 Vale de Jezrael

O vale Jezrael, localizado na parte norte de Israel, caracteriza-se por ser uma grande planície fértil junto a um vale no sul da Galileia. Durante a Idade do Ferro, ele fazia fronteira entre os reinos de Israel Norte e de Judá: limitado ao sul pelos planaltos da Samaria e pelo monte Gilboa, ao norte pela Baixa Galileia, ao oeste pela cordilheira do monte Carmelo e ao leste pelo vale do Jordão. As primeiras referências históricas sobre o local datam dos séculos XV e XIII a.E.C. Nesse vale estão localizados importantes sítios arqueológicos, como Megido, Betel, entre outros, os quais, durante a Idade do Bronze e do Ferro, foram importantes cidades e centros de culto que legaram para a atualidade relevantes achados, essenciais para o esclarecimento da história do antigo Israel.

### 3.1.2.1 Megido

Embora o texto bíblico relate que Josias estendeu seus domínios até o Vale de Jezrael, ao norte, os dados arqueológicos demonstram que a fronteira norte de Judá não se estendia para além de Jericó (FRIED, 2002, p. 451). O sítio de Megido, por exemplo, no estrato III, demonstra que o local foi a capital da província assíria de *Magiddu*, área mais ao norte para a qual Josias poderia ter estendido sua reforma (FRIED, 2002, p. 451).

De acordo com Kleiman *et al.* (2017, p. 24), apesar de os dados sobre o culto em Megido, na Idade do Ferro II, serem fragmentados, a continuidade do templo entre a Idade do Bronze e a do Ferro II é evidente. Conquanto, em escavações anteriores, que datam da Idade do Ferro II, não tenham sido encontradas evidências de estruturas inteiras dedicadas ao culto, foi possível identificar continuidade na atividade de culto no setor sudeste do monte, especialmente por meio dos seguintes achados: esconderijo de altares de pedra da Idade do Ferro IIA; santuários de cerâmica encontrados entre os Edifícios 1A e 10 da área C7 dos finais da Idade do Ferro IIA (Estrato VA–IVB); achados recuperados por Schumacher (edifício 338) e na ‘sala *maṣṣēbôt*’.

Já em escavações recentes na área Q, localizada no setor sudeste do monte, foram encontradas novas evidências de atividade de culto no final da Idade do Ferro I e início do Ferro IIA. De forma resumida, foram desenterrados restos de uma grande estrutura de pilares construída durante o Ferro IIA, além dos seguintes achados: um altar, arquibancadas de culto, cálices (tigelas com haste) e estatuetas que foram interpretados como vestígios de atividades religiosas ocorridas dentro da estrutura. De acordo com Koch (2020, p. 330), a “estrutura de pilares foi construída próxima a monólitos de pedra que foram colocados durante o final da Idade do Ferro I no topo das ruínas de uma estrutura anterior considerada também um templo”<sup>75</sup>.

Tais dados foram incorporados a achados de escavações anteriores para estabelecer um quadro mais amplo relacionado à história das práticas de culto em Megido em particular e no reino do Norte em geral (KLEIMAN *et al.*, 2017, p. 25). Restos de seis camadas que cobrem o período entre os séculos X ao VIII a.E.C. (final

---

<sup>75</sup> Tradução minha.

do Ferro I até o Ferro IIB) foram descobertos na área Q, que pode ser dividida em dois setores: sul, próximo à borda do monte; e norte, próximo do centro do Tel. Achados do final da Idade do Ferro I foram expostos apenas no setor sul, e a escavação no setor norte continuou até o nível Q-6a (KLEIMAN *et al.*, 2017, p. 25).

Entre o Bronze e o Ferro II, identifica-se uma única estrutura de culto na área de Megido, que parece ter permanecido em atividade durante todo o período até se transformar em uma área industrial. Já no fim da Idade do Ferro I, verificam-se três áreas distintas em locais abertos dedicadas ao culto. O nível Q5, com um grande edifício dedicado ao culto, foi o último na história do local. Nos estratos VA–IVB e IVA, por outro lado, o culto organizado era praticado em áreas restritas em grandes prédios administrativos (KLEIMAN *et al.*, 2017, p. 44).

Outro achado interessante em Megido, próximo ao hall de entrada de um grande e bem construído edifício, foi o “canto de culto 2081”, datado do século X, nos estratos VA/IVB. Os achados demonstram a prática cultual, provavelmente, de banquetes comunitários: foram encontrados pequenos altares de incenso com quatro chifres, diversos recipientes de cerâmica, suportes de oferendas em terracota, uma mesa de oferendas em pedra, moedores e pilões em pedra e uma tigela com vestígios de oferendas de animais e alimentos (DEVER, 2019, p. 5).

Figura 14 - Altar de incenso de quatro chifres encontrado em Megido



Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/370646-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

De acordo com Kleiman *et al.* (2017, p. 45), os achados do nível Q5 em Megido fornecem um dos primeiros contextos de práticas de culto no antigo Israel. Sem evidências de devastação da cidade, é possível questionar as circunstâncias históricas que levaram à eliminação do local de culto no final do nível Q5, datado por

radiocarbono para início do século IX a.E.C. Uma provável resposta seria a mudança dinástica em Israel Norte e a necessidade dos Omrides de fortalecer seu domínio sobre o reino do Norte.

No nível Q2 (próxima fase de ocupação), a natureza da área mudou radicalmente. Foi estabelecido um bairro doméstico sobre as estruturas abandonadas do nível Q4, que incluía várias unidades de edifícios típicos do final da Idade do Ferro. Essa camada também foi destruída, legando um rico conjunto de cerâmica encontrado nos pisos datados da Idade do Ferro IIB. Tal destruição deve estar associada à tomada de Megido por *Tiglade-Pileser* III, em 732 a.E.C., ou seja, antes do reinado de Josias (KLEIMAN *et al.*, 2017, p. 27).

Assim, Megido fornece dados mais completos, em um único local no Levante, que explicam as práticas de culto nas Idades do Bronze e do Ferro. Tais descobertas são fundamentais para entender o culto no antigo Israel, durante a época do reino do Norte. Estudos de Kleiman *et al.* (2017, p. 46) revelam que, no final da Idade do Ferro I (séc. X a.E.C.), ocorreu a destruição do templo central com o desaparecimento de Megido como segunda cidade-estado mais importante da região. Além disso, no final da Idade do Ferro IIA (primeira metade do séc. IX a.E.C.), há uma mudança da tradição de grandes edifícios totalmente dedicados ao culto (templos) para santuários restritos em edifícios administrativos. De qualquer forma, os dados arqueológicos remetem apenas a séculos anteriores ao reinado de Josias, de forma que nenhum achado tenha comprovado as ações desse rei ou sua reforma religiosa no período da Idade do Ferro IIC.

### 3.1.2.2 Betel

Betel é citado com frequência nas passagens da reforma de Josias como lugar de culto (com altar e templo) (LIPSCHITS, 2017, p. 234). Tavger, pesquisador responsável pelo sítio, afirma não ter encontrado indícios como altares, lugares altos para Aserá, ou qualquer estrutura no local que possa comprovar a existência de templo no período de Josias (TAVGER, 2021, p. 203). Uma possibilidade levantada por Fried (2002, p. 442) é de que a moderna cidade de *Baytin* não seja Betel, onde, afinal parece estranho não encontrar nada de culto durante a Idade do Ferro. Essa teoria, no entanto, não é abordada por outros pesquisadores atuais.

De acordo com Lipschits (2017, p. 243), por exemplo, foi encontrado no topo da colina de Betel um conjunto de estruturas com paredes bem construídas e cerâmica do Ferro II (séculos IX-VIII a.E.C.). Uma possibilidade levantada para o século VII a.E.C. seria a existência de culto em lugar aberto, comum nos lugares altos cananeus e abundantemente descrito no Antigo Testamento (TAVGER, 2021, p. 209-10).

Analisando os dados obtidos por Tavger, Lipschits (2017, p. 236), em sintonia com Finkelstein e Singer-Avitz, acredita que, no fim do século VII a.E.C., Betel era um lugar pequeno. Para Lipschits (2017, p. 237 e 240), após o declínio da cidade, o templo de Betel foi restaurado, e o local continuou a existir, embora, no fim do século VII a.E.C., tenha-se tornado menor e com poucos habitantes. Também Matos (2020, p. 63-4) afirma que as cerâmicas encontradas em Betel, analisadas e datadas entre os séculos VI e IV a.E.C., não corroboram a narrativa bíblica. Assim, esses pesquisadores afirmam que a Bíblia traz, na verdade, uma recordação da época em que Betel fazia parte do reino da Samaria ou então no período helenístico, quando era um grande centro urbano e de culto, muito diferente da Betel existente no período do reinado de Josias.

Matos (2020, p. 63-4), utilizando-se das pesquisas de Römer, questiona o fato de Betel ser raramente mencionada em textos proféticos dos períodos babilônico e persa. Isso porque seria de esperar que os profetas judaicos celebrassem sua possível destruição. Além disso, caso o local de culto de Betel estivesse em funcionamento durante esse período, legaria dados muito importantes para os arqueólogos.

De qualquer forma, se Betel e seu culto permaneceram após o que seria a reforma de Josias, a intenção de estabelecer um culto centralizado em Jerusalém mostrou-se infrutífera.

### 3.1.2.3 Ai

A norte de Jerusalém, em Ai (provavelmente a primeira colônia israelita) há uma sala de culto número 65, do século XII a.E.C., onde se encontra uma pequena estrutura de tijolo de barro com bancos baixos ao longo das paredes; vasos de culto em frente a um altar baixo; janelas para incenso e uma tigela móvel para oferendas; um grande suporte de oferendas em terracota sobre o altar: “O suporte é único; à volta

do fundo, por baixo das fenestraçãoes, há vários pés humanos transparentes e salientes”<sup>76</sup> que representavam os pés de YHWH (DEVER, 2019, p. 5).

### 3.1.3 Outros sítios na região Norte

Entre os locais onde possivelmente haveria santuários, Fried destaca e analisa os sítios arqueológicos de Megido, Quedes, *Taanach*, *Tell Amal*, *Tell el Far’a* (bíblica *Tirza*), Samaria trincheira E207, Siquém, Gezer, Jerusalém, Edom, *Horvat Qitmit*, *Horvat Uza* (no vale do Arad), *‘En Haşevah*. Todos esses complexos são sítios arqueológicos cujo material encontrado indica diferentes momentos de destruição e/ou abandono. No entanto, nenhum dos eventos de destruição, muitos datando dos séculos XII ao IX, entre as campanhas do Egito e da Assíria, e outros, durante o império babilônico ou posterior, pode ser associado ao período da reforma do rei Josias. Como abarcam a região onde, de acordo com a narrativa, Josias teria exercido seu poder como governante, esses sítios são representativos do que a história preservou da antiga sociedade do Ferro II-III. Entretanto, a análise histórica dos achados arqueológicos não reitera o texto bíblico, não revelando, portanto, a veracidade do que traz o conteúdo veterotestamentário. Assim, Fried afirma que

de acordo com o Deuteronomista, deveria haver evidências de templos para deuses estrangeiros e evidências de suas estátuas de culto nas cidades de Samaria (2 Reis 17:29-34). Este não é o caso (...). Na época de Josias, não existia local de culto para ser reformado<sup>77</sup> (FRIED, 2002, p. 457).

O mesmo se mostra verdadeiro para as regiões do reino de Judá, ou seja, os achados arqueológicos não sustentam a veracidade daquilo que o relato indica ter sido uma grande reforma.

Em *Tell el-Far’a*, por exemplo, localizado na região montanhosa da Samaria, primeira capital do norte de Israel (*Tirza*), o santuário se caracterizava por ser um centro de culto regional, localizado no portão da cidade com uma grande pedra de pé e uma bacia. Também foram encontrados pequenos objetos, como estatuetas femininas, e modelo do templo em terracota geralmente associado à deusa Aserá. O fato de localizar-se próximo ao portão, onde havia constante movimentação de pessoas, demonstra que esse santuário, assim como em Dã, atendia a uma vasta

---

<sup>76</sup> Tradução minha.

<sup>77</sup> Tradução minha.



região. De acordo com Dever (2019, p. 4-5), destaca-se: (1) um tãmenos ou muro de pedra; (2) uma plataforma pavimentada; (3) uma pedra de pé; (4) um altar; (5) fragmentos de objetos de bronze, prata e cerâmica; (6) ossos de animais, provavelmente originários de oferendas; (7) um touro zebu de bronze, de tipo anatólio, no mesmo modelo de um cananeu encontrado em Hazor, associado ao deus El.

Em *Taanach*, próximo a Megido, na região do vale de Jezrael, foi encontrado um pequeno santuário datado do século X a.E.C. Segundo Dever (2019, p. 5), o santuário consiste em uma sala com cerca de 7,62m<sup>2</sup> numa área residencial, contendo: uma cisterna; uma lareira e um forno; um lagar (local onde se pisa nos frutos para separar a parte líquida da massa sólida) de azeite; vasos de cerâmica; facas de ferro; um caixote de lixo, uma bacia e uma calha; uma tigela cheia de astragali (ossos dos nós dos dedos de ovelhas/cabras) para lançar sortes; um molde para fazer figuras femininas; dois suportes de oferta em terracota com iconografia elaborada e motivos ligados a Aserá.

### 3.1.3.1 Laquis

O sítio de Laquis situa-se no sul do Sefelá da Judeia, região conhecida, desde a Idade do Bronze Média até ao período helenístico, pelas impressionantes provas de atividades de culto e estruturas sagradas. Durante o século IX a.E.C., foi uma das cidades mais importantes do reino de Judá, sendo um forte centro administrativo com imponente arquitetura pública (KLEIMAN, 2019, p. 263-4).

Analisando os dados obtidos em Laquis, para Fried não há evidências de qualquer atividade cultural no estrato II (período de Josias). Os indícios apontam que, no período analisado, a cidade foi fortificada, mas escassamente povoada. Além disso, os grandes edifícios públicos encontrados no estrato III, que teriam abrigado o santuário, não foram reconstruídos até o estrato I, período da ocupação persa (FRIED, 2002, p. 445).

Durante os trabalhos arqueológicos, Aharoni descobriu uma sala retangular (Santuário 49) com vários objetos de culto datados do século X a.E.C.<sup>78</sup> (no nível V), que confirmavam a atividade cultural em Laquis. De acordo com Dever (2019, p. 5), a localização da sala sugere que ela pode ter servido a uma clientela relativamente

---

<sup>78</sup> Segundo Dever (2019, p. 5), a sala deve ser datada no século IX a.E.C. (início da monarquia).

grande. Além disso, o local se caracteriza por possuir um edifício retangular com bancos baixos ao longo das paredes e repleto de suportes de oferendas em terracota, vários tipos de vasos de culto e pequenos altares de incenso adornados com quatro chifres.

Após a análise de Aharoni, Ussishkin sugeriu que tais objetos de culto encontravam-se em um fosso no nível IV, datando-os para o final da Idade do Ferro IIA (séc. IX a.E.C.). Finkelstein e Silberman, por outro lado, propuseram datar o fosso e os achados de culto para o nível III. De acordo com interpretação de Kleiman (2019, p. 263-4), “um santuário foi desmantelado durante o tempo de vida do Nível III e os seus objetos de culto foram deitados fora num poço durante a reforma de Ezequias”<sup>79</sup>.

Recentemente, reanalisando os dados arqueológicos, Zukerman demonstrou de forma convincente que os objetos de culto foram encontrados *in situ*, ou seja, no chão da sala de culto, indo contra a teoria de Ussishkin, Finkelstein e Silberman. Zukerman foi além, afirmando que, do ponto de vista tipológico, só é possível datar os achados da Idade do Ferro IIA (nível V ou IV), implicando que os objetos encontrados na sala não podem ser datados para o século VIII a.E.C.

Para Kleiman (2019, p. 263-4), contudo, os dados disponíveis, levam a deduzir que o fim da sala de culto esteja associado ao abandono registado no nível IV, podendo o enterramento de tal sala em Laquis estar associado a uma ação intencional em homenagem ao local de culto e aos seus objetos. De qualquer forma, os achados do Santuário 49 não podem estar relacionados com eventos do final do século VIII a.E.C., nem com a reforma sob Ezequias, tampouco com a campanha de *Senaqueribe* (KLEIMAN, 2019, p. 263-4).

A cidade de Laquis, durante o século VIII a.E.C., era o símbolo da prosperidade e do poder de Judá, o que pode ser observado na renovação e expansão da sua arquitetura pública no nível III. Fontes bíblicas e extrabíblicas documentam a destruição de Laquis e, de acordo com dados arqueológicos, o acontecimento está ligado à conquista por *Senaqueribe* em 701 a.E.C. Por outro lado, pouco se conhecia sobre as atividades de culto em Laquis, ao longo do século VIII a.E.C., até que, no final de 2015, escavações feitas na parte sul do portão interior de seis câmaras revelaram provas de atividade cultural na câmara mais a leste (câmara 3) (KLEIMAN, 2019, p. 265).

---

<sup>79</sup> Tradução minha.

Embora os escavadores tenham proposto que os dados confirmavam o relato bíblico sobre a reforma de culto ordenada por Ezequias, a publicação sobre tais achados indica uma interpretação bastante diferente do espaço e do seu abandono. Segundo Kleiman (2019, p. 266-7),

No que diz respeito à planta arquitetônica, é evidente que a Câmara 3 não pode ser comparada com a disposição hierárquica das estruturas dos templos. A câmara é apenas uma sala única que foi dividida por divisórias interiores. Também o nicho pouco profundo, com apenas 15 cm de profundidade, não pode ser entendido como uma divisão independente ou um *d<sup>o</sup>bîr* [דְּבִיר]. É mais provável que o nicho fosse a localização de uma prateleira de oferendas, na qual eram guardadas as muitas lâmpadas de óleo que foram descobertas mesmo ao lado. Para além disso, é necessário reavaliar não só a contaminação do ‘altar duplo’, mas também a identificação deste elemento. Contrariamente a outros exemplos deste período, a instalação era composta por quatro camadas de blocos de calcário cobertos por gesso. É, portanto, bastante provável que este elemento tenha sido utilizado como uma divisão interior na parte de trás da câmara. Relativamente aos golpes na parte superior da estrutura, que foram tomados como prova da falta de ‘chifres’, é mais razoável supor que estes danos foram causados quando da extração das pedras ou da montagem da parede. Não há, portanto, qualquer indício que sustente a identificação de um altar ou a sua profanação por parte dos escavadores. Também a sugestão de uma profanação simbólica utilizando um ‘assento de sanita’ parece ser rebuscada e os dados publicados apontam para uma interpretação diferente do objeto de pedra. O paralelo mais antigo e mais semelhante é datado da mesma época que o santuário do portão de Laquis e foi descoberto no estrato 12 da cidade de David. Junto ao objeto de pedra havia um muro estreito sobre o qual estava colocada uma pedra de pé. Esta característica associa este espaço a uma atividade ritual e, portanto, também a uma utilização cültica do objeto de pedra. Tanto em Laquis como na Cidade de David, nada indica que os objetos encontrados tenham sido utilizados como assentos de sanita. Considerando o contexto arqueológico de ambos os sítios, pode propor-se que os objetos funcionavam antes como uma espécie de instalação cültica. Relativamente ao abandono da Câmara 3, não há indícios de conspiração do espaço. Também a interpretação da selagem da ‘Sala 2’ baseada apenas num pequeno pedaço de gesso deve ser questionada. Os restos de gesso mencionados são, de facto, mais uma parte do gesso normal que cobria as paredes da câmara e nada aponta para uma obstrução. Além disso, foram encontrados objetos de cerâmica relacionados com o culto, como suportes e várias tigelas, na parte da frente da câmara, juntamente com quatro pontas de seta e uma pedra de funda. Isto indica fortemente que os objetos de culto ainda se encontravam no seu local original durante o ataque assírio, indicando assim uma atividade ritual contínua na Câmara 3 até à destruição da cidade de Nível III em 701 a.E.C.<sup>80</sup>

Portanto, os indícios levam a concluir que a destruição do local de culto em Laquis está associada à campanha militar de *Senaqueribe* em 701 a.E.C., e não às reformas dos reis Ezequias ou Josias.

---

<sup>80</sup> Tradução minha.

### 3.1.3.2 Berseba

Em 1976, Yadin (1976, p. 05) publicou um artigo buscando demonstrar a existência de um dos locais sagrados supostamente destruídos por Josias: no sítio arqueológico de Berseba, foi encontrada uma *bāmāh*<sup>81</sup> que ele acredita já ter existido nos tempos de Josias. Além disso, o pesquisador afirma que, conforme a narrativa de 1Rs 23,8, o alto de Berseba era um dos mais importantes, assim como Geba, Betel e arredores. O responsável pelas escavações no sítio, Aharoni, encontrou em Berseba, na década de 1970, um grande altar com chifres, associando-o com a descrição bíblica da reforma do culto de Ezequias (KLEIMAN, 2019, p. 263).

Assim, Aharoni acreditava que o local sagrado havia sido destruído um século antes de Josias, ainda nos tempos de Ezequias. Para Yadin, contudo, isso ia contra as afirmações não só bíblicas, mas também de um ostraco encontrado em Arad, que mencionava Berseba. Além disso, o altar encontrado parece ter sido usado de forma secundária e é a única evidência de culto público antes da destruição da cidade, durante a campanha de *Senaqueribe* (estrato II). Dessa forma, não é possível ter informações precisas quanto à datação do altar nem quanto à sua localização original. Ainda que o altar fizesse, originalmente, parte de um local de culto no estrato III, não é possível estabelecer as razões pelas quais a estrutura foi abandonada (KLEIMAN, 2019, p. 263).

Ainda assim, Aharoni acredita que a cidade fortificada de Berseba foi destruída por *Senaqueribe* em 701 a.E.C., já que a cerâmica encontrada no estrato de Berseba II é idêntica à de Laquis III. Yadin (1976, p. 07), por sua vez, identifica nos estratos IV-II elementos que acredita serem pós-salomônicos. Assim, as datas de todo o sistema de fortificações devem ser reduzidas em cerca de 100 anos, atribuindo o estágio final do estrato II ao período de Josias, uma vez que não há menção na Bíblia, tampouco em outro lugar, a atos desse tipo de Ezequias em Berseba.

No estrato II, então, Yadin afirma que deve ser procurado o lugar alto destruído pelo monarca. Nesse estrato, o pesquisador identificou o edifício 430 como

---

<sup>81</sup> Diferente da definição atual, Yadin afirma que a *bāmāh* consistia em um altar próximo a um edifício sem importância. Em um templo, por outro lado, o edifício era a característica principal. Portanto, as *bāmōt* não estavam necessariamente em locais altos, mas se caracterizavam por serem edifícios sagrados abertos. Já Aharoni traz a definição que até hoje é utilizada, uma *bāmāh* seria um local de culto aberto, enquanto um templo seria um local sagrado cercado por paredes e coberto por telhado, a casa da divindade (YADIN, 1976, p. 08).

sendo o complexo *bāmāh* de Berseba, com aposentos, armazéns, quartos para seus empregados, galpão para os animais sacrificados e altar no pátio destruído por Josias (YADIN, 1976, p. 11, 14).

A pesquisa de Yadin, no entanto, foi superada. Buscando novos dados arqueológicos para embasar sua pesquisa sobre a reforma de Josias, Fried (2002) fez um cuidadoso levantamento dos possíveis lugares em que seria notável a reforma narrada em 2Rs 22-23.

Em relação a Berseba, Fried (2002, p. 447-8) afirma que um grande altar com chifres foi descoberto fora de seu local original, construído provavelmente durante o estrato III ou antes. Os quatro chifres estavam dispostos um ao lado do outro, sendo que três estavam intactos, e um com a parte superior arrancada. Também foram encontradas quatro novas pedras pertencentes à camada superior do altar, que mostravam traços de fogo, sugerindo a queima de carne ou gordura animal sobre elas. Encontraram-se, além disso, altares de incenso *in situ*, sugerindo que um local de culto funcionou em Berseba até a destruição do estrato II, em 701 a.E.C.

Figura 15 - Altar com quatro chifres encontrado em Berseba



Imagem disponível em: <<https://www.biblicalarchaeology.org/wp-content/uploads/bamah-beersheba.jpg>>. Acesso em: 13 out. 2023.

### 3.1.3.3 Arad

Encontrado na década de 1960 e localizado no deserto do Neguev, 30 km a nordeste de Berseba, o sítio de Arad caracteriza-se por um forte, que representaria o reino judaíta no seu auge. A noroeste do forte foi descoberto um santuário, datado do século VIII a.E.C., com uma rica coleção e, assim como o templo de Jerusalém, com planta tripartida.

No pátio exterior, aberto, existe um grande altar feito de pedras não lavradas (o que corresponde à exigência bíblica). Um pequeno leão de bronze foi encontrado num banco de pedra baixo ao pé do altar, um animal simbólico que está associado à antiga deusa-mãe cananeia 'Aserá'. A ladear a entrada do pequeno santuário interior (d<sup>o</sup>bîr) estavam dois altares de incenso estilizados com quatro chifres. Na parede de trás havia duas (originalmente três) grandes pedras em pé, com o maṣṣēbōt̄ bíblico, geralmente comemorando o aparecimento ou a presença de uma divindade – neste caso, notavelmente um par de divindades. Entre os outros achados em Arad estava um ostraco hebraico que se referia ao 'templo de lahweh', sendo lahweh o nome da divindade nacional de Israel. Outros ostracos de Arad contêm nomes pessoais de famílias sacerdotais que são conhecidas da Bíblia. As pedras de pé não foram encontradas *in situ*, mas cuidadosamente colocadas sob um piso secundário e rebocadas, talvez no século VII a.E.C.<sup>82</sup> (DEVER, 2019, p. 4).

Entre os achados destacam-se altares e artefatos relacionados com o culto, espalhados pelos estratos X e IX. Uma característica destacada por Dever (2019, p. 6) é o fato de o local de culto em Arad estar incorporado num pequeno forte no topo de uma colina, onde residiam apenas soldados. Disso se pode inferir que os ritos de culto ali praticados eram os mesmos praticados nas famílias de onde esses soldados provinham, ou seja, poderiam sofrer variações visto que não eram coordenados por sacerdotes.

De acordo com Kleiman (2019, p. 259-60), ao fazer uma nova avaliação dos achados e da estratigrafia, Herzog concluiu que o santuário final do estrato IX foi intencionalmente destruído com o fim de o proteger de inimigos. Assim, o templo encontrado foi desmontado de forma intencional:

Os dois altares de incenso e o maṣṣēbāh [מַצְבֵּהָ] que ficava no d<sup>o</sup>bîr [דְּבִיר] foram colocados de lado e cobertos com uma camada de terra e gesso de quase um metro de espessura. Parte das paredes do santuário foi derrubada e toda a área do santuário foi enterrada sob três metros de terra, de modo que o altar de sacrifício no pátio ficou completamente oculto<sup>83</sup> (FRIED, 2002, p. 445).

Originalmente, acreditava-se que o altar sacrificial fora enterrado durante o estrato VIII (consistente com a reforma de Ezequias), e o restante do templo havia continuado a operar no estrato VII (período de Josias), quando finalmente encerrou suas atividades. De acordo com essa teoria, Ezequias haveria removido os altares de sacrifícios, mas teria mantido em funcionamento os de incenso. Todavia, sabe-se atualmente, por meio do estrato VIII, que o templo não foi reconstruído e não houve um segundo estágio de destruição sob o reinado de Josias (FRIED, 2002, p. 446).

---

<sup>82</sup> Tradução minha.

<sup>83</sup> Tradução minha.

Por isso, o local e o templo continuaram a ser utilizados sem outros eventos de destruição durante os séculos VII e VI a.E.C.; após seu desmantelamento, o templo não foi mais reconstruído (FRIED, 2002, p. 447)<sup>84</sup>. Kleiman (2019, p. 259-60) afirma que, a princípio, Herzog interpretou o fato de o santuário não ter sido reconstruído no estrato VIII como uma decisão relacionada à reforma de Ezequias.

Anos mais tarde, durante a campanha de *Senaqueribe*, em 701 a.E.C., o estrato VIII também foi destruído. Dever (2019, p. 4) destaca que estudiosos identificaram tal destruição com a reforma de Josias, descrita em 2Rs 23. Entre as características dessa reforma, havia esforços para a remoção dos locais de culto dos “aserás” (árvores símbolo da deusa Aserá). Nesse caso, as pedras de Arad representariam YHWH e a sua consorte Aserá.

Figura 16 - Árvore de Aserá



Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/exhibitions/tree-life-goddess>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Uma segunda estrutura sagrada, no estrato IX, foi encontrada coberta de escombros, e ao que indicam os dados, abandonada até ao período helenístico. De acordo com Kleiman (2019, p. 260), as evidências que distinguem os dois estratos (IX e VIII) – o primeiro relacionado à reforma de Ezequias, e o segundo à campanha de *Senaqueribe* – podem ser contestadas. Em relação à arquitetura, por exemplo, todos os elementos do forte do estrato VIII reaparecem nas plantas do estrato IX ou do estrato VII e podem ser datados da Idade do Ferro IIC. Em relação à cultura material

---

<sup>84</sup> Para uma opinião contrária, ver Matos (2020, p. 63).

encontrada no estrato VIII, foram publicados apenas os achados de um pavimento a alguns metros a leste do altar (*locus 787*).

A questão, para Kleiman (2019, p. 261-2), é que “o *locus 787* tem a mesma elevação que os vasos completos do estrato IX que foram encontrados diretamente ao seu lado (*locus 788*)”<sup>85</sup>. Assim, é provável que o material encontrado tenha origem e possa ser atribuído ao contexto do estrato IX. Nesse caso, não há distinção entre os estratos IX e VIII, o que apoia a tese de Na'aman e Edelman de que “a estrutura sagrada em Arad foi finalmente terminada durante a destruição do sítio em 701 a.E.C. Tal como aconteceu após a destruição do estrato X, parece que o povo de Arad enterrou os restos destruídos do santuário”<sup>86</sup> (KLEIMAN, 2019, p. 261-2).

Para Kleiman (2019, p. 262), é possível encontrar em outros sítios do antigo Próximo Oriente o enterramento da arquitetura e de elementos de culto. Os achados desses sítios indicam que tal ação está relacionada à comemoração de locais sagrados. Entre os sítios com achados que confirmam isso, destacam-se: (1) o templo do Bronze Médio, em *Tel Kittān/Tell Mūsā*, localizado no vale de Bete-Seã, que, após o abandono, teve erguida uma estrutura sagrada que não perturbou o antigo templo, pois os construtores, para não danificarem as ruínas, enterraram intencionalmente a estrutura e o mobiliário; (2) o templo hitita de Alalake onde, de acordo com os achados, pode-se afirmar que o monumento foi enterrado com muito cuidado.

Se, por um lado, ambos os exemplos representam reverente desativação de uma estrutura sagrada e do seu mobiliário, por outro, é difícil dizer por quais motivos um santuário é enterrado. Entre outros destacam-se: renovação do edifício (enterramento feito com cuidado devocional); evento de destruição, podendo, nesse caso, ser por ação militar inimiga (enterramento feito com violência); proteção do santuário dessa ação (enterramento feito com cuidado devocional); reforma cultural (enterramento feito com violência).

#### 3.1.3.4 Atarote

O sítio de *Atarus* (*Atarote* bíblico) está localizado em um cume a leste do Mar Morto. Segundo Koch (2020, p. 330-1), o templo surgiu como uma estrutura única

---

<sup>85</sup> Tradução minha.

<sup>86</sup> Tradução minha.



acompanhada por uma plataforma e um altar; em uma segunda fase, foi integrado em um grande complexo com salas e pátios adicionais com mais plataformas e altares. Nesse local foram encontrados vasos zoomórficos de argila, mas, ao que tudo indica, o foco do culto era uma pedra em pé localizada em uma plataforma elevada na sala principal. Embora o complexo tenha sido destruído durante o final do Ferro IIA, foi possível identificar a continuidade das atividades culturais que, em um período posterior, utilizou-se de um altar portátil de pedra com duas inscrições.

### 3.1.3.5 *Kuntillet Ajrud (Horvat Teman)*

Localizado no remoto deserto do sudoeste do Sinai, o sítio *Kuntillet Ajrud (Horvat Teman)*, do século VIII a.E.C., conta com um santuário e um templo como parte de uma fortaleza de estação de caminho e local de peregrinação. O santuário tem duas salas compridas e estreitas ladeando o portão de dupla entrada; nas salas há bancos baixos de tijolo de barro, paredes rebocadas e uma favissa<sup>87</sup> separada na parede do fundo. Poucos objetos foram encontrados, mas nas paredes rebocadas havia numerosas inscrições hebraicas (incluindo representações pictóricas), as quais, de acordo com Dever (2019, p. 6), “constituem o nosso maior *corpus* de textos litúrgicos hebraicos não bíblicos”<sup>88</sup>. Muitas são fórmulas de bênção que invocam YHWH, El, Baal e Aserá. Nas cenas pictóricas, destacam-se um leão e uma árvore icônica, símbolos relacionados à deusa Aserá. Há também o retrato de uma mulher seminua sentada em um trono de leão, cena associada às divindades, junto a uma inscrição hebraica com uma fórmula de bênção para falecido que termina com a frase “Que [nome do falecido] seja abençoado por lahweh de Samaria e sua Aserá”. Nesse caso, a fórmula parece ser dirigida aos deuses YHWH e Aserá, sendo esta representada graficamente.

### 3.1.4 Santuários domésticos

Por questões óbvias, poucos são os sítios escavados em Jerusalém. No entanto, uma casa doméstica do século VII a.E.C., localizada na colina de Ofel, à

---

<sup>87</sup> Lugar onde se guardavam os vasos sagrados.

<sup>88</sup> Tradução minha.

sombra do templo, revelou um santuário doméstico na Área G, com altares de pedra em miniatura, além de cálices, painéis e outros recipientes, pedras de amolar, estatuetas de cavalos e cavaleiros, um peso de pedra, um anel e pontas de setas. Também foi encontrada uma coleção de bulas, ou impressões em argila de anéis de sinete dos selos de rolos de papiro (DEVER, 2019, p. 5).

Em *Lahav*, região montanhosa do sul da Judeia, foi encontrada uma casa típica, com pilares e pátio destruída em 701 a.E.C. Em um dos cantos da casa (Sala G8005), havia altares de pedra, fragmentos de uma estatueta feminina, suporte de oferendas com abertura, diversos recipientes de armazenamento e de cozinha. Objetos semelhantes foram encontrados em outros locais, sugerindo que era comum as casas possuírem espaços dedicados ao culto doméstico (DEVER, 2019, p. 5). Também em Berseba, em muitas casas datadas do século IX a VIII a.E.C., foram encontradas evidências de santuários domésticos: vasos de culto; figuras femininas, animais e humanas; pequenos altares de pedra; selos cilíndricos; amuletos e contas, entre outros (DEVER, 2019, p. 6).

Todos esses achados demonstram que, ao longo dos séculos, o culto doméstico foi praticado de forma contínua e generalizada. Dificilmente uma reforma, como a proposta pela narrativa de 2Rs 22-23, seria capaz de encerrar tais atividades ainda que os locais de culto (*bāmôṭ*) houvessem sido destruídos, o que também não parece ter ocorrido.

Resumindo até aqui, não é possível afirmar de forma categórica a existência de tal reforma visto que a pesquisa arqueológica não encontrou dados suficientes para confirmar ou negar.

Segundo Kleiman (2019, p. 268), uma reavaliação dos achados dos santuários de Arad e de Laquis demonstra evidências de uma abolição ou profanação intencional das estruturas: (1) o santuário de Arad foi destruído duas vezes durante o século VIII a.E.C., sendo que a estrutura foi cuidadosamente coberta em ambas as ocasiões, e a última destruição pode ser datada, muito provavelmente, durante a campanha assíria de 701 a.E.C.; (2) a porta interior de Laquis era o local de dois santuários nas câmaras mais orientais da estrutura (câmaras 3 e 4010), sendo que, no final do séc. VIII a.E.C., durante a campanha de *Senaqueribe*, tal porta e câmaras foram destruídas. Assim, a destruição tanto em Arad quanto em Laquis parece ter sido um dano colateral da campanha militar assíria, e não um esforço de ação político-religiosa por parte de Ezequias.

Em relação aos demais sítios, especialmente relacionados à reforma de Josias, para Fried (2002, p. 460),

Não há evidências arqueológicas consistentes com a suposição de que Josias removeu os locais de culto das cidades da Idade do Ferro II de Judá, Samaria, Megido ou Neguev. Exceto pelos locais sob o controle de Edom e além do alcance de Josias, não havia nenhum para ser removido. Todos foram destruídos por reis egípcios ou assírios, ou propositalmente enterrados em antecipação a tal destruição. Nenhum foi reconstruído. (...) as reformas de Josias (...) contra as *bāmōt* [não] devem ser consideradas históricas. Esses resultados têm implicações para mais três questões: o princípio da continuidade do espaço sagrado, a doutrina da centralização do culto em Deuteronômio 12 e a data e o número de deuteronomistas<sup>89</sup>.

Se analisarmos a centralização do culto, algumas respostas podem esclarecer o porquê dessa discrepância entre o texto bíblico e os achados arqueológicos. No ano de 701, todos os locais de culto na região de Judá haviam sido destruídos por alguma das campanhas militares dos egípcios ou assírios. O único templo que resistiu foi o de Jerusalém, e isso pode ter gerado a crença de que ele teria sido escolhido por YHWH como sua morada. Assim, a concentração do culto nesse templo ocorreu por motivos de eventos militares que destruíram os demais lugares sagrados, e não por reformas religiosas promovidas pelos reis locais. Portanto, a fim de fortalecer a crença em uma dinastia abençoada por YHWH e um povo por ele escolhido, o texto bíblico traz o relato não de fatos presentes ou futuros, mas de acontecimentos passados e recontextualizados (FRIED, 2002, p. 461).

Também Artuso *et al.* (2020, p. 415-6), em sintonia com a presente pesquisa, acredita que os episódios narrados em 1 e 2 Reis são uma construção cultural que retoma dados do passado e projeta valores e interesses a fim de construir uma identidade una e um culto unificado em torno de YHWH. Ainda que os livros de Reis exponham informações históricas, algumas comprovadas pela arqueologia, seu fundamento é teológico. Uma espécie de historiografia teológica que submeteu os reis da monarquia israelita e judaíta a critérios de fidelidade a YHWH e a observância do mandamento de centralização do culto.

Diante de todas essas considerações, o próximo passo é abordar a codificação deuteronomista de 2Rs 22-23.

---

<sup>89</sup> Tradução minha.

## 3.2 A COMPOSIÇÃO DEUTERONOMISTA DE 1 E 2 REIS

De acordo com Sotelo (2018, p.17), Noth nomeou de Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD) o conjunto dos livros Históricos, conhecido como Profetas Anteriores (Josué, Juízes, Samuel e Reis). Noth acreditava que essas obras junto com o Pentateuco tiveram uma revisão deuteronomista que determinou uma teologia preponderante em toda a narrativa.

### 3.2.1 O problema da datação

A datação do Deuteronômio é geralmente relacionada à reforma de Josias, em virtude das semelhanças entre esse texto e 2Rs 22-23. Mesmo estudiosos que questionaram a historicidade de 2Rs 22-23 conectam o texto ao período do rei Josias ou ao final do século VII a.E.C., razão pela qual o Deuteronômio seria um testemunho das mudanças religiosas desse período (PAKKALA, 2010, p. 202).

A concepção religiosa deuteronomista deixou como herança os primeiros contornos de uma religião monoteísta: um deus único e, nesse caso, não representável. Nessa mesma concepção, é possível verificar a depreciação do reino do Norte e a exaltação do reino do Sul. Tal iniciativa advém, possivelmente, de uma política tardia que objetivava “explicar” o fim do primeiro reino e contribuir para o fortalecimento da formação de uma religião centralizada e uma identidade cultural unificada para ambos os reinos.

Para Reimer (2017, p. 79), o núcleo do Deuteronômio faz parte de um livro de leis que pode ser datado do final do século VII a.E.C., utilizado pelo rei Josias para dar suporte e legitimação à reforma religiosa e social que pretendia realizar. Um texto legal que pode ter utilizado como base a tradição para formar uma identidade para o novo Israel (englobando o reino de Judá e reivindicando o antigo reino de Israel Norte) por meio de uma narrativa de caráter oficial com a edição de um conjunto de normas e leis que legitimavam tanto o novo reino quanto o seu governante, o rei Josias (REIMER, 2017, p. 49).

Em geral, principalmente as pesquisas anglo-saxônicas indicam que a datação da edição dos escritos da História Deuteronomista foi influenciada pelas reformas religiosas. De acordo com o “Modelo de Redação Dupla”, uma das principais fases editoriais da composição foi escrita durante a época de Josias. Dados

arqueológicos também foram utilizados para tentar correlacionar as reformas do culto com o texto deuteronomista. A destruição dos locais de culto em Arad, Berseba, por exemplo, foi vista como prova das reformas bíblicas do culto, ou então a diminuição dos motivos iconográficos a partir do século VIII a.E.C., geralmente relacionados às reformas culturais (PAKKALA, 2010, p. 202-3).

No entanto, a análise sob novos paradigmas dos dados arqueológicos atuais contesta essa tese, já que nenhum achado foi capaz de comprovar a reforma de Josias e corroborar o conteúdo bíblico. Tais dados indicam a codificação para o período do exílio, estendendo-se até o pós-exílio. De forma geral, a *Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD)* busca interpretar os fatos, não se limitando apenas a recolhê-los, ordená-los e revê-los, motivo pelo qual existem inúmeros acréscimos no seu decorrer (MATOS, 2020, p. 61). De qualquer forma, compreende-se que os eventos considerados como base para a codificação do Antigo Testamento têm origem em narrativas e documentos anteriores ao período do exílio. Dessa forma, devemos ter em mente que, embora tais histórias remetam a tempos originais, podem, no processo de codificação e ao longo da história, ter sofrido alterações.

Nesse sentido, a confiança nos textos bíblicos como fontes históricas confiáveis é problemática, principalmente de 2Rs 22-23, amplamente editado e resultado de uma conturbada história editorial, sem muito consenso acadêmico sobre seu desenvolvimento. Segundo Pakkala (2010, p. 203), 2Rs 22-23 é, “na melhor das hipóteses, uma fonte histórica problemática e, portanto, uma base pobre para reconstruções da história de Israel e teorias sobre o desenvolvimento de livros bíblicos”<sup>90</sup>. Principalmente se considerarmos a perspectiva fortemente teológica em que tais textos foram escritos, sendo, portanto, perigoso supor que eles refletem a realidade histórica durante o período monárquico. Os relatos originais em que se basearam não são fontes históricas sólidas, passíveis de serem utilizadas como pilares de teorias sobre a religião de Israel e o nascimento dos livros bíblicos. Também deve-se considerar a possibilidade de que a reforma de Josias seja uma projeção de ideais posteriores ao período monárquico, de modo que sua reforma pode não ter ocorrido ou, se ocorreu, é possível que tenha ficado restrita à região de Jerusalém.

---

<sup>90</sup> Tradução minha.

Por conseguinte, a extensão, o significado, o objetivo e os principais atores da reforma cúltica do rei Josias constituem um problema da exegese bíblica e da história religiosa israelita e judaíta.

Assim, partindo para uma análise do texto, a Bíblia traz, entre os elementos escolhidos para a centralização religiosa e a identidade cultural, o deus YHWH como personagem principal. Importante frisar, entretanto, que o deus do grupamento patriarcal é diferente do deus que se apresentou a Moisés (SCHWANTES, 2008b, p. 76 e BRIGHT, 2003, p. 130) e diferente do que é apresentado no monoteísmo. Dessa forma, a narrativa do período patriarcal, segundo Finkelstein e Silberman (2003, p. 53-7), deve ser vista como uma entre as muitas que comporão a mito-história de formação de um povo e apenas uma parte de 2Rs 22-23.

O Código da Aliança<sup>91</sup>, por exemplo, foi elaborado a partir de dois fragmentos diferentes que se integraram – os *mishpatim*:

Duas fontes mais antigas reelaboradas em um livro de leis do tribunal superior de Jerusalém, ambos referentes à invasão do reino do norte pelos assírios e às perspectivas do pan-israelismo (...). No primeiro *mishpat*, coexistem a exigência de adoração exclusiva a YHWH e o repúdio à religião do reino do Norte, representada no texto pela adoração ao bezerro de ouro. No segundo *mishpat*, institucionaliza-se uma legislação estreitamente vinculada aos códigos de leis e costumes do Antigo Oriente para reorganizar a sociedade de Judá (...). Nas palavras de Crusemann (2012, p. 241), ‘o Código da Aliança interliga os dois textos’ (RIBEIRO, 2017, p. 125).

Segundo Amsler, a historiografia deuteronômista narra eventos, supostamente ocorridos, desde o surgimento de Moisés até o exílio, submetendo o evento primitivo a novos desenvolvimentos redacionais. Essas duas legislações diferentes explicam, portanto, “a produção de duas historiografias destinadas a enquadrá-las. Aliás, estas se referem a dois períodos distintos da história do povo, uma de Moisés ao exílio, outra das ‘origens’ a Moisés” (AMSLER *apud* PURY, 1996, p. 190). Essa duplicidade é responsável, entre outros fatores, pela dificuldade em se estabelecer a datação da narrativa e codificação.

Assim, é possível afirmar que se trata de dois episódios das origens unificados (embora controversos) em alguns pontos, para estabelecer a origem do povo de Israel

---

<sup>91</sup> De acordo com Ribeiro (2017, p. 90-91, 94-5, 123), de forma geral, existem três códigos de leis no Antigo Testamento: o Código da Aliança, o Deuteronômio e as leis sacerdotais. O Código da Aliança, provavelmente datado em torno de 550 a.E.C. (período da dominação persa na Palestina), contido em Ex 20-23, é tido como o conjunto mais antigo de leis, de caráter social e religioso, dentro do Antigo Testamento.

entre os diversos grupamentos cujas tradições haviam permanecido na memória coletiva. Para Artuso *et al.* (2020, p. 414), o Deuterônômio tem origem em uma antiga coletânea de leis baseadas nas tradições proféticas do reino do Norte. A história da composição desse livro é muito complexa com início de compilações ainda no pré-exílio, passando por redação e expansão no exílio babilônico e sendo finalizado durante o período persa. O autor acredita que

Uma primeira versão de 1-2Rs teria parado no reinado de Ezequias (700 a.C.) (WEIPPERT, 1952, p. 328). Outra parte foi compilada no tempo da reforma de Josias em 622, recebendo acréscimos na sua redação final na época do exílio, por volta de 561 a.C. (EISSFELDT, 1980, p. 227). Mas há também uma camada pós-exílica na historiografia deuteronomista. A ideologia de um único Deus e um único templo, com um discurso teológico mais etnocêntrico que o da Torá, se insere de forma adequada no pós-exílio (KNAUF, 2010, p. 377) quando o povo precisa firmar-se na sua identidade judaíta com o fim das instituições históricas (Estado, Rei, Templo). Do ponto de vista da história da redação 1-2Rs revelam uma sólida compacidade, devida a uma clara unidade de propósito e de redação. Essa unidade de propósito da centralização em um só Deus e um só templo vai submeter a múltipla origem de um povo a um único princípio (ARTUSO *et al.*, 2020, p. 414).

Por outro lado, ao contrário de Hoffmann, para quem a perícopes da reforma de Josias deve ser situada em uma data exílica, e de Artuso, para quem o início da compilação deuteronomista ocorreu ainda no período da monarquia, Handy (1994, p. 46) acredita ser mais provável que tal reforma date no período pós-exílico. Assim como Pedersen, Handy (1994, p. 46) defende que tais narrativas, posteriores ao exílio, refletiam, por parte dos escribas, uma visão do passado de uma reforma ideal. Essa afirmação está baseada no fato de a noção do que Handy (1994, p. 47) chama de “monoteísmo absoluto”<sup>92</sup> ter origem com os profetas exílicos, razão pela qual acredita que o autor (escriba), responsável pela história, tenha vivido em um tempo posterior, influenciado pelas tradições monoteístas do exílio (HANDY, 1994, p. 49).

De acordo com os dados coletados nesta pesquisa, embora não seja possível afirmar que o início da codificação deuteronomista tenha sido ainda no período da monarquia, é aceito que as narrativas e provavelmente algum texto fonte tenham origem nesse período e anteriores, como os anais reais, por exemplo. Por isso, percebem-se claramente, dentro do relato veterotestamentário e de acordo com os achados arqueológicos, mudanças na doutrina ao longo do tempo.

---

<sup>92</sup> Não há divindades acima do nível de mensageiro além de YHWH.

### 3.2.2 Processo editorial da Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD)

Do ponto de vista da análise textual, diversas são as soluções críticas de redação para 2Rs 22-23, entre elas a análise de Pakkala (2010), que reconstrói minuciosamente o trabalho do escritor histórico e os estágios editoriais posteriores, fornecendo uma visão ampla do excerto escolhido. Ainda que 1-2 Reis seja produto de vários autores e editores, de acordo com Pakkala (2010, p. 219), podem-se destacar três fases principais do desenvolvimento dos livros: (1) trechos dos anais reais, que podem fornecer evidências substanciais do período monárquico; (2) edição do texto por parte do escritor histórico, que, usando os anais, criou uma interpretação teológica do passado; (3) adições nomísticas, que representam vários editores sucessivos. Além delas, o relato está repleto de adições e comentários individuais, sendo que apenas as adições mais recentes atacam ídolos e adoradores de ídolos.

Ao longo do texto é possível notar diferenças nas concepções sobre o divino por parte dos editores, o que advém das mudanças ocorridas, através dos séculos, em cada cenário ou religião. Os editores nomistas, que viveram em um período caracterizado pela adoração de diversos deuses, incluindo os de nações estrangeiras, sendo, portanto, impossível falar de monoteísmo, tinham como um dos objetivos demonstrar que entre os principais pecados do passado e contrários à vontade de YHWH estava a adoração de outros deuses. Em virtude disso, associaram a destruição de Israel Norte, em 722 a.E.C., e de Judá, em 587/6 a.E.C., à adoração de deuses como Baal, Aserá e às hostes do céu. Além disso, os nomistas, que enfatizaram a Lei como base e centro da religião de Israel, representam significativa fase editorial em 1-2 Reis, razão pela qual seu ponto de vista é dominante na edição final (PAKKALA, 2010, p. 220).

Já os escritores históricos objetivavam fornecer uma história da dinastia davídica e mostrar que Jerusalém é o único lugar legítimo de adoração. Para tanto, todos os reis do Norte foram sistematicamente condenados como maus já que sacrificavam fora de Jerusalém. Em princípio, não há referência a ídolos e adoração de outros deuses, sendo, inclusive, tardia a conexão entre touros de ouro e Jeroboão, de modo que o problema se concentrava no local em que os sacrifícios eram feitos. Também Judá é criticada por esse motivo, mas diferente do Norte, os judaítas também sacrificavam em Jerusalém, enquanto Israel Norte havia rompido todo contato cultural com Jerusalém e com o Senhor de Jerusalém. Portanto, o escritor histórico não estava



preocupado com ídolos ou outros deuses, mas com o local do sacrifício, com o qual avaliava o passado.

Nessa lógica, a dinastia davídica desempenha dominante papel no texto, com uma sucessão dinástica ininterrupta de Davi a Joaquim, o oposto do Norte, que se viu em constantes golpes de estado e mudanças dinásticas. A mensagem do escritor histórico é a clara reverência ao que ele considera uma linha dinástica legítima, uma questão central no contexto do autor (PAKKALA, 2010, p. 220). A partir desse raciocínio, Pakkala (2010, p. 220-1) busca compreender a cadeia de associações que explica a inter-relação e evolução entre o conteúdo mais antigo e uma lista de medidas de reforma mais ou menos independentes, enfatizando sempre o impacto dos editores posteriores no núcleo histórico da narrativa de Josias.

### 3.2.3 Alguns dados arqueológicos

Um fator destacado por Wright (2012, p. 161) na análise textual é a mudança do pensamento politeísta para o monolátrico e, por fim, o monoteísta, que pode ser explicado por duas diferentes vertentes: “aquela que realça o poder das ideias; e aquela que realça a força das circunstâncias materiais”. Para o autor, a melhor maneira de explicar tal alteração é compreendendo os fatos sociais concretos, ou seja, analisando a política e a economia do período e como ambas influenciaram as mudanças de paradigmas religiosos, o que requer uma abordagem dos fatos da época.

Há algo que parece ser marcante para o período: selos e sinetes de funcionários da monarquia judaíta, que antes eram adornados com imagens de culto astral, passam, no final do século VII a.E.C., a apresentar apenas os nomes de seus dignatários ou a serem adornados com ornamentação floral, omitindo decorações icônicas (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 292). Se, por um lado, essa mudança pode estar relacionada com a representação de YHWH sem imagem, ou seja, um culto isento de qualquer tipo de ícone, por outro, pode também estar relacionada à alfabetização generalizada que se deu naquele período. Sendo a primeira hipótese verdadeira, então temos um movimento de centralização religiosa que supostamente embasaria a afirmativa acerca da reforma de Josias; sendo a segunda verdadeira, então não há dados que sustentam tal reforma.

Conforme Pakkala (2010), as evidências arqueológicas não confirmam a existência da reforma. Os selos anteriormente citados, no período final da monarquia, caracterizam-se por serem cada vez menos icônicos. Embora não seja exequível excluir que esse fato possa estar relacionado com a mensagem de 2Rs 23 e com o banimento das imagens iconográficas do divino, o mesmo texto não faz referência às representações icônicas de YHWH, as quais só foram condenadas nas últimas fases editoriais do Deuteronômio e 1-2 Reis: “Uma reforma do culto, por exemplo, não explicaria por que não se esculpiria uma imagem de um íbex ou de uma flor, a menos que se suponha que a reforma de Josias incluía uma iconoclastia sistemática”<sup>93</sup> (PAKKALA, 2010, p. 218). Ou seja, a tendência de se produzir cada vez mais selos anicônicos não pode ser diretamente relacionada com a narrativa de 2Rs 23.

#### 3.2.4 O Livro da Lei

De qualquer forma, no período do reinado de Josias, século VII a.E.C., estudos arqueológicos afirmam a disseminação do alfabetismo em Judá. Para alguns estudiosos, tal fato traz credibilidade ao achado e à leitura do Livro da Lei, narrado na história veterotestamentária, atestando o uso intensivo da escrita e de documentos escritos. No século VII a.E.C., portanto, passa a existir um público interessado na leitura e na produção de textos, visto que a disseminação do alfabetismo, da capital em direção às zonas rurais, demonstra que, o reino do Sul, nessa época, atingiu o nível de um Estado plenamente desenvolvido, altamente centralizado (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 285 e 289). Entretanto, diferentemente de como afirma a tradição bíblica e como indicado pelas descobertas arqueológicas anteriormente descritas, é provável que as fontes que embasaram o Livro da Lei tenham sido escritas no século VII a.E.C., durante o reinado de Josias ou pouco antes. Tais fontes seriam a base para a codificação do texto que conhecemos atualmente, que toma forma apenas durante e após o exílio babilônico.

Assim, alguns estudiosos da área das Ciências da Religião acreditam que o livro encontrado no templo de Jerusalém cujos relatos de 2 Reis e 2 Crônicas fazem referência é a base da constituição do Deuteronômio (LANG *apud* RUGGIERI *et al.*, 1985/1, p. 45). Para estes, tal codificação teria início ainda no período monárquico;

---

<sup>93</sup> Tradução minha.

esta pesquisa, todavia, segue a linha em que tal codificação teria início no período exílico, estendendo-se para o período posterior.

Abro um adendo, neste momento, para mencionar o trabalho de Na'aman (2011, p. 48), que, citando a pesquisa de Stott, argumenta que o Livro da Lei, encontrado nas obras de restauração do templo de Jerusalém, narrado em 2Rs 22, é na verdade um artefato fictício. Ambos os pesquisadores afirmam que tal livro/pergamino nunca existiu fora das páginas do livro de Reis, e que sua menção é, na verdade, um estratagema literário para reforçar a credibilidade da história dentro de seu contexto literário.

No século XIX, de Wette identificou o Livro da Lei/Torá (2Rs 22,8, em hebraico סֵפֶר-הַתּוֹרָה, transliterado *seper hatôrāh*) ou Livro da Aliança (2Rs 23,2,21, em hebraico סֵפֶר-הַבְּרִית, transliterado *seper hab<sup>o</sup>rit*) com o rolo original do Deuteronômio. Desde então, a reforma foi considerada um dado-chave não só para a crítica, mas também para a história religiosa da Judá pré-exílica como “o acontecimento” dentro do fenômeno deuteronomista. Nos últimos anos, tal historicidade e fiabilidade têm sido questionadas. Entre os críticos mais radicais, Levin defendeu uma camada de base dentro de 2 Reis 22-23, que reduziria a reforma do culto a mera fantasia. Uehlinger (2007, p. 280-1) afirma que pesquisadores como Niehr, em uma perspectiva histórico-religiosa e com base na distinção entre as chamadas fontes primárias e secundárias, minimizou a extensão e o significado da reforma. Muitos argumentaram sobre a falta de provas arqueológicas independentes ou extrabíblicas fundamentando a existência de uma significativa reforma cultural e/ou administrativa sob o governo Josias. Como resultado, prevalecem questionamentos se, de fato, houve reforma do culto ou se 2 Reis 22-23 deve ser entendido como mera ficção literária.

De acordo com Na'aman (2011, p. 53), quando se analisam as narrativas bíblicas, é difícil distinguir o real do imaginário. Além disso, mesmo quando é possível distinguir o que foi real, é difícil separar o texto original de seus acréscimos e elaborações feitas quando da codificação. Também há o fato de a Bíblia Hebraica ser composta apenas por fontes secundárias, baseadas em documentos originais (fontes primárias) os quais não possuímos para análise. Por último, como mencionado por Uehlinger (2007, p. 282), as representações bíblicas da história foram produzidas depois dos acontecimentos narrados, em uma tentativa de esclarecer aos leitores do futuro sobre como eles ocorreram.

Para Na'aman (2011, p. 53-4), se o livro descoberto em 2Rs 22 é o mesmo Livro da Lei a que se referem Deuteronômio e Josué, por que sua perda não foi datada? Ou por que Moisés não foi mencionado como seu autor? Ou ainda, por que a identificação do autor foi feita apenas tardiamente por um redator (2Rs 23-25)? Segundo Na'aman (2011, p. 54), a referência a tal livro pode simbolizar a transição de autoridade do profeta e do templo para a palavra divina incorporada no Livro da Lei.

### 3.2.5 Análise textual: a questão das fontes e os termos em hebraico

De acordo com Matos (2020, p. 67), conforme o episódio bíblico, tradicionalmente, o livro encontrado no templo e que serviu de base para a reforma josiânica é associado a uma proto-edição do Deuteronômio (Dt 6-26). No entanto, esse núcleo deuteronômico não sustenta todas as ações narradas em 2Rs 22-23, de forma que se pode deduzir que diversos atos foram adicionados posteriormente: a erradicação do culto a *Moloc* no v. 10, por exemplo, baseia-se em proibições encontradas em Levítico (Lv 18,21; 20,2-5); os עֲרָפִים (*t<sup>o</sup>rāpîm*) do v. 24 são mencionados como “ídolos pagãos” no livro de Gênesis (Gn 31,19,34-35); a expressão “Livro da Aliança”, não aparece no Deuteronômio, mas no livro do Êxodo (Ex 24,7). Dessa forma, é claro que os capítulos de 2Rs 22-23 foram revistos e aumentados por diversas vezes durante os períodos babilônico e persa.

Pakkala (2010, p. 222-3), para quem o v. 8 de 2Rs 22 é uma clara adição posterior que vai tratar da descoberta do Livro da Lei, defende que tudo entre os versículos 22,9 e 23,4 foi adicionado posteriormente, em vários estágios escritos, durante uma época em que a Lei havia substituído o templo como centro da religião de Israel, sendo a reforma do culto baseada nessa Lei.

De qualquer forma, o texto de 2Rs 23 é a melhor fonte escrita disponível para o estudo da reforma de Josias, já que não há outras sobre o tema: enquanto o capítulo 22 aborda o achado do Livro da Lei (2Rs 22,3-10) e a busca de conferir autoridade a ele (2Rs 22,11-20), a perícopes de 2Rs 23 é uma continuação literária das ações desenvolvidas no capítulo anterior; em 2Rs 23,1-25, o rei convoca todo o povo para ler o Livro da Aliança e, com base nele, justifica uma reforma político-religiosa sob o aval de YHWH (MATOS, 2020, p. 66).

Há muito tempo já foram notadas as diferenças de estilo e divergências de conteúdos entre 2Rs 23,4-20 (relatório da reforma) e 2Rs 22,3 a 23,3 (descoberta do rolo e cerimônia da aliança). De acordo com Uehlinger (2007, p. 297-8), o relatório da reforma não faz referência ao pergaminho encontrado no capítulo 22; além disso, esse capítulo contém uma única referência a um comportamento cultual inadequado (v. 17), demonstrando ser uma clara adição posterior por mãos deuteronomistas. Tal relatório, portanto, não oferece qualquer motivo que explique os esforços de uma reforma como a descrita no capítulo 23, que se baseia na centralização e na purificação do culto.

Outra questão levantada por Na'aman (2011, p. 57) é sobre o local de moradia de Hulda: de acordo com a narrativa, Hulda vivia no bairro de *Mishneh* (2Rs 22,14), localizado na colina ocidental de Jerusalém. O problema é que, após 587/6 a.E.C. (com a destruição de Jerusalém), esse local ficou deserto por centenas de anos, sendo reassentado somente no século II a.E.C. Nesse caso, se o texto fosse escrito durante o período do exílio ou pós-exílio, o autor não teria localizado a morada de Hulda nesse bairro, razão pela qual Na'aman defende que 2Rs 22 deve ser datado do período do Primeiro Templo (entre os séculos IX e V a.E.C.), quando o bairro fazia parte da cidade fortificada de Jerusalém.

Por esses motivos, Na'aman (2011, p. 61) acredita que a fonte em que se baseia 2 Reis 22-23 foi escrita originalmente em um esforço para legitimar a reforma de Josias. No contexto da história narrada, o pergaminho funcionou como o elemento que desencadeou a reforma do culto e conferiu a ele legitimidade divina. Para Na'aman (2011, p. 62), portanto, o texto de 2Rs 22-23 foi originalmente um conto histórico independente, escrito na época de Josias como um esforço para apoiar e legitimar a reforma do culto conduzida pelo rei. Tal conto, como diversas fontes disponíveis para os autores da História Deuteronomista, foi retrabalhado e integrado dentro de uma obra literária que coloca o pergaminho encontrado como símbolo da transição da autoridade do profeta e do templo para a palavra divina escrita. Essa perspectiva traz à tona uma teoria segundo a qual a reforma de Josias ocorreu apenas dentro dos limites de Jerusalém.

Os estudos de Nicholson (2012) fornecem alguns caminhos para melhor compreender o texto do ponto de vista da tradução e interpretação dos termos em hebraico, corroborando a afirmativa de que a codificação deuteronomista se caracteriza pela utilização de termos do hebraico tardio, próprios do período exílico e pós-exílio. Embora o autor acredite que algumas passagens tenham sido utilizadas

para a ação de Josias em sua reforma, esta pesquisa considera que elas tiveram uma construção exílica (elemento unificador para o povo de Israel no exílio) e outra pós-exílica (retorno a sua terra no pós-exílio).

De acordo com Nicholson (2012, p. 356), é atualmente aceito que o núcleo original do Deuteronômio foi utilizado como base para a reforma do rei Josias, mas, se os versículos 2Rs 23,8a-9<sup>94</sup>, que tratam da centralização do culto, fossem uma adição secundária, como as pesquisas têm defendido, a origem e composição do Deuteronômio deveria estar localizada durante o exílio babilônico, e não no período pré-exílico tardio.

Também Pakkala (2010) afirma que o principal interesse do escritor histórico de 1-2 Reis é a localização do culto, já que a crítica gira em torno dos lugares altos. Todos os reis são criticados por terem permitido que os sacrifícios continuassem nos altos, exceto Ezequias e Josias, que teriam lutado contra essa prática. Após Josias o problema deixa de ser mencionado, levando a crer que o culto nos lugares altos havia sido abolido. O texto que narra tal passagem se encontra em 2Rs 23,8a: “Mandou vir das cidades de Judá todos os sacerdotes e profanou os lugares altos onde esses sacerdotes haviam oferecido sacrifícios, desde Gaba até Bersabeia”. Esse é o único episódio em 2 Reis 22-23 que descreve a destruição ou profanação dos altos da Judeia. Sem esse versículo, o problema dos lugares altos permaneceria como algo ainda existente após o reinado de Josias. Além disso, Pakkala (2010, p. 221) acredita que o v. 8a pertence a um estágio inicial no desenvolvimento do texto, sendo ele parte do conteúdo básico, um dos núcleos do escritor histórico, uma vez que, para terem sentido, várias adições posteriores dependem desse versículo.

A associação entre o Deuteronômio e o Livro da Torá, supostamente descoberto no templo de Jerusalém, em 621 a.E.C., foi estabelecida ainda no século XIX (NICHOLSON, 2012, p. 357). Atualmente, as pesquisas demonstram que tal associação não é tão segura. De acordo com Nicholson (2012, p. 358), está errada a leitura de que Josias transferiu os sacerdotes dos santuários destruídos para

---

<sup>94</sup> <sup>8</sup>Mandou vir das cidades de Judá todos os sacerdotes e profanou os lugares altos onde esses sacerdotes haviam oferecido sacrifícios, desde Gaba até Bersabeia. Demoliu o lugar alto das portas, que se achava à entrada da porta de Josué, governador da cidade, à esquerda de quem entra na porta da cidade. <sup>9</sup>Mas os sacerdotes dos lugares altos não podiam subir ao altar de lahweh em Jerusalém; comiam, porém, pães sem fermento no meio de seus irmãos.

Jerusalém (v. 8a), mas que lá eles não tinham permissão dos seus “irmãos” para officiar no altar (v. 9), sendo-lhes concedidas as primícias das ofertas do templo.

O erro nesta leitura comum destes versículos surge de uma confusão entre duas frases semanticamente discretas ao considerar o que narra o II Rs 23,9, por um lado o idiomático על מזבֿח, que é um termo técnico que significa «oficiar em um altar», e, por outro, a frase empregada neste verso, עלה אל, que significa diretamente «subir/viajar/viajar para (algum lugar)». As duas frases são distintamente diferentes uma da outra, e as preposições אל e על não podem ser trocadas sem alterar completamente o significado), os sacerdotes referidos «não vão a Jerusalém» – o verbo empregado (לֹא יֵעָלוּ)<sup>95</sup> é frequentativo – para ali se valerem do altar<sup>96</sup> (NICHOLSON, 2012, p. 358).

Nicholson afirma que não ocorreu uma transferência em massa de sacerdotes do interior de Judá para a cidade de Jerusalém e que a palavra “irmãos” é uma referência às comunidades israelitas das terras em que os sacerdotes rurais residiam. Assim, para Nicholson (2012, p. 358-9), “a descrição ‘irmãos’ aqui reflete a descrição distinta de Deuteronômio do povo de Israel como ‘irmãos’”<sup>97</sup>. O pesquisador ainda diz que o verbo em 2Rs 23,8a, בּוֹא (bô’) deve ser entendido como uma permissão de Josias para que todos os sacerdotes do reino fossem (em hebraico וַיָּבֵאוּ, transliterado wayyābē’) das cidades de Judá para Jerusalém. O v. 9, portanto, narra uma ação prescrita no Dt 18,6-8, que concede direito a qualquer sacerdote (levita), de qualquer região, de ministrar em nome de YHWH no santuário de Jerusalém (NICHOLSON, 2012, p. 359-60).

A partir desse entendimento, cai por terra a teoria de que os sacerdotes de YHWH que se encontravam no interior do reino do Sul cometiam algum agravo. O texto não acusa ou sugere que a queima de incenso nos altos de Geba a Bersabeia<sup>98</sup>, como os כְּמָרִים (k<sup>ə</sup>mārîm) mencionados no v. 5<sup>99</sup>, estavam associados a cultos não javistas. O fato de queimar incenso não é evidência contra os sacerdotes, visto que era uma atividade comum nos cultos de YHWH. A referência a esses sacerdotes como “sacerdotes dos lugares altos” também não é depreciativa.

<sup>95</sup> Em hebraico לֹא יֵעָלוּ, transliterado lō’ ya’ālu.

<sup>96</sup> Tradução minha.

<sup>97</sup> Tradução minha.

<sup>98</sup> De acordo com Dolgopolsky-Geva (2021, p. 533), “de Geba a Bersabeia” é uma fórmula usada para demonstrar a extensão da reforma de Josias, aparentemente todo o reino de Judá em seus dias.

<sup>99</sup> Destituí os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu.

Matos (2020, p. 68) também destaca que a melhor tradução do verbo שָׁבַת (*šābat*) seria “fazer cessar” ao invés de “remover”, uma vez que, no antigo Israel, esse verbo era utilizado com o sentido de cessar o trabalho para o dia de descanso. Inclusive o verbo vem da mesma raiz do substantivo שַׁבָּתוֹן (*šabbātôn*), relativo ao descanso sabático. O texto indica, portanto, a conclusão dos trabalhos por parte dos sacerdotes.

Além disso, ao relatar a matança (em hebraico הַשְּׁבִית, transliterado *hiš<sup>o</sup>bīt*) dos sacerdotes dos altos, o v. 5 entra em contradição com o v. 8a, aludindo a possibilidade de que ele seja uma adição posterior pelos seguintes motivos: (1) o uso do termo *hiš<sup>o</sup>bīt* sugere que esse versículo tenha sido escrito por um editor que não tinha certeza sobre as regras do hebraico clássico; (2) o versículo torna os sacerdotes dos altos adoradores de outros deuses, o que não era preocupação no texto básico, já que, em outras passagens de 1-2 Reis, há evidência de que outros deuses eram adorados nos lugares altos; (3) o v. 5 depende do v. 8a (em que há o relato da destruição dos lugares altos), sem o qual os lugares altos permaneceriam; (4) enquanto no v. 5 os sacerdotes são mortos, no v. 8a eles são levados a Jerusalém, demonstrando que este é anterior (PAKKALA, 2010, p. 222).

Para Nicholson (2012, p. 361) o relato do v. 8aβ parece, portanto, ter por objetivo a dissolução dos santuários locais de YHWH por parte de Josias, não a condenação dos sacerdotes que neles ministravam os cultos. Nesse sentido, é provável que o termo deuteronomista “irmãos” para o povo de Israel faça parte de uma redação deuteronomista de um relato anterior às supostas reformas de Josias (NICHOLSON, 2012, p. 360).

Também Dolgopolsky-Geva, analisando o v. 8, afirma que esse versículo faz referência a dois portões: “o portão de Josué, o governador da cidade” e “o portão da cidade”. Não se sabe se são portões diferentes ou o mesmo portão com diferentes nomes. No entanto, Dolgopolsky-Geva acredita ser improvável que as duas cláusulas tenham sido escritas pelo mesmo autor. Se fosse apenas um portão, um único autor escreveria algo como אֲשֶׁר עַל שְׁמֵאוֹל אִישׁ בְּשַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ שַׂר הָעִיר (‘*āšer ‘al šəm’ōwl ‘īš bəšā‘ar yəhōšū‘a šar hā‘īr*), traduzido por “que está à esquerda de um homem, junto ao portão de Josué, o governador da cidade”<sup>100</sup> (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p.

---

<sup>100</sup> Tradução minha.



539). Se fossem dois portões diferentes, teria apenas nomeado de forma mais específica, diferenciando-o do “portão de Josué”. É provável que uma das cláusulas seja anterior a outra, ou que nenhuma delas tenha existido em um texto original que consistiria apenas em *וַיִּנְתֹּץ אֶת-בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים* (*w<sup>o</sup>nāṭaš 'et-bāmōt hašš<sup>o</sup>'ārīm*), traduzido por “e derrubou os altos das portas”<sup>101</sup> (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 539). De qualquer forma, a evolução do v. 8b presume que, pelo menos uma de suas cláusulas, é uma glosa tardia.

Ainda com relação à idolatria e aos portões, Eynikel (2006, p. 408-9) faz uma crítica à análise de Lohfink:

Primeiro há a questão de saber se *במות* [bāmōt] estava originalmente no singular (Targ) e se *בית* [bêt] é original (LXX). Em segundo lugar, há a questão do significado de *הַשְּׁעָרִים* [hašš<sup>o</sup>'ārīm] nesse contexto. Para começar com o último problema primeiro: a proposta de C.F. Houbigant para vocalizá-lo *הַשְּׁעָרִים* [hašš<sup>o</sup>'irīm], ‘os sátiros’ recebeu muita atenção até recentemente. Houbigant referiu-se a Levítico 17:7 que proíbe a oferta a esses demônios-cabra. Outros querem manter o texto como está e assumem que havia lugares altos nos portões ou nas proximidades. Lohfink resiste especialmente a tal emenda porque não há – segundo ele – nenhuma razão crítica do texto ou histórico-tradicional para isso. Mas outra e mais importante razão para ele é provavelmente que tal emenda perturbaria sua análise estrutural de 2 Reis 23:4-14. Na visão de Lohfink, esses versículos dizem respeito a duas partes semelhantes (versículos 4-7.10-14) sobre idolatria, que cercam os versículos 8-9 falando sobre o culto a Javé e os altos. Se, no entanto, *הַשְּׁעָרִים* é vocalizado como ‘sátiros’, o versículo 8 não trata mais apenas dos santuários de Yahweh e a estrutura concêntrica de Lohfink é perturbada<sup>102</sup>.

Fazendo referência aos estudos de Gray e Barthélemy, Eynikel, considera ainda que, se o versículo 8b alude ao culto idólatra na entrada da porta de Josué, então, ele interrompe a seção 23,4-9, que trata exclusivamente da reforma no templo. Nesse caso, pode ser uma indicação de que o versículo 8b é uma adição posterior: “De fato, embora existam textos ugaríticos que mencionam oferendas nas muralhas e torres da cidade, eles nunca mencionam lugares altos nesses edifícios. Portanto, a vocalização *hašš<sup>o</sup>'irīm* ‘sátiros’ é mais provável”<sup>103</sup> (EYNIKEL, 2006, p. 409). Além da questão do culto idólatra, outro certame analisado por Eynikel refere-se aos lugares altos. De acordo com o autor, o

problema é se precisamos ler *במות* [bāmōt] (TM<sup>104</sup>) ou *בית* [bêt] (LXX<sup>B</sup>). A LXX<sup>B</sup> tem ‘a casa dos portões’ que deve se referir a um templo nos portões (plural).

<sup>101</sup> Tradução minha.

<sup>102</sup> Tradução minha.

<sup>103</sup> Tradução minha.

<sup>104</sup> O texto massorético é um conjunto de manuscritos com o texto hebraico da Bíblia.

A. Schenker defende a LXX<sup>Luc105</sup> lendo ‘a casa (templo) dos lugares altos’ como o original. A sua argumentação é que esta expressão da LXX<sup>Luc</sup> significa um templo idólatra porque só um templo dedicado a deuses diferentes pode ter vários lugares altos. Assim, a LXX<sup>Luc</sup> identifica este templo e também o templo no Monte das Oliveiras em 23:13 como um templo dedicado a deuses estrangeiros. O TM, entretanto, não conhece tal templo idólatra em Jerusalém, apenas no Reino do Norte: 1 Reis 12:31 e 2 Reis 17:29,32<sup>106</sup> (EYNIKEL, 2006, p. 409).

Neste sentido, segundo Eynikel (2006), a LXX faz uma crítica mais veemente a Salomão e aos reis da Judeia visto que os acusa de idolatria em Jerusalém. Já o Texto Massorético suaviza tal crítica, mencionando apenas *bāmōt*, que geralmente são instalações de culto a YHWH. Para Eynikel (2006, p. 410), todavia, a teoria de Schenker é insuficiente, uma vez que identifica *הַשְּׁעָרִים* (*haššō‘ārīm*) não como “sátiros”, mas como “portões”. Para a LXX, “os lugares altos das portas” eram inaceitáveis provavelmente porque os lugares altos em uma porta da cidade são inconcebíveis do ponto de vista geográfico. Assim, Eynikel (2006, p. 410) conclui que “*בְּמֹת הַשְּׁעָרִים* [*bāmōt haššō‘ārīm*] é provavelmente original, mas implica que a unidade estrutural dos versículos 4-9 que tratam do templo em Jerusalém foi perturbada, o que é um sinal crítico literário e de redação”<sup>107</sup>.

No v. 7 o verbo *נָתַשׁ* (*nātaš*), recorrente na narrativa, pode ser traduzido como “demolir”, fazendo referência à ação violenta de derrubar casas, torres, muralhas, cidades inteiras, ou altares, santuários e instituições culturais. De acordo com Matos (2020, p. 69), “quando usado na forma Qal, o verbo procura enfatizar a ação em si, e quando se encontra em Piel, o verbo dá ênfase ao resultado final da ação”. Assim, esse verbo ocorre com frequência nos textos que relatam a destruição de santuários e objetos culturais, relacionados, principalmente, com as reformas culturais (2Rs 23,7; Jz 6,48; 1Rs 15,12, por exemplo).

Em 2Rs 23,1-25, o verbo aparece na forma Qal, dando ênfase à ação violenta dos sacerdotes ao demolir a casa dos santos (v. 6), ou demolir os lugares altos (vv. 8.12.15), ou seja, dando ênfase à destruição. Já em Betel, o ato parece ser ainda mais violento, já que é necessário “queimar completamente” os restos da demolição (v. 15), não bastando apenas demolir (MATOS, 2020, p. 69).

---

<sup>105</sup> Acredita-se que, no século IV d.E.C, foi realizada pelo erudito Luciano de Antioquia uma recensão que ficou conhecida como Recensão Kaige ou Recensão Luciânica ou ainda LXX<sup>Luc</sup>.

<sup>106</sup> Tradução minha.

<sup>107</sup> Tradução minha.

Considerações técnicas e temáticas situam as narrativas de 2Rs 22,10<sup>108</sup> e 23,3<sup>109</sup> em um estágio tardio no desenvolvimento de 1-2 Reis. Originariamente, acredita-se que 2Rs 23,4a<sup>110</sup> seguia 22,3-7<sup>111</sup>, já que aquele dá continuidade às ordens do rei a Helcias, além de estar tematicamente conectado com 2Rs 22,3-7,9<sup>112</sup>, ambos tratando de mudanças feitas no templo. Todavia, Pakkala (2010, p. 225) afirma, em consonância com outros estudiosos, que 2Rs 22,3-7, 9 é um acréscimo ao texto do escritor histórico, sendo provavelmente um fragmento separado de uma fonte desconhecida ou de anais reais em razão da quebra de conexão entre 22,1-2<sup>113</sup> e 23,8a<sup>114</sup>. Além disso, é provável que os textos tenham sido escritos por autores diferentes visto que, em 22,3-7,9, o rei ordena que o sacerdote Helcias tome medidas para restaurar o templo, enquanto em 2Rs 23,8a é o próprio rei o executor das reformas. Nesse caso, qual história precedeu a outra?

Um dos argumentos que Pakkala (2010, p. 225-6) utiliza para defender a concomitância entre os textos de 2Rs 22,3-7,9 e 23,8a é o fato de a remoção dos altos ser apenas um pano de fundo para descrever a história da reparação do templo. Sem 2Rs 23,8a, o texto de 22,3-7,9 não teria uma função clara, tornando-se um episódio isolado. Embora alguns editores posteriores tenham usado esses versículos como cenário para a descoberta da Lei, essas passagens são o fundamento que explica a

---

<sup>108</sup> <sup>10</sup>Depois o secretário Safã anunciou ao rei: “O sacerdote Helcias deu-me um livro”, e Safã leu-o diante do rei.

<sup>109</sup> <sup>3</sup>O rei estava de pé sobre o estrado e concluiu diante de lahweh a Aliança que o obrigava a seguir lahweh e a guardar seus mandamentos, seus testemunhos e seus estatutos de todo o seu coração e de toda a sua alma, para pôr em prática as cláusulas da Aliança escrita neste livro. Todo o povo aderiu à Aliança.

<sup>110</sup> <sup>4a</sup>O rei ordenou a Helcias, ao sacerdote que ocupava o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de lahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu.

<sup>111</sup> <sup>3</sup>No décimo oitavo ano de Josias, o rei mandou o secretário Safã, filho de Aslias, filho de Mesolam, ao Templo de lahweh, ordenando: <sup>4</sup>“Vai ter com o sumo sacerdote Helcias, para que ele funda o dinheiro que foi oferecido ao Templo de lahweh e que os guardas da porta recolheram do povo. <sup>5</sup>Que ele o entregue aos empreiteiros encarregados do Templo de lahweh, para que estes o deem aos operários que trabalham nas restaurações no Templo de lahweh, <sup>6</sup>aos carpinteiros, aos construtores e aos pedreiros, e o utilizem na compra de madeira e de pedras talhadas destinadas à restauração do Templo. <sup>7</sup>Mas não se lhes peçam contas do dinheiro que lhes for entregue, pois agem com honestidade.

<sup>112</sup> <sup>9</sup>O secretário Safã veio ter com o rei e informou-lhe: “Teus servos fundiram o dinheiro que se achava no Templo e entregaram-no aos empreiteiros encarregados do Templo de lahweh”.

<sup>113</sup> <sup>1</sup>Josias tinha oito anos quando começou a reinar e reinou trinta e um anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Idida, era filha de Hadaia e natural de Besecat. <sup>2</sup>Fez o que é agradável aos olhos de lahweh e imitou em tudo o proceder de Davi, seu pai, sem se desviar para a direita nem para a esquerda.

<sup>114</sup> <sup>8a</sup>Mandou vir das cidades de Judá todos os sacerdotes e profanou os lugares altos onde esses sacerdotes haviam oferecido sacrifícios, desde Gaba até Bersabeia.

reforma de Josias e constituem parte integrante do escrito histórico, com origem em uma de suas fontes.

Assim, assumindo que os anais continham uma passagem sobre Josias fazendo reparos no templo, é óbvio interpretar esse personagem como um rei piedoso (PAKKALA, 2010, p. 225) que, no desenvolvimento do texto, poderia ter-se transformado em um rei que lutava pela exclusividade do templo de Jerusalém, removendo outros locais de culto. Dessa forma, a ideia da centralização do culto não teria origem nos anais ou nas fontes, mas na teologia do escritor histórico que, por meio da narrativa de 2Rs 22,3-7,9, transforma Josias em uma figura essencial na centralização do culto. Isso nos leva a concluir que a reforma de Josias foi uma interpretação dos fatos reais, e não uma invenção calculada e sem fundamento.

Não devemos olvidar, no entanto, que não há documentos judaítas contemporâneos ao reinado de Josias capazes de confirmar os fatos narrados em 2Rs 22-23, inclusive acerca da reforma do templo. Contudo, de acordo com Na'aman (2013, p. 643), podemos utilizar com cautela documentos escritos em reinos do Oriente Próximo, que relatam restaurações e reformas de templos e podem servir de base para compreender e analisar a narrativa bíblica.

Com relação a 2Rs 23,4-7, Pakkala (2010, p. 223) defende que esse trecho seja mais antigo que os de 2Rs 22,10 a 23,3<sup>115</sup>, no entanto não acredita que 2Rs 23,4-7 tenha feito parte do texto original, já que seu núcleo trata dos cultos estrangeiros

---

<sup>115</sup> 2Rs 22 <sup>10</sup>(...) <sup>11</sup>Ao ouvir as palavras contidas no livro da Lei, o rei rasgou as vestes. <sup>12</sup>Ordenou ao sacerdote Helcias, a Aicam, filho de Safã, a Acobor, filho de Micas, ao secretário Safã e a Asaías, ministro do rei: <sup>13</sup>“Ide consultar lahweh por mim e pelo povo, a respeito das palavras deste livro que acaba de ser encontrado. Grande deve ser a ira de lahweh, que se inflamou contra nós porque nossos pais não obedeceram às palavras deste livro, praticando tudo o que nele está escrito.” <sup>14</sup>O sacerdote Helcias, Aicam, Acobor, Safã e Asaías foram ter com a profetisa Hulda, mulher de Selum, filho de Tícua, filho de Haraas, guarda dos vestiários; ela morava em Jerusalém, na cidade nova. Expuseram-lhe a questão <sup>15</sup>e ela lhes respondeu: “Assim fala lahweh, Deus de Israel. Dizei ao homem que vos enviou a mim: <sup>16</sup>Assim fala lahweh: Eis que estou para fazer cair a desgraça sobre este lugar e sobre os seus habitantes, tudo o que diz o livro que o rei de Judá acaba de ler, <sup>17</sup>porque me abandonaram e sacrificaram a outros deuses, para me irritar com suas ações. Minha ira se inflamou contra esse lugar e ela não se aplacará.” <sup>18</sup>E dizeis ao rei de Judá que vos enviou para consultar lahweh: ‘Assim fala lahweh, Deus de Israel: As palavras que ouviste... <sup>19</sup>Mas porque teu coração se comoveu e te humilhaste diante de lahweh, ouvindo as palavras que pronunciei contra este lugar e seus habitantes, que se tornarão objeto de espanto e de maldição, e porque rasgaste as vestes e choraste diante de mim, eu também te ouvi, oráculo de lahweh. <sup>20</sup>Por isso te reunirei a teus pais, serás deposto em paz no teu sepulcro e teus olhos não verão todos os males que vou mandar sobre este lugar.” Eles levaram ao rei essa resposta.

2Rs 23 <sup>1</sup>Então o rei mandou reunir junto de si todos os anciãos de Judá e de Jerusalém, <sup>2</sup>e o rei subiu ao Templo de lahweh com todos os homens de Judá e todos os habitantes de Jerusalém, os sacerdotes e os profetas e todo o povo, do maior ao menor. Leu diante deles todo o conteúdo do livro da Aliança encontrado no Templo de lahweh.

enquanto a preocupação do escritor histórico gira em torno dos locais altos. Para o estudioso, é possível que tenha sido uma expansão dos editores posteriores, que defendiam não só a ideia contra cultos ilícitos, ídolos e outros deuses, como também a centralização do culto, ambos os aspectos vistos em outras passagens de 1-2 Reis, bem como no Deuteronômio. Ao longo de 2Rs 23,8b-20<sup>116</sup>, veem-se adições, em vários estágios, de diversos locais onde os lugares altos foram removidos.

Assim, Pakkala (2010, p. 224) defende que apenas o v. 8a, que trata da reforma de Josias, é parte do texto original, sendo todo o restante adições mais recentes, razão pela qual seria possível afirmar que a reforma de Josias foi uma invenção. No entanto, é mais provável que os autores tenham-se inspirado em eventos mais antigos para inserir novas ideias e fundamentar uma nova forma de praticar a religiosidade como ocorreu durante o período do exílio e pós-exílio.

Como Nicholson, Dolgopolsky-Geva aborda outro aspecto que o leva a acreditar na edição tardia da narrativa da perícopes de Josias. O autor destaca que a construção gramatical *wayyiqtol* é a maneira comum de expressar uma sequência de verbos de tempo perfeito no hebraico bíblico, mas, enquanto o uso de *waw + qatal* para esse propósito é raro no hebraico bíblico clássico, no hebraico bíblico tardio dos tempos exílico e pós-exílico é algo comum. Dessa forma, o estudioso afirma que a

---

<sup>116</sup> <sup>8b</sup>Demoliu o lugar alto das portas, (...) <sup>10</sup>O rei profanou o Tofet do vale de Ben-Enom, para que ninguém mais pudesse passar pelo fogo seu filho ou sua filha em honra de Moloc. <sup>11</sup>Fez desaparecer os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do Templo de lahweh, perto do aposento do eunuco Natã-Melec, nas dependências, e queimou o carro do sol. <sup>12</sup>Os altares que estavam no terraço, edificados pelos reis de Judá, e os que Manassés tinha construído nos dois pátios do Templo de lahweh, o rei os demoliu, quebrou-os lá e lançou suas cinzas no vale do Cedron. <sup>13</sup>O rei profanou os lugares altos situados diante de Jerusalém, ao sul do monte das Oliveiras, e que Salomão, rei de Israel, tinha construído para Astarte, abominação dos sidônios, e para Camos, abominação dos moabitas, e para Melcom, abominação dos amonitas. <sup>14</sup>Quebrou as esteiras, despedaçou os postes sagrados e encheu de ossos humanos o seu local. <sup>15</sup>Demoliu também o altar que estava em Betel, lugar alto edificado por Jeroboão, filho de Nabat, que havia arrastado Israel ao pecado; destruiu este lugar alto, quebrou suas pedras, reduziu-as a cinzas e queimou o poste sagrado. <sup>16</sup>Josias voltou-se e viu os túmulos que estavam na montanha; mandou buscar os ossos daqueles túmulos e queimou-os sobre o altar. Profanou-o assim, cumprindo a palavra de lahweh que o homem de Deus havia anunciado, quando Jeroboão, durante a festa, estava junto ao altar. Voltando-se, Josias ergueu os olhos para o túmulo do homem de Deus que havia anunciado essas coisas <sup>17</sup>e perguntou: “Que sepulcro é esse que estou vendo?” Os homens da cidade responderam: “É o túmulo do homem de Deus que veio de Judá e anunciou essas coisas que acabas de realizar contra o altar.” <sup>18</sup>Disse o rei: “Deixai-o em paz e que ninguém toque em seus ossos.” Deixaram, pois, seus ossos intactos, bem como os do profeta que era de Samaria.” <sup>19</sup>Josias fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que estavam nas cidades da Samaria, e que os reis de Israel haviam construído, irritando com isso a lahweh, e procedeu com eles exatamente como tinha agido em Betel. <sup>20</sup>Todos os sacerdotes dos lugares altos que ali se achavam foram por ele imolados sobre os altares e queimou sobre esses altares ossos humanos. Depois regressou a Jerusalém.

construção tardia (*waw* – conjuntivo seguido por uma forma verbal *qatal*, expressando o tempo perfeito) pode ser identificada em passagens como

וְנָשָׂא אֶת־עֲפָרָם בֵּית־אֵל [w<sup>o</sup>nāšā' 'et-'āporām bêt-'ēl] ('e ele levou suas cinzas para Betel', v. 4); וְהִשְׁבִּית אֶת־הַכֹּהֲנִים [w<sup>o</sup>hiš<sup>o</sup>bīt 'et-hak<sup>o</sup>mārīm] ('e removeu os sacerdotes,' 5); וְנָתַן אֶת־בְּמוֹת הַשְּׁעָרִים [w<sup>o</sup>nātaš 'et-bāmôt hašš<sup>o</sup>'ārīm] ('e despedaçou os altos das portas', 8); וְטָמֵא אֶת־הַתֹּפֶת [w<sup>o</sup>ṭimmē' 'et-hatōpef] ('e profanou a Tofet', 10); וְהִשְׁלִיךְ אֶת־עֲפָרָם אֶל־נַחַל קִדְרוֹן [w<sup>o</sup>hiš<sup>o</sup>lik<sup>o</sup> 'et-'āporām 'el-naḥal qid<sup>o</sup>rôn] ('e jogaram fora suas cinzas para Wadi Qidron,' 12); וְשָׁבַר אֶת־הַמַּצֵּבֹת [w<sup>o</sup>šibar 'et-hammaššēbōt] ('e quebrou as pedras do culto', 14); וְשָׂרַף אֶת־אֲשֵׁרָה [w<sup>o</sup>šārap 'āš<sup>o</sup>rāh] ('e queimou Asherah', 15)<sup>117</sup> (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 536-7).

Da mesma forma, são vistas como acréscimos posteriores as cláusulas nos vv. 5,11,12,13,15,19, que atribuem alguns cultos aos reis pecadores de Judá e Israel Norte. Assim como nos vv. 15-20 é uma redação tardia que descreve as ações da reforma em Betel e Samaria.

Uma contradição que Nicholson ainda destaca é a incoerência na narrativa que descreve uma purgação rigorosa no templo de Jerusalém, onde havia múltiplos cultos e rituais apóstatas funcionando juntamente com o culto de YHWH. Por conseguinte, é incoerente os sacerdotes de YHWH, que toleraram por tanto tempo tal apostasia, tornarem-se encarregados da pureza e da conduta do culto sacrificial nacional (NICHOLSON, 2012, p. 364).

De acordo com Dolgopolsky-Geva (2021, p. 536), a base do relatório da reforma tem uma lista com os cultos anteriormente citados, abolidos no templo e no palácio, como nos vv. 11-12, em que é feita referência aos cultos ao sol e à destruição dos altares na corte de Manassés. Pakkala (2010, p. 226) afirma ainda ser o versículo 2Rs 23,5a<sup>118</sup> uma adição tardia que completa o sentido do v. 5b<sup>119</sup>, fazendo referência aos sacrifícios ao sol e a outros deuses. Nesse sentido, o v. 11 seria então um desenvolvimento adicional inspirado nos vv. 4<sup>120</sup> e 5b, sendo, portanto, uma das últimas adições ao capítulo, uma espécie de atualização adicional dos vv. 4-6<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Tradução minha.

<sup>118</sup> 5a Destituí os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém...

<sup>119</sup> 5b e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu.

<sup>120</sup> 4 O rei ordenou a Helcias, ao sacerdote que ocupava o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Iahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém, nos campos do Cedron e levou suas cinzas para Betel.

<sup>121</sup> 6 Transportou do Templo de Iahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron; reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas nos sepulcros da plebe.

Por outro lado, Matos (2020, p. 68) destaca que assim como ocorre nos vv. 4-14 do capítulo 23, em que estátuas e utensílios feitos para Baal, Aserá e o exército do céu deveriam ser retirados e queimados de dentro do templo de Jerusalém, há vários textos no Deuteronômio que ordenam a queima de símbolos de outros deuses (Dt 7,5,25; 9,21; 12,3). Como mencionado anteriormente, em todos os episódios, o verbo utilizado é שָׂרַפְּ (śārōp) “queimar completamente”. Quando usado para outros deuses, que não YHWH, esse verbo simboliza o extermínio da divindade quando seu símbolo é completamente queimando.

Esse verbo aparece com frequência nessa perícopé: no v. 6, há a queima da deusa Aserá; no v. 11, a queima dos carros de *Shamash*; no v. 15, a queima dos altos de Betel e novamente a queima da deusa Aserá; no v. 16, a queima dos ossos dos sepulcros; por fim, no v. 20, a queima dos ossos dos sacerdotes mortos no altar dos altos. De acordo com Matos (2020, p. 68), essa recorrência objetiva exterminar a pluralidade cultual, cumprindo a determinação deuteronomista de um só deus, um só povo e um só templo. No entanto, essa filosofia deuteronomista foi elaborada ao longo de séculos de construção, completando-se apenas após o período do exílio babilônico. São, portanto, adições posteriores a um texto original que, a princípio, parece remeter apenas à eliminação de símbolos relacionados à dominação assíria, sem um objetivo centralizador na figura de YHWH.

Consequentemente, assumindo que esta passagem, 2Rs 23,11, seja uma adição posterior, com provável origem no cenário assírio do século VII a.E.C., Pakkala (2010, p. 226-7) destaca que: (1) o v. 11 não usa vocabulário típico do ataque a outros deuses e seus cultos; (2) faz uma conexão entre o verso com o ritual *tāmītu*<sup>122</sup> assírio; (3) o fato de os cavalos serem mantidos ao lado da câmara do governador da cidade poderia indicar que o oficial da administração assíria desempenhava uma função de supervisão no culto; (4) o v. 11 seria um testemunho do culto assírio sendo oficialmente praticado em Jerusalém, no templo de YHWH, sob supervisão assíria.

Essa é uma afirmação possível se levarmos em conta que o próprio YHWH, desde o século X a.E.C., tinha características de uma divindade solar. Assim, os costumes e itens religiosos assírios com aspecto solar poderiam ter-se associado ao

---

<sup>122</sup> De acordo com Livingstone (2010), consistia em um ritual de adivinhação da Mesopotâmia identificado por conjuntos de tabuletas cuneiformes com perguntas a serem feitas pelos oráculos profissionais aos deuses, de maneira que a resposta fosse sim ou não.

deus solar da Judeia nos séculos VIII e VII a.E.C. Nesse sentido, a reforma de Josias não teria a intenção de atacar aspectos de YHWH por meio da destruição dos objetos do templo de Jerusalém associados ao culto solar, mas da remoção dos símbolos da dominação assíria sobre Jerusalém com o colapso do império assírio e a consequente libertação de Judá de sua vassalagem. Em outras palavras, Pakkala (2010, p. 227) defende ser muito mais provável que tenha sido atacado o simbolismo solar assírio, e não os aspectos solares do deus de Judá.

Por outro lado, se assumirmos que o v. 11 (ou partes dele) foi retirado dos anais reais, a passagem de 2Rs 22,3-7,9 forneceria um cenário compreensível para o desenvolvimento literário em que Josias foi responsável por mudanças na religião, além de ter sido defensor do templo, caracterizando-se como um piedoso rei reformador. De qualquer forma, o Josias reformador seria, assim, um fenômeno pós-monárquico (PAKKALA, 2010, p. 227-8).

Logo, para Nicholson (2012, p. 364-5), se retirados os vv. 8a,9,

as medidas de reforma de Josias são vistas com mais credibilidade como uma expressão de nova autoafirmação nacional contra o declínio do poder da Assíria no final do século VII aC, uma sugestão reforçada pela inclusão no expurgo de versões locais de cultos semitas orientais<sup>123</sup>.

Por conseguinte, Nicholson (2012, p. 366) acredita que a centralização do culto no Deuteronomio reflete a iniciativa e o planejamento dos círculos sacerdotais de Jerusalém no exílio em construir uma narrativa de origem. Esta pesquisa vai além ao afirmar que toda a codificação dos relatos originários e a concepção da mitologia de Josias têm por objetivo edificar uma narrativa de origem unificadora.

Também no v. 11, Dolgopolsky-Geva (2021, p. 540) identifica o uso de um termo do hebraico bíblico tardio: a cláusula אֲשֶׁר בַּפְּרָוִיִּים (*'ăšer bapar<sup>o</sup>warîm*), traduzida por “que está nos anexos” traz a palavra פְּרָוִר (*par<sup>o</sup>war*), traduzida por “anexo”, cuja etimologia é de origem persa, tornando-se uma palavra do hebraico bíblico tardio.

Considerando a derivação comumente assumida dos vv. 11–12 de uma fonte arquivística e, portanto, sua data necessariamente inicial, parece que a presença desta palavra persa fornece uma base confiável para a suposição de que a cláusula אֲשֶׁר בַּפְּרָוִיִּים [*'ăšer bapar<sup>o</sup>warîm*] é uma glosa tardia<sup>124</sup> (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 540).

---

<sup>123</sup> Tradução minha.

<sup>124</sup> Tradução minha.



No v. 12, as palavras עֲלֵית אֶתְּ (‘*ālīyaṭ ’āḥāz*), traduzidas como “a câmara superior de Acáz” estão em oposição à cláusula anterior עֲלֵהְךָ (‘*āšer ‘al-haggāq*), traduzida por “que está no telhado”. O que muitos estudiosos notaram nesse estilo grosseiro de uma indicação topográfica é que as palavras ‘*ālīyaṭ ’āḥāz* são um glossário tardio para tornar a indicação ‘*āšer ‘al-haggāq* mais específica (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 540).

Desse modo, tanto os vv. 5 quanto 12a são tidos como possíveis vestígios de trechos embasados pelos anais. No entanto, Pakalla (2010, p. 228-9) destaca que, embora no v. 5 apenas a palavra *k<sup>ə</sup>mārīm* possa ser de origem antiga, isso não é suficiente por não se saber como foi utilizada ao longo do tempo, sendo impossível datá-la no século VII a.E.C. Já em parte do v. 8, pode-se assumir uma associação com a narrativa de 2Rs 21,5<sup>125</sup>, sugerindo, por conseguinte, que não faz parte de um trecho dos anais. O autor histórico, a partir de seu ponto de vista, faz Josias remover os altares construídos por Manassés. O mesmo pode ser visto na passagem de 2Rs 23,13, em que Josias destrói os altos construídos por Salomão. Pode-se também fazer uma conexão com 2Rs 16,10-16<sup>126</sup>, quando Acáz constrói um novo altar depois daquele que viu em Damasco. Por outro lado, o v. 12a pode fazer parte da mesma adição tardia do v. 12b, que faz parte da expansão das medidas de reforma para revogar todos os pecados cometidos por outros reis.

No v. 13, parece ser o mesmo caso do v. 8: é improvável que o mesmo autor tenha escrito ambas as cláusulas quando uma é mais específica (em hebraico אֶתְּ לְהַרְהִי־מִשְׁחֵית מִיַּמִּין לְהַרְהִי־מִשְׁחֵית, transliterada ‘*āšer mīmīn l<sup>ə</sup>har-hammaš<sup>ə</sup>ḥīṭ*, traduzida como “que estavam ao sul do Monte do Destruidor”), e a outra bastante vaga (em hebraico אֶתְּ עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַּם, transliterada ‘*āšer ‘al-p<sup>ə</sup>nēy y<sup>ə</sup>ūšālaim*, traduzida como “que estavam

<sup>125</sup> <sup>5</sup>Edificou altares para todo o exército do céu nos dois pátios do Templo de lahweh.

<sup>126</sup> <sup>10</sup>O rei Acáz foi a Damasco para encontrar-se com Teglat-Falasar, rei da Assíria, e viu o altar que havia em Damasco. Então o rei Acáz mandou ao sacerdote Urias o modelo do altar e o desenho de toda a sua construção. <sup>11</sup>O sacerdote Urias construiu o altar, executando todas as instruções que o rei Acáz havia mandado de Damasco, antes que este chegasse de Damasco. <sup>12</sup>Quando o rei Acáz chegou de Damasco, viu o altar, aproximou-se e subiu a ele. <sup>13</sup>Fez queimar sobre o altar seu holocausto e suas oblações; derramou sua libação e espargiu o sangue dos seus sacrifícios de comunhão. <sup>14</sup>Quanto ao altar que estava diante de lahweh, mandou tirá-lo de diante do Templo, onde ele estava entre o novo altar e o Templo de lahweh, e mandou colocá-lo junto ao novo altar, do lado norte. <sup>15</sup>O rei Acáz deu esta ordem ao sacerdote Urias: “É sobre o altar grande que queimarás o holocausto da manhã e a oblação da tarde, o holocausto e a oblação do rei, o holocausto, a oblação e as libações de todo o povo; derramarás sobre ele todo o sangue dos holocaustos e dos sacrifícios. Quanto ao altar de bronze, competirá a mim determinar.” <sup>16</sup>O sacerdote Urias fez tudo o que lhe ordenara o rei Acáz.

em frente de Jerusalém”). Nesse caso, ou a segunda cláusula é uma glosa tardia destinada a esclarecer a primeira, ou ambas foram inseridas e combinadas posteriormente em um texto original que não possuía qualquer indicação topográfica (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 540-1).

Percebe-se, então, a partir da análise desses estudiosos, que as indicações topográficas sobre os cultos abolidos por Josias em Jerusalém são adições tardias. Elas provam que autores diferentes foram responsáveis por suas adições em 2Rs 23,7,8b,10-13, de forma que o autor que escreveu a primeira cláusula no v. 8 não é o mesmo da segunda, independentemente de um deles ser o autor do texto original, havendo, então, pelo menos, dois autores distintos. O mesmo ocorre nos vv. 12 e 13: percebe-se o interesse em identificar os locais dos cultos que, supostamente, foram abolidos pela reforma de Josias. A palavra פְּרִנְרִים (*par<sup>o</sup>wārim*), anteriormente analisada, é prova de que um deles, pelo menos, editou o fragmento no período do Segundo Templo<sup>127</sup>, mas outras contribuições podem ter sido feitas em períodos anteriores (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 541-52).

Dolgopolsky-Geva acredita ser plausível supor que, além de os editores-autores responsáveis pelas indicações topográficas em 2Rs 23,7-13 terem vivido em Jerusalém, o texto era destinado também aos leitores que lá moravam. Por isso, algumas das indicações topográficas ocorridas podem ser evidências de mudanças ao longo do tempo na paisagem urbana e nos topônimos locais usados para descrevê-los. Tais alterações podem ter tornado necessária a revisão das indicações anteriores a fim de tornar o conteúdo inteligível aos leitores da época, mas que hoje geram confusão e ambiguidade (DOLGOPOLSKY-GEVA, 2021, p. 543).

A partir dessas considerações, conclui-se que não ocorreram as reformas do culto no cenário histórico mais amplo, sendo mais prováveis uma invenção literária e projeções de ideais posteriores no período monárquico tendo por base uma reforma promovida pelo rei Josias para a eliminação dos símbolos assírios dentro de Jerusalém. Ainda que os trechos de 2Rs 22,2-7, 9 e 23,11 tenham base nos anais, tais fragmentos não são suficientes para supor a ocorrência de qualquer reforma de culto (PAKKALA, 2010, p. 229).

Relato neutro, de fundo histórico, que pode ter servido de base para a narrativa da reforma, 2Rs 22,2-7,9 narra a restauração do templo, principal santuário

---

<sup>127</sup> Entre os séculos VI a.E.C. e I d.E.C.

do reino do Sul, por ordem de Josias. Já a origem de 2Rs 23,11 é mais incerta: se autêntico, pode estar ligado à libertação de Judá da vassalagem assíria, com a destruição do culto e de símbolos associados à dominação assíria. Não há referência ou explicação sobre a função ou o significado dos cavalos e carruagens do sol nessa passagem ou no restante da Bíblia Hebraica. O autor pode ter presumido que o leitor saberia o significado, ou o contexto original do fragmento que está faltando. De toda forma, são necessárias mais evidências para assumir um ataque aos aspectos solares de YHWH sobre o reinado de Josias (PAKKALA, 2010, p. 229-30).

Embora, juntos, 2Rs 22,2-7,9 e 23,11 forneçam excelente panorama para caracterizar Josias como o grande rei reformador, sem um deles seria difícil compreender por que foi ele o escolhido entre tantos reis. Para Pakkala (2010, p. 230), o historiador, convencido de que o culto deveria ser centralizado no templo de Jerusalém, encontrou essas passagens nos anais e identificou Josias como um rei piedoso, cuidador do templo e disposto a defendê-lo de atos ilícitos, agindo e removendo tudo que não fosse aceitável para YHWH, como os lugares altos.

Assim, por volta do século VI a.E.C., o cerne da questão girava em torno da localização do culto. Os diversos deuses, os cultos estrangeiros e os objetos cultuais não eram alvo de críticas, mas a narrativa de 2Rs 23,8a tornou possível a ampliação da reforma e, ao longo do tempo, as edições posteriores atribuíram cada vez mais medidas de reforma. Gradualmente, nos textos nomísticos, Josias se tornou o responsável por expurgar todos os possíveis aspectos ilícitos da religião, como o ataque a Aserá, as pedras erguidas, entre outros (2Rs 23,4-7, 24<sup>128</sup>). Houve, além da extensão do expurgo a todos os locais possíveis (2Rs 23,13-20), a inclusão da descoberta do Livro da Lei (2Rs 22,8<sup>129</sup>).

A partir do v. 15, portanto, deparamo-nos com o relato da suposta reforma de Josias no Israel Norte. No início desse versículo, é possível identificar o objetivo de exaltar o rei Josias como o responsável pela destruição dos santuários, altares e locais altos fora de Jerusalém. Além disso foi o responsável pela eliminação dos diversos

---

<sup>128</sup> 7Demoliu a morada dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de lahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá.

<sup>24</sup>Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e em Jerusalém, a fim de executar as palavras da Lei inscritas no livro que o sacerdote Helcias havia encontrado no Templo de lahweh.

<sup>129</sup> 8O sumo sacerdote Helcias disse ao secretário Safã: "Achei o livro da Lei no Templo de lahweh." Helcias deu o livro a Safã, que o leu.

deuses, em especial a deusa Aserá, que é citada repetidamente ao longo da narrativa. Segundo Matos (2020, p. 70), todo o “esforço para extinguir o culto à deusa só evidencia o quanto ela era popular entre os israelitas e judaítas”<sup>130</sup>. A pesquisadora acredita que a deusa Aserá e a Rainha dos Céus sejam uma única entidade venerada de forma pregnante na sociedade, reforçando o indício de que a reforma cultural em Jerusalém não teria sido bem recebida pelo povo.

No entanto, é possível que apenas a eliminação dos símbolos assírios por parte de Josias tenha afetado a devoção à deusa semita Aserá, então associada à Rainha dos Céus, pertencente ao panteão astral assírio. Nesse caso, embora o objetivo principal não tenha sido a eliminação do culto a Aserá, ele foi aos poucos se tornando menos frequente a ponto de sumir das fórmulas de bênçãos, após o período monárquico.

Os versículos 16-18 narram a história do “homem de Deus” de Judá que profetizou a profanação e a destruição do altar de Betel por Josias (1Rs 13,2-3). Nesse ponto, é interessante notar que, enquanto a reforma em Jerusalém tem à frente o sacerdote Hilquias e os sacerdotes da segunda ordem, a reforma em Israel Norte foi levada a cabo pelas mãos do próprio rei. Além disso, enquanto a reforma no reino do Sul tem por objetivo a legitimação do templo, no Norte o objetivo está em enfatizar a figura messiânica de Josias sobre todo o reino (MATOS, 2020, p. 70).

O v. 19 destaca-se por ser um acréscimo posterior cujo objetivo era responsabilizar Josias não só pela destruição de Betel, como de todos os lugares altos na Samaria. Segundo Matos (2020, p. 70), “esta passagem é provavelmente uma polêmica judaica anti-samaritana, e pode refletir a hostilidade de Judá para com o antigo Reino do Norte, numa linha semelhante à de 2Rs 17,24-41”. E o v. 20, apresenta-se como conclusão, com o sacrifício dos sacerdotes dos lugares altos e a queima de ossos humanos sobre os altares. Assim, Josias finaliza suas ações com a celebração da Páscoa e é apresentado pelos narradores como o rei piedoso, não havendo depois dele outro rei igual (MATOS, 2020, p. 70-1).

Pelo que foi exposto acima, embora Matos (2020, p. 75) afirme que o quadro político-teológico em que se encontra o excerto da reforma de Josias advenha de um período em que, segundo a autora, Judá vivencia certa autonomia política devido ao declínio do império assírio, dando início ao projeto de instituição da monolatria, com a

---

<sup>130</sup> Tradução minha.

centralização do culto em Jerusalém, bem como do poder monárquico e sacerdotal, a presente pesquisa entende a construção da narrativa da reforma por outro viés, como explicitado até aqui e como daremos continuidade a seguir.

### 3.3 A REFORMA RELIGIOSA

Neste item trataremos do aspecto político que envolve a reforma de Josias sob as luzes das descobertas arqueológicas. Para tanto, analisaremos a conjuntura histórica com base na documentação extrabíblica disponível nos meios acadêmicos.

De acordo com Rossi (2008, p. 13), “a história narrada por diversos textos bíblicos é uma história de opressão e luta”. Isso porque o território do vale de Jezrael, localizado entre as planícies da costa do Mediterrâneo e a bacia mesopotâmica, era cobiçado por todas as potências da região, tanto por sua riqueza quanto por ser importante via de comunicação: “O controle econômico e estratégico da Síria-Palestina era constantemente perseguido pelos estados fortes do triângulo compreendido pelo Egito, Mesopotâmia e Anatólia” (ROSSI, 2008, p. 14).

A teodiceia hebraica oficial, que foi construída nesse período para fundamentar as supostas reformas pretendidas pelo rei Josias, combinava deus (*theos*) e justiça (*dike*), associando o mal como consequência do pecado (SALGADO, 2014, p. 3):

A justiça de Deus estava atrelada a experiência da justiça no processo social, do modo de produção e distribuição dos bens e poderes sociais. O mal social era uma das questões cruciais na teodiceia do Antigo Testamento. Ele dizia respeito aos sistemas de poder e processo social que possibilitavam que os bens e acessos fossem legitimados sistematicamente pela ideologia religiosa mesmo que sendo injustos.

Ou seja, para a manutenção da ordem institucional, a teodiceia não somente visava a dimensão religiosa, mas também buscava justificar a ordem e entender a desordem. Assim, “o transcendente servia como instrumento legitimador de um determinado sistema social” (SALGADO, 2014, p. 4). Nesse sentido, o relato religioso era utilizado com a finalidade de legitimar o poder e a estrutura social, mantendo a sociedade organizada e submissa.

Quanto à estrutura textual, pesquisadores como Frahm (2017) defendem que a teologia da aliança articulada no Deuteronômio representa reação aos tratados de vassalagem característicos do período. Assim, a lealdade, antes direcionada ao rei assírio, volta-se para deus; e o domínio monárquico de um governante estrangeiro

agora passa a pertencer ao monoteísmo (FRAHM, 2017, p. 195). Essa análise, além de confirmar a função legitimadora do sistema social por parte do transcendente, permite a datação desses textos tanto no período pré-exílico, quanto no período exílico, deixando em aberto o marco temporal da narrativa.

A maioria dos estudiosos, mesmo aqueles que acreditam ser 2Rs 22-23 uma narrativa literária tardia, supõem que o Deuteronômio seja um produto da época de Josias. Essa suposição advém do fato de acreditarem ser o livro encontrado durante a reforma do templo de Jerusalém a versão mais antiga do Deuteronômio, que deu base para a reforma de Josias. Embora atualmente se afirme que a descoberta do livro seja uma adição posterior, ainda se assume estreita conexão entre o Deuteronômio e a reforma. No entanto, tanto o Deuteronômio quanto o livro de 2 Reis, na forma como conhecemos, foram escritos depois de 587/6 a.E.C.

É muito improvável que os livros do Deuteronômio e de Reis possam derivar do período monárquico. Pakkala (2010, p. 210-1) destaca alguns fatores que sugerem a datação da primeira edição fora do cenário monárquico, quando não havia rei, templo ou mesmo o estado:

1. O monarca não desempenha nenhum papel no [Deuteronômio], o que seria excepcional em um documento legal do Antigo Oriente Próximo. O documento implica uma configuração quando não havia rei
2. O Deuteronômio não implica ou se refere a nenhuma infraestrutura e organização estatal, o que se esperaria de um documento que regula a religião e a sociedade de Judá.
3. Não há referência a Judá, o que seria de esperar se fosse a fundação legal ou religiosa do estado de Judá.
4. O templo nunca é mencionado, embora seu objetivo principal fosse centralizar o culto sacrificial, supostamente ao templo de Jerusalém. Isso implica um contexto em que não havia templo e o autor nem tinha certeza de que haveria um no futuro.
5. O Deuteronômio nunca menciona Jerusalém. Evitar uma referência direta à cidade implica circunstâncias muito especiais, ou uma motivação de pano de fundo em um contexto narrativo (...)
6. Dt 12:14 depende do conceito tardio de Israel consistindo em (doze?) tribos, porque se refere a um lugar em 'uma de suas tribos' (בְּאַחַד שְׁבִטֵיךָ)
7. O Deuteronômio é formalmente definido no futuro, o que implica um contexto literário, como sua estrutura narrativa atual, que justifica o uso do futuro.
8. De acordo com Dt 12:21, o Senhor colocará seu nome para morar no lugar que ele escolher. A concepção de que apenas o nome da divindade mora no templo implica que o templo já deixou de ser a morada real de sua imagem de culto ou de sua Presença.
9. Os papiros Elefantinos [já citados] implicam que os princípios do Deuteronômio não eram comumente conhecidos no final do século 5 a.E.C.
10. Muitas leis no Deuteronômio são idealistas, e não leis destinadas a serem colocadas em prática. Se conectarmos o Deuteronômio com Josias ou sua reforma, isso implica que as leis foram postas em prática durante seu tempo<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Tradução minha.

Pelo exposto, vários são os indícios de que a versão mais antiga do Deuteronômio tenha sido escrita após a destruição da monarquia, do estado e do templo em 587/6 a.E.C. Apesar de se questionar tal datação, tudo indica que foi escrito em um período posterior ao reinado de Josias. Disso deriva que, no conteúdo do Deuteronômio, prevalecem concepções religiosas de um cenário pós-monárquico (PAKKALA, 2010, p. 211). Portanto, a primeira edição de 1-2 Reis não pode ter sido escrita durante os tempos monárquicos.

Outro fator que comprova tal datação é o posicionamento crítico dos autores contra os reis de Judá e Israel Norte. Essa posição crítica aos reis, que geralmente não ocorre dentro dos círculos próximos ao monarca ou da corte, prejudica seriamente a autoridade e a legitimidade de toda a dinastia, não sendo, por isso, uma prática comum. Além disso, uma crítica dentro do círculo monárquico, significaria

que a casa real se colocara não só sob a avaliação dos escribas, mas indiretamente de todos os leitores. A dinastia não existiria mais por direito próprio, mas estaria sob escrutínio contínuo e sujeita a avaliação teológica. Portanto, o documento não poderia ter sido encomendado pela casa real ou círculos próximos à casa real, mas sim implica uma situação em que não havia rei ou quando o rei não estava no poder. No contexto do autor, os teólogos parecem estar no poder (PAKKALA, 2010, p. 212)<sup>132</sup>.

Somando-se a isso, não é possível que o documento tenha sido escrito por autores fora do círculo real, uma vez que eles tinham acesso aos anais e documentos reais, o que neste período era muito restrito e não se encontrava em livre circulação. Também pode-se destacar o fato de um livro como 1-2 Reis ter sido um grande empreendimento que exigia recursos financeiros e experiência profissional, sendo a melhor opção supor sua escrita por escribas reais ou por um grupo ligado à monarquia depois que esta não estava mais no poder (PAKKALA, 2010, p. 212-3).

Para encontrarmos uma resposta, a melhor opção será a análise dos dados arqueológicos atuais que lançam luz ao período do século VI a.E.C. e, especificamente, à reforma de Josias. De acordo com Dever (2019, p. 04), o único templo israelita antigo escavado, encontrado na década de 1960 em Arad, a leste de Berseba, pode ser datado do século VIII a.E.C.

Assim como o templo de Jerusalém, o templo de Arad tem no exterior um pátio aberto com um grande altar feito em pedras brutas. Próximo ao altar foi encontrado um pequeno leão de bronze, animal símbolo associado à antiga deusa mãe cananeia

---

<sup>132</sup> Tradução minha.

Aserá. Flanqueando a entrada, havia altares de incenso, e na parede do fundo, grandes pedras verticais com a inscrição bíblica *maššēbôt*<sup>133</sup>. As pedras verticais foram encontradas fora de seu local original, mas cuidadosamente colocadas e rebocadas sob um piso secundário, provavelmente no século VII a.E.C. Alguns acreditam que tal fato está associado à reforma de Josias e aos esforços de remover o culto da deusa dos lugares sagrados. Se assim for, as pedras de Arad podem indicar a representação de YHWH e sua consorte Aserá.

Esta pesquisa, no entanto, não concorda com a afirmação de que a destruição do templo esteja conectada com a reforma de Josias. Ao que tudo indica, as pedras foram mantidas intactas e realocadas de forma que fosse preservada sua sacralidade, ainda que em um local “escondido”. O texto que narra a reforma de Josias é claro ao afirmar que os locais de culto e seus objetos deveriam ser completamente destruídos, muitas vezes sendo queimados e lançadas as cinzas em outros lugares, como o vale do Cedron. Essa destruição não foi observada no templo do sítio de Arad. Parece muito mais plausível que a própria população/crentes tenha removido as pedras de seus locais originais a fim de preservá-las de destruições como as que ocorriam nas ações militares egípcias, assírias e babilônicas, ou então, que o ato faça parte de um ritual comemorativo, como anteriormente mencionado.

Também Uehlinger (2007, p. 287-8) considera questionáveis as evidências que conectavam os santuários de Arad e Berseba com a reforma de Ezequias e Josias. De acordo com o pesquisador, a desmontagem do grande altar de chifres em Berseba, em algum momento da segunda metade do século VIII a.E.C., e a suposta remoção do santuário de Arad em duas etapas durante a Idade do Ferro II parecem estar cronologicamente afastados da reforma de Josias. As pedras mencionadas, que outrora pertenceram a um monumental altar de chifres, construído em cantaria<sup>134</sup>, foram reutilizadas como material de construção na parede de um armazém com pilares, em um período que pode estar relacionado com a campanha de *Senaqueribe* (701 a.E.C.), estando muito distante do período em que supostamente ocorreu a reforma de Josias. Em rigor, não é possível saber sequer se a povoação localizada no estrato I (sobre as ruínas do templo) pertenceu ao reino de Josias.

---

<sup>133</sup> Inscrição que geralmente comemorava a aparição ou presença de uma ou mais divindades (DEVER, 2019, p. 04).

<sup>134</sup> Ofício ou arte de talhar blocos de rocha bruta para utilização na construção de edifícios, ornamentação de edifícios, ou de muros.



Em Arad a situação é ainda mais complicada, já que a interpretação dos achados arqueológicos sofreu revisões fundamentais resultantes de uma análise refinada da cerâmica, de várias observações relativas aos vestígios arquitetônicos e de uma reconsideração minuciosa da estratigrafia da Idade do Ferro. Herzog *et al.* (1984) fizeram tal revisão, chegando à conclusão de que as interpretações anteriores das evidências arqueológicas em Arad pecavam por se basearem demasiadamente em supostos paralelos bíblicos.

Uehlinger (2007, p. 288) destaca ainda que a tentativa de Aharoni, arqueólogo responsável pelo sítio de Arad, de interpretar a história do santuário em estreita correlação com 2Rs 18,4 e 23,8, encontrou a princípio muitos seguidores, inclusive na academia. Segundo Aharoni, o local de culto mais antigo havia sido estabelecido no século XII a.E.C. A organização ritual do edifício sofreu duas grandes modificações nos estratos VIII e VI, os quais Aharoni datou de finais dos séculos VIII e VII: a primeira, quando o pátio e o altar de sacrifício foram suprimidos e a área nivelada, fato que Aharoni relacionou com a reforma do culto sob o reinado de Ezequias; e a segunda, quando o próprio santuário foi desmantelado e construído no estrato VI por uma parede de casamata, que Aharoni datou do tempo de Josias. Tal interpretação foi constantemente questionada por estudiosos como Ussishkin (1988), para quem o santuário surgiu pela primeira vez no século VII a.E.C. e permaneceu em uso até as primeiras décadas do século VI a.E.C., após o reinado de Josias.

De acordo com a nova interpretação dos achados de Arad, o santuário foi construído junto com a fortaleza, em meados do século VIII a.E.C. (estrato X), e permaneceu em uso durante a segunda metade do século VIII a.E.C. (estrato IX). Em finais do século VIII a.E.C., o santuário foi desmontado e coberto com uma espessa camada de terra, que teria ocultado qualquer vestígio do antigo santuário. No entanto, não está claro se o desmonte do templo deve ser atribuído a pessoas estacionadas na fortaleza, no final do estrato IX (segunda metade do século VIII a.E.C.), ou aos construtores da fortaleza posterior no estrato VIII, quando foram erigidos edifícios seculares (administrativos), sem ter em conta o antigo santuário enterrado por baixo. Assim, para Herzog (1984), o desmonte do santuário deve ter ocorrido durante o

reinado de Ezequias, uma vez que tanto o estrato IX e o VIII podem ter sido destruídos por *Senaqueribe* (UEHLINGER, 2007, p. 289)<sup>135</sup>.

De qualquer forma, tanto a interpretação de Ussishkin quanto a de Herzog impossibilitam relacionar as provas arqueológicas com a narrativa bíblica sobre a reforma de Josias. Herzog (2002, p. 66) acredita que o cancelamento do santuário se deu com muito cuidado:

O processo de cancelamento do templo se reflete clara e explicitamente no excelente estado de preservação dos vestígios e, em particular, do debir e do altar de sacrifício. Não há sinais de destruição por fogo no templo mas, sim, evidências claras de cancelamento intencional. Além disso, não foram encontrados objetos valiosos na área do templo; eles foram obviamente removidos do prédio antes do início das operações de desmontagem e cobertura. (...) juntamente com o altar e o debir, todas as paredes do templo foram cobertas. O cancelamento do debir envolveu o enterro intencional de suas partes rituais: a estela e os altares de incenso (...). Portanto, prefiro interpretar os dados como apontando para um cancelamento pouco tempo antes da destruição da fortaleza<sup>136</sup>.

Assim, escassos objetos de culto (cerâmicas, jarros e taças) foram encontrados no estrato IX, indicando, portanto, um cancelamento cauteloso do santuário, que não poderia ter funcionado com tão pouca parafernália. Tal cuidado em enterrar os objetos simbólicos expressa, para Herzog (2002, p. 66), “o desejo ou a esperança de uma restauração das atividades culturais no futuro”<sup>137</sup>. Uma interpretação que difere muito da narrativa bíblica em que se observa violenta profanação de lugares sagrados em toda a região.

Além desses templos, Dever (2019, p. 05) também informa que um sítio arqueológico em Jerusalém, datado do século VII a.E.C., revelou uma residência com um santuário doméstico: altares de pedras em miniatura e outros itens. Contudo, o que a arqueologia encontrou de mais significativo nos sítios em toda a região são as mais de 2000 estatuetas femininas de terracota encontradas em santuários, túmulos e, especialmente, em edifícios domésticos. De forma geral existem 3 tipos principais dessas estatuetas: “(1) uma figura nua segurando um objeto circular no peito; (2) uma figura nua com uma cabeça moldada, segurando seios proeminentes; e, (3) uma figura semelhante, mas mais grosseira, com a cabeça feita simplesmente beliscando a argila”<sup>138</sup> (DEVER, 2019, p. 07). Os dois últimos tipos são encontrados na região de

---

<sup>135</sup> Existe ainda uma discussão entre Ussishkin e Herzog relativa à datação dos estratos, no entanto não abordaremos esse tema; para mais detalhes, ver Uehlinger (2007, p. 289-90).

<sup>136</sup> Tradução minha.

<sup>137</sup> Tradução minha.

<sup>138</sup> Tradução minha.

Judá, no final do século VIII e início do século VI a.E.C., durante as campanhas assírias. Essas estatuetas femininas estão associadas à fertilidade e à deusa Aserá, que é amplamente citada nos escritos bíblicos, e o grande volume encontrado de suas estatuetas evidencia um culto altamente difundido no período antigo, conectado diretamente com as necessidades relacionadas à sobrevivência, como a concepção, o ato de gerar, de nutrir a vida, e o uso do mito e da magia no auxílio de tais eventos.

Figura 17 - Aserá

A



Jerusalém, séc. VIII a.E.C.  
Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/370895-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

B



Judá, séc. VIII ao VI a.E.C.  
Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/353185-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

C



Berseba, fim do séc. VIII a.E.C.  
Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/369924-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

D



Judá, séc. VIII a.E.C. Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/372519-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

E



Judá, séc. VIII ao VI a.E.C.  
Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/371989-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

F



Judá, séc. VIII ao VI a. E. C.  
Imagem disponível em:  
<<https://www.imj.org.il/en/collections/371993-0>>. Acesso em:  
13 out. 2023.

O fato de esses achados poderem ser encontrados num intervalo de tempo tão grande e em um terreno tão vasto é a prova de que, se existiu mesmo uma reforma religiosa sob o governo de Josias, esta não logrou êxito visto que o culto doméstico à deusa Aserá permaneceu vivo mesmo depois da suposta reforma.

Ackerman (2022, p. 59), ao fazer referência ao culto da Rainha do Céu, também menciona os cultos domésticos. Para o pesquisador, Jeremias considera os atos do povo ritualmente apóstatas por cultuarem o sol, a lua e o exército do céu, incluindo a Rainha do Céu, pouco antes da destruição de Jerusalém promovida pelos babilônios em 586 a.E.C. Tal adoração podia ser localizada, embora não exclusivamente, em antigos santuários domésticos israelitas/judaítas, principalmente no final do século VII e início do século VI a.E.C., e segundo Jr 7,16-18 e 44,15-18, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém (ACKERMAN, 2022, p. 60). Contudo tal tradição de prática ritual pode ser conectada a outras tradições de culto familiar (fazer ofertas de cereais, derramar libações e queimar plantas aromáticas) ainda mais antigas, típicas da religião doméstica israelita/judaíta durante todo o período pré-exílico, independentemente da divindade ou divindades às quais eram dirigidas.

Tal devoção é constatada por diversos cantos ou nichos de santuários que foram identificados em escavações de casas israelitas e judaítas em sítios como: *Khirbet Raddana*, aldeia dos séculos XII e XI a.E.C.; *Tel Masos* (bíblico *Hormá?*) dos séculos XII e XI a.E.C. (ou talvez dos séculos XI e X a.E.C.); *Khirbet Qeiyafa* (bíblico *Searim?*); Megido do século X a.E.C.; *Tell el-Far'a*, século X ou IX a.E.C. (provavelmente a *Tirza* bíblica); Berseba dos séculos IX e VIII a.E.C.; *Tell Beit Mirsim*, nível A (séculos IX a VII a.E.C.); Hazor do século VIII a.E.C.; e, *Lahav* de finais do século VIII a.E.C. (ACKERMAN, 2022, p. 65).

Entre as práticas rituais centrais da antiga religião doméstica israelita estavam as oferendas de cereais e outros alimentos e a participação nos ritos relacionados com o derramamento de libações e a queima de incenso ou outros aromas (ACKERMAN, 2022, p. 80).

Uma prática comum na devoção da Rainha do Céu, por exemplo, era a feitura de bolos e pães para ofertarem à deusa. Tal prática reunia toda a família e agregados familiares responsáveis por armazenar os cereais, moê-los para feitura da farinha, recolher lenha, cozer a massa em forno ou lareira, não sendo, portanto, uma prática exclusiva de um único membro (ACKERMAN, 2022, p. 63-4). Assim, o cuidado e a

alimentação dos deuses eram pontos fundamentais tanto para a antiga religião israelita/judaíta quanto para todo o antigo culto do Próximo Oriente.

Há pesquisadores, como Matos (2020, p. 65), que associam a Rainha dos Céus, mencionada em Jr 44, com a deusa Aserá do v. 6. De acordo com Dever (2019, p. 08), a maioria dos estudiosos fazem a mesma associação. O culto da Rainha dos Céus aparece na narrativa de judaítas que fugiram para o Egito após a destruição de Jerusalém, os quais acreditam que tal destruição ocorreu como vingança da deusa devido à proibição de seu culto. Embora esse discurso coincida com a tendência monolátrica que acompanha a ideologia da centralização do culto defendida para a reforma de Josias, é possível que esta seja uma narrativa posterior com o objetivo de criar um mito de origem centralizado na figura de YHWH para o período monárquico.

Outro dado arqueológico que confirma a existência de diversidade de cultos nesse período são os selos e impressões de selos que continham não apenas nomes pessoais e ofícios, mas também símbolos com conotações religiosas, emprestados muitas vezes do Egito e da Mesopotâmia. Eles revelam a facilidade com que símbolos associados a divindades estrangeiras foram introduzidos no culto israelita e judaíta (DEVER, 2019, p. 08).

Embora as representações de divindades assírias sejam raras nos selos, na região do Levante, durante a Idade do Ferro II, sendo encontrados quase exclusivamente em material importado, os glípticos produzidos localmente no século VIII e no início do século VII a.E.C. demonstram forte tendência para retratar o simbolismo astral que se relaciona com a crescente influência assírio-araméia. As representações mais comuns giravam em torno das divindades da noite, como o deus da lua de Harã<sup>139</sup> no seu pináculo.

Ao longo do século VII a.E.C., é possível identificar o uso do simbolismo astral, mas também o desenvolvimento da decoração vegetal e floral nos selos. Contudo, no século VI a.E.C., no reino do Sul, não há a continuação dessas representações do simbolismo astral (UEHLINGER, 2007, p. 292). Os selos e lacres “pré-exílicos tardios mostram-se claramente relutantes em utilizar representações antropomórficas e teriomórficas, concentrando-se antes na caligrafia e na decoração geométrica”<sup>140</sup> (UEHLINGER, 2007, p. 294). Conclui-se que, embora o simbolismo astral tenha sido

---

<sup>139</sup>Cidade assíria da Alta Mesopotâmia, atualmente é um sítio arqueológico no sudeste da Turquia.

<sup>140</sup> Tradução minha.

utilizado com abundância, para a elite de Jerusalém, em cerca de 600 a.E.C., essa temática não estava mais em uso. Nos séculos VIII ao VI a.E.C., verifica-se evolução das preferências, que se caracterizam pela diminuição no uso de desenhos de selos icônicos e relacionados com a divindade (UEHLINGER, 2007, p. 295).

Ao que tudo indica, as medidas relacionadas à suposta reforma de Josias, nos excertos mais antigos, estariam dirigidas contra práticas ou instituições de culto que poderiam ter sido introduzidas em Judá, durante o período da expansão assíria, por meio da inclusão das tradições assírio-araméias de cultos astrais, como se vê no v. 11 (remoção dos cavalos e carros do deus-sol), e no v. 5 (supressão dos *k<sup>o</sup>mārīm*, sacerdotes). De acordo com Uehlinger (2007, p. 300-1), “ambas as medidas são relatadas em terminologia semelhante (והשבית/וישבית את). Diz-se que as práticas de culto purgadas foram ‘introduzidas pelos reis de Judá’ (אשר נתנו מלבי יהודה)”. Ainda que esta última possa ser remontada a um redator tardio, as duas medidas podem ser consideradas historicamente fiáveis.

Portanto, a destruição dos cavalos e carros do sol pode ser atribuída a Josias com grande probabilidade se conectá-la ao fim do império assírio e à eliminação dos símbolos representativos da dominação. Para Uehlinger (2007, p. 301), a ausência de fraseologia deuteronomista no v. 11 e o fato de o termo סָרִיס (*sārîs*) estar relacionado a um título cívico de proveniência assíria (portanto, um funcionário do governo assírio) e não um título religioso (nesse caso, um sacerdote), alertam para a seguinte questão: se havia, na câmara à entrada do templo de YHWH, onde se supunha estarem estacionados os cavalos, um funcionário da administração assíria, ele estaria exercendo algum tipo de vigilância em relação ao culto. Quanto aos cavalos, o texto massorético não os considera como estátuas inanimadas ou símbolos de culto, mas como animais vivos junto a carros e carruagens, o que explica a presença de um funcionário civil para tratá-los.

Embora o v. 11 não especifique a função atribuída aos cavalos, Uehlinger (2007, p. 301-2) vale-se da interpretação de Spieckermann (1982), que tem como base um ritual *tāmītu* neo-assírio do século VII:

Neste ritual, um cavalo é cuidadosamente escolhido através de um procedimento oracular por Adad e Shamash para servir com uma carruagem divina. Esta função confere ao próprio animal um estatuto quase sagrado(...) O cavalo é considerado capaz de interceder (...). Para que o cavalo o faça da forma desejada, é preciso sussurrar-lhe um encantamento na orelha esquerda e oferecer-lhe um sacrifício(...). Atualmente, este texto (KAI 218) é o único testemunho do primeiro milênio para o uso cultural de cavalos de

carruagem vivos, para além do de puxar carruagens divinas (UEHLINGER, 2007, p. 301-2).

O texto assírio dá uma possível direção à investigação uma vez que não é possível associar os cavalos do sol do templo de Jerusalém com um *tāmītu* de Assur, já que não se conhece qualquer duplicado desse relato em outras cidades, não sendo possível aceitar que os cavalos do sol em Jerusalém também tivessem uma função intercessora com tão pouca fundamentação.

De acordo com Uehlinger (2007, p. 302), tanto os cavalos como os carros são atribuídos ao sol ou deus-sol em 2Rs 23,11. Spieckermann gostaria de identificar esse deus sol com o *Shamash* assiro-babilônico, visto que a ligação entre o cavalo e o deus-sol é típica na Assíria<sup>141</sup>, entre os séculos VIII e VII a.E.C., mas não tem qualquer tradição na Palestina. Dessa forma, é possível entender os cavalos e a carruagem do deus-sol supervisionados por um *sārīs* como personagens necessários às práticas de adivinhação assírias, que podem ter sido introduzidas no tempo de *Senaqueribe* nas terras de Judá.

Todavia, quando a Assíria deixou de dominar as terras da Palestina, o sistema simbólico político e religioso que aquela havia imposto deixou de ter sentido. Deixando de ser um estado vassalo assírio, o reino do Sul voltava a fazer parte de uma região governada pelo Egito, todavia, tanto para o simbolismo egípcio quanto para o simbolismo local de Jerusalém, nem os cavalos nem os carros tinham lugar junto ao deus-sol (UEHLINGER, 2007, p. 303).

Para estudiosos como Matos (2020, p. 64), a mudança na glíptica judaíta entre os séculos VII e VI a.E.C.<sup>142</sup> é um indício, entre outros, que comprova a existência de reforma cültica no século VII a.E.C. restrito aos limites de Judá. Para esta pesquisa, no entanto, os dados arqueológicos disponíveis até o momento não são capazes de confirmar tal teoria, sendo mais provável que as ações de Josias tenham sido reflexo

---

<sup>141</sup> No tempo de Sargão e Senaquerib, o cavalo era repetidamente representado como o animal simbólico do deus-sol. Além disso, o deus-sol onisciente atuava, no tempo de Sargão, como uma das principais divindades a que se dirigiam os adivinhos, juntamente com *Adad*. No entanto, no mesmo período, e de facto apenas sob Senaquerib, os rituais de adivinhação perante carruagens divinas são representados nos relevos do palácio, um costume que aparentemente foi considerado obsoleto no tempo de Assurbanipal (UEHLINGER, 2007, p. 302).

<sup>142</sup> No século VII, os selos da aristocracia e dos funcionários apresentavam temas astrais e representações antropomórficas de divindades. Já no início do século VI, 260 selos demonstram a utilização de temas abstratos e, a partir do século VI, desaparece a iconografia que identifica o par YHWH e Aserá (MATOS, 2020, p. 64).

da perda do poder assírio e da consequente eliminação dos símbolos que representavam a submissão judaíta.

Assim, se, por um lado, é possível não só constatar o forte impacto do Egito da XXVI Dinastia – desde a Filisteia e a zona de Berseba, no sul, até a planície de Jezrael, vale de Bete-Seã, Galileia e cidades costeiras, no norte, sobretudo durante o longo reinado de *Psammetichus* I (664-610 a.C.) nos repertórios glípticos – mas também acrescentar os pequenos achados egípcios como estatuária de bronze ou mesmo vasos e utensílios cultuais – o que demonstra o estreitamento dos laços econômicos, políticos e culturais egípcios com a região da Palestina –, por outro lado, verifica-se que Judá não participou plenamente dessa conjuntura geral. Em comparação com o desenvolvimento das terras baixas, a glíptica judaíta do final do século VII e início do século VI a.E.C. apresenta uma concentração no repertório local e conservador já estabelecido, não sendo influenciada pelo ressurgimento da presença egípcia.

Embora existam algumas evidências demonstrando a presença da cultura egípcia em Jerusalém, como selos e lacres que lembram o simbolismo relacionado ao Egito, um achado de *Ramat Raḥel* exibindo figuras humanas com traje da elite judaíta no modelo assírio-araméia demonstra que, de forma geral, a iconografia e os costumes não se alteraram muito em Judá (UEHLINGER, 2007, p. 295).

Nas escavações da cidade de Davi, coordenada por Yuval Gadot, da Universidade de Tel-Aviv, e Yiftah Shalev, da Autoridade de Antiguidades de Israel, foi encontrado outro selo que despertou interesse dos pesquisadores sobre a reforma josiânica. Datado entre meados do século VII e início do século VI a.E.C., nele há uma inscrição com os seguintes dizeres “[pertencente a] Nathan-Melek, Servo do Rei”. O interesse encontra-se no fato de o nome *Nathan-Melek* aparecer somente uma vez na Bíblia, especificamente em 2Rs 23,11: “Fez desaparecer os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do Templo de lahweh, perto do aposento do eunuco Natã-Melec, nas dependências, e queimou o carro do sol”.



Figura 18 - Selo com a inscrição de *Nathan-Melek*



Imagem disponível em: <<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/artifacts-and-the-bible/nathan-melek-servant-of-the-king/>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Dessa forma, o indivíduo citado tem o mesmo nome e função na corte do rei Josias daquela informada no selo. Embora possamos ficar tentados a relacionar o selo com a narrativa bíblica, o mais prudente é utilizarmos dele para compreender como funcionava o sistema administrativo nesse período, já altamente desenvolvido, para buscar informações não só pessoais sobre funcionários e administradores próximos ao rei, mas também sobre a economia em Jerusalém (MATOS, 2020, p. 64).

Contudo, se as análises obtidas por meio dos selos podem ser vagas, as fontes epigráficas podem produzir resultados mais precisos, principalmente quando datadas com exatidão. As inscrições hebraicas desde o reinado de Ezequias até o fim da monarquia refletem um desenvolvimento que se caracteriza pela expansão da autoridade divina de YHWH, ou seja, uma transferência de autoridade de outras divindades ou seres divinos para YHWH com a consequente absorção desses entes e eliminação dos mesmos (UEHLINGER, 2007, p. 295).

O próprio texto hebraico traz a recorrência de diversos deuses sendo venerados juntamente com YHWH: nos Dez Mandamentos, na primeira prescrição (Ex 20,1; Dt 5,5), é utilizado o termo *עַל פְּנֵי* (*'al pēnāy*), que, traduzido literalmente, significa “na minha face”: “Não tenhas outros deuses na minha face”, ou seja, dividindo o mesmo espaço, o que não significa que outros deuses não existam (DEVER, 2019, p. 08); outras passagens também confirmam, em consonância com os dados arqueológicos, que a maior parte da população israelita/judaíta praticava o politeísmo ou monolatria até o período do exílio. Apenas, após o retorno a Judá, no final do século VI a.E.C., é possível falar no triunfo do monoteísmo (DEVER, 2019, p. 08).

Contudo, ao longo dos séculos, é possível observar a evolução de YHWH e eliminação de outras divindades. Uehlinger (2007, p. 296) cita, por exemplo, que, a partir das inscrições judaicas, é possível verificar que, entre cerca de 700 e 587 a.E.C.,

YHWH assumiu funções específicas de provedor de bênção e salvação da “sua Aserá”. De fato, várias inscrições encontradas nos vasos pito de *Kuntillet Ajrud*<sup>143</sup> datadas de 800 a.E.C. contêm a bênção israelita *lyhwh X wl'šrth*, as quais representam uma fórmula padrão de saudação epistolar.

Cerca de um século mais tarde, noções semelhantes sobre bênção e salvação foram expressas numa inscrição numa gruta perto de Khirbet el-Qom<sup>144</sup> (...). De acordo com a linha 3, lahweh salvava-o ‘dos seus adversários ‘através’ (ou ‘por causa’) da sua Aserá’ (wmsryh l'šrth hwš'lh). Uma leitura ligeiramente diferente foi sugerida por A. Lemaire (1977), que acredita que o sintagma l'šrth, que aparece mais duas vezes abaixo, foi erroneamente deslocado e deve ser lido em sequência com a linha anterior, onde ele reconstrói uma bênção que seria paralela às fórmulas conhecidas do Kuntillet Ajrud: ‘Abençoado seja/é Urias através (ou ‘em nome de’) lahweh e através (‘em nome de’) sua Aserá’. Quer se siga ou não a sugestão de Lemaire, é evidente que o autor da inscrição considerava a Aserá de lahweh como uma instância importante de salvação e/ou bênção. Em contrapartida, as fórmulas de saudação mais recentes, encontradas em cartas de Arad (estrato VI) e de Laquis (estrato II), ou seja, em contextos mais ou menos contemporâneos das bulas de Jerusalém (...) não mencionam Aserá (...)’<sup>145</sup> (UEHLINGER, 2007, p. 296).

Embora as fontes não expliquem as razões que originaram tal mudança, é notável que algo alterou o *status* da Aserá de YHWH entre os anos de 700 a 587 a.E.C., resultando na mudança de uma fórmula tradicional de saudação e bênção.

Também as inscrições em dois amuletos de prata de *Ketef Hinnom* em Jerusalém são famosas pelas variações da bênção conhecida em Nm 6,24-26. Nelas, está pressuposta a ação de YHWH no submundo para proteger os defuntos, o que se caracteriza por ser uma extensão dos seus poderes. Em um dos amuletos lê-se: “De fato/porque através dele [lahweh] há salvação de fato/porque lahweh traz a luz de volta a nós (*ky bw g'lh ky yhwh [y]šybnw [x?] 'wr*)”<sup>146</sup> (UEHLINGER, 2007, p. 296-7). Nesse caso, YHWH traz a salvação trazendo de volta à luz. Esse conceito lembra uma

<sup>143</sup>Römer (2016b, p. 111) também destaca que as inscrições de *Kuntillet Ajrud* relatam a existência de um templo dedicado a YHWH na Samaria descrito sobre a fórmula “YHWH de Samaria”. O mesmo é visto no texto do livro de 1Rs 16,32, que afirma ter o rei Acab erigido “um altar para Baal na casa de Baal que ele tinha construído em Samaria”. Para Römer, há nessa passagem uma alteração do escrito original que o autor acredita ter afirmado que Acab erigiu “um altar para Baal na casa de Yhwh que ele tinha construído”. Assim, o termo “casa de Deus” (em hebraico בֵּית-עֵלֹהִים, transliterado *bêt 'elōhim*) ou “casa de YHWH” (em hebraico בֵּית יְהוָה, transliterado *bêt YHWH*) foi substituído pelo termo casa de *Baal*. Esse excerto destaca não só a presença de diversos deuses nos templos de YHWH como a existência de diversos YHWH relacionados ao local de sua adoração.

<sup>144</sup>Segundo Hadley (1987), a inscrição de *Khirbet el-Qom* foi esculpida em uma caverna funerária próxima ao local bíblico de Maquedá. Datada entre 700 e 750 a.E.C., a inscrição consiste em quatro linhas principais com duas linhas fragmentárias na parte inferior que, segundo Römer (2016b, p. 136), pode ser traduzido como “Abençoado seja Uriyahu da parte de Yhwh; de seus inimigos – por sua Aserá – ele o salvou”. Para mais detalhes, ver o artigo de Hadley (1987).

<sup>145</sup> Tradução minha.

<sup>146</sup> Tradução minha.

crença comum do deus-sol no Oriente Próximo, um deus que viaja pelo submundo durante a noite e literalmente traz de volta a luz pela manhã.

Figura 19 - Amuleto de prata de *Ketef Hinnom*



Esses dois amuletos de prata trazem as cópias mais antigas do texto bíblico conhecidos até hoje. São cerca de quinhentos anos mais antigos que os Manuscritos do Mar Morto. Encontrados em uma caverna funerária em Jerusalém, trazem uma versão de Nm 6,24–26, também conhecida como Bênção Sacerdotal: “lahweh te abençoe e te guarde! lahweh faça resplandecer o seu rosto sobre ti e te seja benigno! lahweh mostre para ti a sua face e te conceda a paz!”. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/198069-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Dessa forma, de acordo com Uehlinger (2007, p. 297) e Keel (1994), originalmente, YHWH chega a Jerusalém como um típico deus da tempestade, mas, a partir do momento em que assume o *status* de divindade patronal davídica, assume cada vez mais aspectos e funções de outras divindades. A partir de finais do século VIII a.E.C., passa a ser visto como uma divindade solar real. Em outro momento, assume também as características de deuses que se ligavam ao mundo dos mortos, como documentam esta fase os dois amuletos de *Ketef Hinnom*, os quais eram, provavelmente, vendidos ao redor do templo de Jerusalém, onde poderiam ser personalizados com o nome do comprador inserido nas fórmulas de bênçãos previamente inscritas. Quando morriam, as pessoas eram sepultadas junto dos seus amuletos. Assim, quando se desenvolve a ideia de que YHWH também protegia os mortos no mundo subterrâneo, inicia-se uma competição entre a principal divindade de Jerusalém e outras divindades relacionadas ao mundo subterrâneo, entre eles *mlk* (UEHLINGER, 2007, p. 297).

O título sacerdotal כַּמָּרִים (*k<sup>ə</sup>mārîm*, 2Rs 23,5) não é atestado no Levante antes de Oseias (10,5) e desaparece do vocabulário bíblico depois de Sofonias (1,4).

Por esse motivo, não é possível encontrar no vocabulário judaíta antes do século VII a.E.C. Como não encontramos esse termo nos textos cuneiformes do primeiro milênio, é mais provável que seja de origem norte-síria, não sendo originalmente assírio (*akk. kumru*). O título é atestado em aramaico em duas estelas funerárias de Neirab<sup>147</sup> do século VII, que foram colocadas por sacerdotes do deus da lua (*kmr šhr*). Em ambas as estelas, a inscrição evoca o castigo por meio do deus da lua – também de *Shamash* (apenas KAI 225), *Nikkal*<sup>148</sup> e *Nusku* – sobre aquele que profanasse as sepulturas. Nesse caso, todos os deuses mencionados fazem parte do domínio do culto astral, demonstrando forte simbolismo documentado em glífticos do século VII a.E.C. na Palestina. Portanto, é totalmente plausível a associação dos *k<sup>ṣ</sup>mārîm* com cultos astrais em 2Rs 23,5 (UEHLINGER, 2007, p. 303-4).

Figura 20 - Estela funerária de Neirab



Imagem disponível em:

<<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010120343>>. Acesso em: 13 out. 2023.

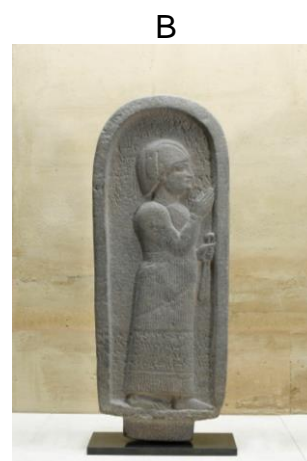


Imagem disponível em:

<<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010120342>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Também Matos (2020) associa o culto astral com a ideologia religiosa neo-assíria, e a classe sacerdotal *k<sup>ṣ</sup>mārîm* como um grupo de sacerdotes ligados ao culto das divindades astrais. De acordo com a pesquisadora, “a referência aos cavalos e carros de Shamash (v. 11) é historicamente plausível no contexto de uma influência assíria no culto em Judá” (MATOS, 2020, p. 64-5). O problema é que Matos vale-se de tais fatos como prova para uma reforma política e religiosa sob o reinado de Josias dentro da área de Jerusalém. Esta pesquisa, por outro lado, entende tais fatos como

<sup>147</sup> Cidade localizada no norte da Síria, a sudeste da cidade de Aleppo.

<sup>148</sup> De acordo com Uehlinger (2007, p. 303-4), *Nikkal* é a noiva, e *Nusku*, o filho do deus da lua.

comprovação apenas para uma “reforma política”, em virtude da perda de poder do império assírio e da consequente eliminação de seus símbolos.

De forma geral, a passagem de 2Rs 23,5 é bastante confusa, principalmente no entendimento se os *k<sup>ṯ</sup>mārîm* foram eliminados, ou seja, mortos. De acordo com Uehlinger (2007, p. 304), a frase original deve ter sido lida da seguinte forma:

השית אח הכמרים  
(אשר נחנו מלכי הודה לקטר\*)  
המקטרים  
[...] לשמש ולירח ולמזלוח ולכל צבא השמים

Nesse formato, a tradução ficaria desta forma: “Ele (Josias) removeu (permanentemente) os sacerdotes *k<sup>ṯ</sup>mārîm*, que queimavam incenso ao sol (deus), à lua (deus), às estrelas fixas/constelações e a todo o exército celestial”.

Valendo-se de uma teoria de Levin, que acredita serem os *k<sup>ṯ</sup>mārîm* “sacerdotes não de Jerusalém” (vv. 8-9), Uehlinger (2007, p. 304-5) afirma a autenticidade da reforma de Josias. Para ele, sustentando o fato de os *k<sup>ṯ</sup>mārîm* serem representantes de um grupo sacerdotal específico cujas atividades cultuais se dirigiam exclusivamente a divindades astrais e cuja existência em Judá/Jerusalém no século VII a.E.C. remonta provavelmente à influência arameia, 2Rs 23,5 diz respeito a medidas tomadas dentro de Jerusalém, perto da área do templo. Além disso, o fato de eles estarem ausentes no texto sobre a lei cúlrica, dos livros de Jeremias e Ezequiel (livros que são datados do período exílico e pós-exílico) é indício de que deixaram de existir após o exílio, dando fiabilidade à narrativa que relata a dissolução das práticas cultuais desses sacerdotes durante o reinado de Josias. Este dado, todavia, não confirma uma reforma religiosa nos moldes religiosos como narrado no Antigo Testamento.

Em relação aos altares nos telhados, como o teto da câmara superior de Acaz, a teoria mais provável para esta pesquisa defende que eles devem ter sido utilizados para ofertas de incenso ao “exército do céu”. De acordo com Matos (2020, p. 64-5), tendo em vista que Acaz era vassalo do rei da Assíria, é provável que este tenha erigido um local de culto para demonstrar sua lealdade ao culto dedicado às hostes do céu, com rituais praticados nos telhados de Jerusalém.

Tanto Sofonias 1,5, quanto Jeremias 19,13 fazem menção a essa forma de culto, que muito se assemelha com 2Rs 23,12. No entanto, enquanto em Sofonias e Jeremias o texto traz o entendimento de culto privado ou doméstico, o relato de 2Rs

23,12 traz o termo no plural *hagagôt* (telhados), o que pressupõe práticas de culto no recinto do templo. Assim, para Uehlinger (2007, p. 305)

As passagens citadas dos livros de Sofonias e Jeremias, que pressupõem que o culto nos telhados continuou após a reforma de Josias, não contradizem, portanto, a historicidade das medidas de Josias, uma vez que estas permaneceram confinadas ao templo e, mais uma vez, afetaram uma prática de culto específica, nomeadamente o sacrifício.

Assim, em resumo, os dados arqueológicos demonstram que as ações de Josias visavam à eliminação da simbologia assíria, para expurgar a lembrança da vassalagem. Essa ação, no entanto, foi retrabalhada por redatores deuteronomistas para a criação de uma reforma cúltica que, limitada ou não a Jerusalém, teria por objetivo transformar a cidade no único local legítimo de culto a YHWH, tornando-se, por sua vez, o único deus a ser adorado.

## CONCLUSÕES

A conclusão desta tese requer, essencialmente, que retomemos os pontos principais com a finalidade de elaborar um quadro que a resuma: o texto de 2Rs 22-23 foi fundamentado em fatos verídicos, reelaborados sob uma perspectiva deuteronomista, ganhando cores teológicas para a criação de um mito de origem que não é possível ser datado antes do exílio babilônico. Pelo exposto nos capítulos precedentes, é possível afirmar que o relato veterotestamentário não é uniforme: há nele o levantamento de tradições diversas, principalmente javistas e sacerdotais intercaladas, composto por expressões mito-históricas locais – como o mito genealógico, associado ao reino de Judá; e o mito do êxodo do Egito, associado ao reino de Israel Norte – reelaboradas e combinadas com a finalidade de construir uma narrativa de origem, como mostrado por Donner (1997) e Römer (2008).

Nessa combinação de tradições, embora se consolide a relação especial entre YHWH e o povo de Israel, elaborada sob a ótica judaíta, a imagem desse deus sofreu alterações ao longo da história, como demonstram os escritos. Assim, Gerstenberger (2007) identifica: um deus dos patriarcas sob um modelo de deus pessoal; um deus do êxodo do Egito que submetia os “falsos” deuses; o deus do monte Sinai, conhecido como YHWH, o deus da montanha; um deus resultado do hibridismo do deus dos patriarcas, do êxodo do Egito e do monte Sinai cultuado em Canaã; além de outras divindades cultuadas pelos israelitas e judaítas que, ao longo da história, desapareceram ou fundiram-se com YHWH. Deve-se ressaltar que, de acordo com Canclini (2003), hibridação consiste em combinação de estruturas ou práticas distintas de processos socioculturais que existiam separadamente, gerando novas estruturas, objetos e práticas.

Assim, de acordo com 2Rs 22-23, a reforma de Josias tinha por objetivo a centralização do culto em Jerusalém bem como a unificação dos reinos do Norte e do Sul sob seu governo. Para tanto, valendo-se da religião, Josias teria tentado construir uma narrativa capaz não só de unir ambos os povos com uma única origem e adorando um único deus, mas também de oferecer um sentido de coesão, unidade e identidade.

O texto afirma que, durante seu reinado, Josias deu início à reforma do templo de Jerusalém, durante a qual ocorre a descoberta do Livro da Lei e sua respectiva leitura perante o povo. Ao que tudo indica, o relato sobre a reforma do templo foi

utilizado como pano de fundo para a descoberta de um documento que serviria de pedra fundamental para a reforma mais ampla que Josias pretendia realizar. Esse tipo de recurso é amplamente atestado por numerosas inscrições reais assírias e babilônicas em que se descobre um documento importante, durante obras de restauração de espaços sagrados, com o fim de ratificar as ações dos monarcas.

No caso de 2Rs 22-23, a narrativa informa que a ira de YHWH desceria sobre o povo de Judá, por fazer sacrifícios a outros deuses. Na tentativa de centralizar o culto no templo de Jerusalém com exclusividade ao deus YHWH, Josias inicia uma perseguição a diversos deuses e locais sagrados. Entretanto percebe-se que, tanto em períodos anteriores como posteriores ao seu reinado, tais deidades conviveram de forma generalizada e dividindo o mesmo templo com YHWH.

De acordo com Matos (2020), nos livros de Reis fica clara a dinâmica entre a fé exclusiva em YHWH e a pluralidade religiosa popular. Tanto as perícopes das reformas de Ezequias (2Rs 18,3-4) e de Josias (2Rs 23,4-20) quanto os relatos de reis indicam introdução e presença de diferentes divindades no templo de Jerusalém. No entanto, tais reis são sempre julgados como ímpios e repulsivos por terem servido a outros deuses e não seguido as leis de YHWH. 2Rs 23,6, por exemplo, relata a retirada da deusa Aserá do templo de YHWH (em Jerusalém), que foi queimada no vale do Cedron e teve suas cinzas lançadas sobre os túmulos do povo. Esse relato, resposta a 2Rs 21,7, demonstra a existência de diversos deuses sendo cultuados junto a YHWH em um mesmo templo.

Assim, ainda que a narrativa da reforma de Josias exponha a destruição desses deuses, ao longo da história, diversos foram outros que YHWH absorveu, eliminando-os do panteão de modo diferente do proposto pela reforma. Römer (2016b), por exemplo, afirma que, embora YHWH, a princípio, fosse um deus ligado à guerra e à tempestade, foi se tornando aos poucos “o Deus” de Judá e de Jerusalém e, por fim, o único “Deus”, invisível e transcendente, criador do céu e da Terra. Em outras palavras, o deus da Bíblia não foi sempre “único”: se, a princípio, era um deus do deserto venerado por grupos nômades, aos poucos foi se transformando em um deus de nome impronunciável, como descrito na Bíblia Hebraica.

A narrativa veterotestamentária ainda informa que, embora Josias tenha promovido a destruição massiva de cultos e ídolos concorrentes de YHWH, promoveu uma reforma social que garantiu melhorias aos mais pobres perante a lei. Assim, a imagem de um déspota, que retira de seu povo seu hábito religioso, entra em choque



com as diversas leis compensatórias, que deram à população mais humildes direitos e justiça, entre as quais Wright (2012) destacou redução de dívidas, proteção à propriedade do confisco, entre outras de cunho social, que buscavam beneficiar os mais necessitados.

Pode-se questionar, no entanto, em que medida as leis de caráter social, que beneficiavam a população mais necessitada, tiveram aplicabilidade. Finkelstein e Silberman (2018) trazem um apontamento que parece confirmar mudanças nas leis sociais no final da monarquia: em 1960, em uma fortaleza do final do século VII a.E.C., na costa do Mediterrâneo, foi achado um caco de cerâmica (conhecido como *Mesad Achaviau*), em que um trabalhador solicita ação do oficial para a devolução de suas roupas, visto que ele não havia cometido erros para que elas fossem tomadas. Nesse caso, o solicitante vale-se da lei, demandando seu direito, independentemente das diferenças sociais. Finkelstein e Silberman destacam esse achado como uma amostra de justiça que se apresenta como revolucionária, afastando-se da dependência no poder do clã, tradicional no Oriente Próximo, para assegurar os direitos comunitários de seus membros, de modo que as leis do Deuterônimo foram estabelecidas como um código de deveres e direitos individuais que todos deveriam observar.

Além disso, mesmo que a política oficial do reinado de Josias tivesse por objetivo uma reforma político-religiosa ampla, é importante termos em mente que, no interior do reino, muitos deviam ser aqueles que não participaram ou tiveram conhecimento de tais ações centralizadoras, permanecendo atuantes em suas tradições e cultos. Dessa forma, ainda que a reforma de Josias fosse benquista por diversos profetas, a princípio por ser uma tentativa de centralização do culto a YHWH, como demonstra o texto bíblico, ela se mostrou, segundo o mesmo texto, violenta e autoritária na medida em que a centralização do culto trazia como consequência o maior controle dos tributos, empobrecendo grande parte da população. Ademais, a perseguição a sacerdotes e a cultos populares teria gerado medo e reinterpretações de tradições e costumes, alterando em grande medida a realidade de muitos, principalmente dos que se encontravam próximos aos grandes centros.

Resumindo: se, por um lado, sob a perspectiva bíblica, é possível observar violenta ação por parte de Josias, mediante a destruição do que ele chamou de abominações, por outro, também é possível observar a tentativa de garantir direitos à população que se encontrava em um processo de alterações nas relações sociais. Observa-se ainda uma (re)ação em dois sentidos por parte da população: ela passou

a usufruir da nova lei garantidora de maior estabilidade financeira e social; paulatinamente foi aderindo ao culto “exclusivo” de YHWH, enquanto mantinha cultos domésticos contrários à política oficial do Estado Pan-Israelita.

A narrativa deuteronomista, portanto, traz nessas passagens uma resposta às diversas contestações feitas por profetas bíblicos. Muitos textos proféticos que narram reinados anteriores ao do rei Josias já abordavam a monarquia e os excessos praticados contra o povo. Como demonstraram Vasconcellos e Silva (2009), diversos foram os profetas, entre os quais Miqueias, Sofonias, que levantaram a voz contra os poderosos (chefes, sacerdotes e profetas) acusados de serem violentos, de manipularem a fé do povo, de praticarem a corrupção de forma generalizada, de utilizarem inadequadamente a palavra de YHWH e de submeterem-se aos estrangeiros, nos modos de agir, vestir, viver e de cultuar seus deuses.

Finkelstein e Silberman (2018), por outro lado, acreditam que a Bíblia traz uma mensagem altamente positiva, em que todos, por meio das reformas de Josias, participariam do final feliz da história após a purificação dos reinos do Norte e do Sul, a abominação dos seus vizinhos e a observação das verdadeiras leis de YHWH. No entanto, a Bíblia deixa bem claro, nas passagens 2Rs 22,19-20 e 2Cr 34,27-28, que a despeito das reformas, YHWH ainda puniu o povo de Israel, poupando apenas o rei Josias de vivenciar o que havia preparado. Para esses autores, a era de Josias marcou um estágio drasticamente novo na história de Judá quanto ao seu desenvolvimento religioso e à expressão literária da identidade nacional, alterando a história dos israelitas e judaítas, a construção da narrativa bíblica e todo o desenvolvimento do monoteísmo.

Não é possível falar, contudo, sob o ponto de vista desses pesquisadores, que a reforma de Josias foi responsável pela destruição de todas as formas de culto politeísta ou monolátrico no Levante. A ação de Josias, segundo eles, teria desorganizado de forma efetiva diversos cultos cujos ídolos foram, paulatinamente, perdendo espaço entre a população. Sem lugares de adoração ou sacerdotes responsáveis pelos cultos, aos poucos, deuses e ídolos foram sendo substituídos pelo culto exclusivo a YHWH, de forma que, a longo prazo, Josias teria sido, efetivamente, o responsável pela manifestação religiosa de cunho monoteísta de YHWH. Não obstante, como o leitor percebeu ao longo desta tese, não há indícios de que tal reforma tenha ocorrido como narrada na Bíblia, motivo pelo qual recorreremos à arqueologia para fundamentá-la.

Assim, tendo em mente que a Bíblia, como qualquer outro documento antigo, deve ser analisada sob a perspectiva histórica, buscamos a análise de dados arqueológicos para fornecer um quadro “real”, enfatizando tanto os ideais contidos na narrativa quanto as práticas religiosas atestadas pela documentação extrabíblica, sem, contudo, olvidar que não podemos abster-nos, como Dever (2019), do fato de que mesmo os dados arqueológicos mais completos não são capazes de explicar ou legitimar um conteúdo de cunho teológico.

Para este estudo interdisciplinar, a fim de verificar a veracidade da reforma de Josias, foi necessária uma análise sobre a correlação entre os textos bíblicos e a cultura material. Se levarmos em conta, como Čapek (2019), que a maioria dos escritos é posterior ao relato do reinado de Josias e sua reforma, encontramos o primeiro problema para relacionarmos o texto e a cultura material. Além disso, uma leitura acrítica dos excertos, como dito anteriormente, incorre no perigo de fugir à questão principal: identificar até que ponto a narrativa deuteronomista é uma invenção literária e uma obra que fornece pensamentos e ideias retrospectivas, como as que identificam Josias com características dos reis Davi e Ezequias. Também devemos analisar, para além da Bíblia, outros testemunhos de práticas religiosas do final do século VII a.E.C.

Diversos relatos demonstram não só que o monoteísmo e a pureza do culto eram mais desejos do que fatos reais, mas também que não é plausível nem demonstrável, pelos achados arqueológicos, uma Judá totalmente reformada e purificada do final do século VII a.E.C. sob Josias. Nesse caso, fez-se necessária, muitas vezes, a interpretação dos dados disponíveis por meio da utilização de conceitos e teorias para melhor elucidá-los. Destarte, retomaremos, a seguir, alguns dos dados e conclusões apresentados nesta tese.

Primeiramente, destacam-se aspectos relacionados a YHWH. Pesquisas atuais defendem que, durante os séculos IX e VIII a.E.C., YHWH se tornou o deus da dinastia davídica e deus nacional de Judá. No processo de tornar-se o deus principal do reino do Sul, ele absorveu as funções do deus solar, de El e de Baal, afirmando também, por volta do século VIII a.E.C., sua superioridade sobre o deus do submundo. Como demonstrado ao longo deste trabalho, tinha como característica ser o deus-rei, ou *YHWH Melek*, sendo a ele ofertados sacrifícios humanos, durante as crises militares.

Além disso, como indicado nos textos bíblicos, seu culto no reino do Norte foi acompanhado de imagens teriomórficas e antropomórficas. Trata-se de um culto considerado ilegítimo e idolátrico, segundo os autores e redatores deuteronomistas, porque, entre outros motivos, como indica Römer (2016b), a veneração de YHWH no reino da Samaria se materializou por meio das estátuas bovinas. Assim, YHWH, enquanto deus da tempestade, ou deus chefe do panteão, era representado à maneira de Baal ou de El.

A representação de YHWH por imagens, contudo, não estava restrita a Israel Norte, ocorrendo o mesmo em Judá, como evidenciam as estelas encontradas no sítio de Arad, que são exemplos dessa reprodução icônica. Essa afirmação encontra-se em consonância com a pesquisa de Römer (2016b), para quem, ainda no segundo milênio a.E.C., havia em Mari estátuas e estelas (massebes) como demonstração de iconismo. As estelas encontradas em Arad, por exemplo, evidenciam traços de pintura, os quais podem ser forma de caracterizar as divindades veneradas. A narrativa bíblica é clara quando menciona as massebes como forma de retratar YHWH, principalmente por estas serem erigidas nos “lugares altos” (*bāmôt*), que eram santuários javistas.

Em segundo lugar, há sítios e achados arqueológicos que não datam a destruição de seus santuários no período de Josias, razão pela qual devemos retomar as informações de que dispomos sobre os mesmos: (1) o santuário de Dã, localizado no Israel Norte funcionou provavelmente entre os séculos X a VIII a.E.C., não havendo dados de sua existência durante o reinado de Josias; (2) o sítio de Megido, capital de uma província assíria durante o reinado de Josias, dificilmente seria alvo de reforma por parte de um rei vassalo; (3) o sítio de Betel, ao que tudo indica, no fim do século VII a.E.C., era um local pequeno e com poucos habitantes, muito diferente da Betel mencionada no texto bíblico, que mais parece uma recordação de quando fazia parte do reino da Samaria ou então do período helenístico, ambos períodos em que era um grande centro urbano e de culto; (4) o sítio de Ai, que fica ao norte de Jerusalém, contém os pés de uma estátua que pesquisadores acreditam ter sido a representação de YHWH; (5) o sítio de Laquis não tem evidências de atividade cultural durante o período de Josias (quando o local era uma cidade fortificada, mas com poucos habitantes) sua destruição, de acordo com os dados arqueológicos, está relacionada com a conquista por *Senaqueribe*, em 701 a.E.C.; (6) o sítio de Berseba, apesar das conflitantes interpretações sobre seus dados, não possui indicações de sua destruição

durante o período de Josias; (7) o sítio de Arad, localizado no deserto do Neguev, caracteriza-se por ser um forte com um santuário datado do século VIII a.E.C., que foi intencionalmente destruído/enterrado com o fim de protegê-lo da destruição promovida pela campanha de *Senaqueribe* em 701 a.E.C.; (8) o sítio de Atarote, localizado em um cume a leste do Mar Morto, embora tenha sido destruído no final do Ferro IIA, tinha um complexo cultural cujo foco era uma pedra em pé (*massebe*) com duas inscrições; (9) o sítio de *Kuntillet Ajrud*, localizado no deserto do Sinai, era uma fortaleza com um santuário e um templo, em cujas paredes rebocadas havia, além de representações pictóricas, numerosas inscrições hebraicas como fórmulas de bênção que invocavam YHWH, El, Baal e Aserá.

Nesses sítios, percebe-se que, em geral, os dados arqueológicos remetem suas destruições a séculos anteriores ao reinado de Josias, de forma que nenhum achado comprova suas ações, tampouco uma reforma religiosa no período da Idade do Ferro IIC. Percebe-se também que, embora fossem santuários javistas, há a presença de outros deuses sendo adorados na casa de YHWH. Outro ponto importante de destaque é o fato de objetos (partes de estátuas e estelas) terem sido encontrados e interpretados como representações de YHWH. Como se pode perceber, os dados arqueológicos não confirmam uma reforma cultural promovida por Josias durante seu reinado.

Pode-se questionar, no entanto, por qual motivo os santuários de Arad e Laquis não foram reconstruídos após o regresso dos habitantes. Como visto, apesar de pesquisadores associarem tal fato com a campanha de Ezequias, a arqueologia demonstra que tais eventos estão associados às campanhas militares de *Senaqueribe*. Kleiman (2019) levanta duas razões possíveis para que tais santuários não tenham sido reconstruídos após 701 a.E.C.: (1) o reino de Judá demorou para recuperar-se após o cerco de Jerusalém e a perda de grande parte de seu território na ação promovida pela Assíria, de modo que, ainda assim, na sua parcial recuperação, funcionou como um Estado vassalo assírio com obrigação de pagar altos tributos (durante esse período, devido à limitação de seu poder político-econômico, o reino do Sul não deve ter conseguido financiar o reequipamento e a manutenção dos locais de culto público); (2) os locais de culto oficiais tinham objetivos funcionais e simbólicos que representavam a supremacia do rei e da sua corte sobre a cidade, de forma que, para a Assíria, não era interessante que tais símbolos fossem reerguidos, visto que representavam o poder local e não o do império.

Em terceiro lugar, ressalta-se a localização da moradia de Hulda, já que a arqueologia não identifica o reassentamento do local após 587/6 a.E.C. (com a destruição de Jerusalém) até o século II a.E.C. Nesse caso, a passagem que se refere a Hulda deve ser datada no período do Primeiro Templo (entre os séculos IX e V a.E.C.), ou mais especificamente, entre os séculos VII e VIII a.E.C., sendo um texto fonte para a perícopa de Josias.

Em quarto lugar, um fato que suscita dúvidas é a omissão da deusa Aserá nas fórmulas de bênção judaíta posteriores ao reinado de Josias. Uehlinger (2007) destaca que, por algum motivo, os membros da elite de Jerusalém que tinham selos deixam, paulatinamente, de dar importância ao simbolismo específico de Aserá. Pelo que foi apurado nesta pesquisa, esse fato pode estar associado à destruição dos símbolos assírios em Jerusalém durante o reinado de Josias. Ainda que a deusa Aserá seja uma divindade autóctone do Levante, o culto a ela se encontrava no fim do período monárquico, repleto de símbolos que remetiam aos cultos assírios, motivo pelo qual pode ter sido “eliminado” com a perda do poder assírio na região. Essa associação pode ser estendida a outras divindades cultuadas em Judá, as quais, embora pertencentes ao panteão das divindades astrais canaanitas, receberam forte influência da simbologia assíria.

De qualquer forma, percebe-se que o culto politeísta sobreviveu por muito tempo dentro do reino do Sul, sofrendo sistêmico abalo apenas após o retorno do exílio babilônico, no século V a.E.C., e posteriormente. Tal fato, como visto ao longo desta tese, é comprovado arqueologicamente em diversos sítios onde figuras de adoração a outros deuses foram encontradas para um mesmo período de datação que o reinado de Josias, como no templo judaíta de *Kuntillet*, em que restos arqueológicos apresentavam YHWH juntamente com a deusa Aserá.

Em quinto lugar, a arqueologia demonstra que a veneração de cultos domésticos parece não ter sido extinta a despeito da suposta política religiosa reformista de Josias. De acordo com os achados, o culto doméstico de ídolos femininas sobreviveu por um longo tempo, e essas imagens (mulher em pé segurando os seios com as mãos, geralmente atribuídas à deusa Aserá) foram encontradas, em grande quantidade, em sítios onde se localizavam conjuntos de moradias privadas do final do século VII a.E.C.

Diante disso, a ideia de uma reforma religiosa que buscava a centralização e o fortalecimento do reinado de Josias perde a lógica visto que a destruição dos sítios

é datada para períodos relacionados tanto a campanhas militares dos grandes impérios no Levante, quanto a presença de achados que confirmam a continuidade da veneração de outras divindades após seu reinado. Se não é possível confirmar historicamente tal reforma, também não é possível identificar os objetivos de uma reforma religiosa que não aconteceu.

Por fim, há que se referir à permanência do templo de Jerusalém, enquanto outros santuários foram destruídos ao longo do tempo. Esse fato foi utilizado pelos autores deuteronomistas como uma mensagem de eleição divina por parte de YHWH.

Se analisarmos a construção do texto bíblico como uma narrativa do passado, teremos a tentativa de compreender por que motivo o santuário de Jerusalém foi o único que resistiu às campanhas militares, enquanto os demais foram destruídos ao longo dos anos. Ou seja, um santuário que, desde sua origem, estava relacionado com a realeza de Judá, ainda que existissem outros santuários javistas (as *bāmôt*) no Levante. Em outras palavras, a lógica da tentativa de unificação sob um governo e um culto central em Jerusalém tem ressonância quando pensamos em algo sendo construído para o futuro, e não como uma narrativa do passado, cujo objetivo passa a não ter mais sentido, sendo mais válido buscar explicações para justificar os fatos.

De acordo com registros arqueológicos e como afirmado por Kleiman (2019), após a campanha militar assíria, a esfera política do reino de Judá limitou-se a Jerusalém e à sua vizinhança imediata. Durante tal campanha, os locais de culto público fora de Jerusalém foram destruídos e não reconstruídos, como anteriormente visto (Laquis e Arad, por exemplo), de modo que o culto oficial passou a acontecer somente em Jerusalém, centralizando-se de fato.

Nesse sentido, ainda que as histórias das reformas de Ezequias e Josias sejam geralmente entendidas como a projeção de ideais posteriores, que também sofreram substancial edição, pode-se afirmar, segundo dados arqueológicos, que ocorreu, de fato, centralização no culto em Jerusalém após a campanha assíria de 701 a.E.C. Essa seria então a memória histórica por trás da reforma cultural de Ezequias. Acreditamos, assim como Kleiman (2019), que a perda dos lugares de culto judaítas e a incapacidade de Ezequias de os reconstruir teriam sido reelaboradas pelos autores deuteronomistas com a finalidade de transformar a imagem do bom rei Ezequias em uma narrativa ideal: aquele que deu início a uma reforma cultural que Josias finalizaria.

Pode-se afirmar, então, que o texto veterotestamentário é uma releitura de antigas tradições adaptadas para o cenário da época. Dessa forma, compreendemos, como Gauchet (2005), que uma das funções da religião, e nesse caso da narrativa deuteronomista, é a de reorganizar a memória de um passado fundador por meio da (re)elaboração de eventos comuns a um grupo e/ou diferenciador de grupos diversos.

Esse processo passou por diferentes etapas: hibridismo entre as tradições dos diversos grupos que formaram o povo de Israel, com a finalidade de formar algo novo; sincretismo quando da codificação bíblica, em que as tradições do reino de Israel Norte foram subjugadas como sendo pecadoras por permitir a adoração de diversos deuses. Como se vê, trata-se de um processo muitas vezes carregado de violência física e simbólica, de tradições muito antigas que foram obrigadas a transformar-se ou simplesmente ser eliminadas na construção de uma nova tradição pós-exílica. Seu resultado, por fim, ao longo de muitos séculos de construção e reconstrução dos relatos, foi não somente um povo único, mas um texto religioso que mudou a história da humanidade: a Bíblia.

Nos livros de Reis, mais especificamente, o que se vê é o relato de oito dos reis de Judá sob uma perspectiva religiosa e teológica em que aspectos sócio-político-econômicos da história aparecem como complementos ou coadjuvantes da narrativa. Embora as histórias narradas nesses livros façam referência a documentos extrabíblicos, muitas vezes discordam em seu conteúdo, o que demonstra o cunho teológico, e não histórico de seus autores. Dessa forma, sob perspectiva mais teológica que histórica, os redatores objetivavam pregar a intervenção de YHWH na história, o monoteísmo javista, a centralização do culto no templo de Jerusalém e a permanência do reinado de Davi. Apesar disso, retrataram a idolatria, a proliferação de altares, cultos e deuses e a conseqüente degradação do reino Norte (em especial), e do reino do Sul, resultando na tragédia da diáspora. Assim, toda a história deuteronomista traz uma mensagem de pecado-punição-conversão-salvação, a qual, não raro, repete-se, mas sempre termina com a possibilidade de conversão para ocorrer a salvação. Como afirma Veras (2008), o deuteronomista conta a história a fim de conscientizar o povo dos erros do passado, pregando a conversão no presente e instigando a esperança da salvação futura.

O que se percebe, portanto, é que a literatura bíblica é uma literatura de tradição. Embora tenha seus fundamentos em tradições muito antigas, estas foram transformadas, interpretadas e reescritas, ao longo de séculos, algumas vezes de



maneira drástica, mas ainda conservando traços de memória de tradições e de acontecimentos anteriores à sua codificação.

Nesse sentido, se não é possível confirmar a historicidade da reforma de Josias, se a narrativa foi escrita tempos depois como uma interpretação de eventos ocorridos no passado, como confirmar a reforma do templo e o achado do Livro da Lei, por exemplo? Em consonância com Pakkala (2010), afirmamos que a reforma de Josias é, na verdade, projeção historicamente infundada de ideais posteriores a 587/6 a.E.C. Isso explicaria a contradição que vemos entre os reis reformadores e a realidade religiosa do período monárquico.

Por tudo isso, não é possível afirmar que a reforma responsável pelo monoteísmo ocorreu com a reforma de Josias, já que não há meios de defender a historicidade desta e não se dispõe de dados concretos capazes de confirmar a narrativa bíblica. Pelo mesmo motivo não é possível compreender a construção do texto bíblico sob o ponto de vista antissamaritano, ou anti-Israel Norte ou como uma tentativa de unificação sob um reino davídico.

Em outras palavras, devido à falta de fontes confiáveis, não é possível identificar os motivos que diferiram a religião na região do Levante entre os séculos IX e VIII e os séculos VII e VI a.E.C. Não se sabe quando nem quais os motivos para terem ocorrido tais mudanças. Os relatos bíblicos em 2Rs 22–23 e 2Rs 18,4 são muito incertos para serem usados como fontes históricas e, como dito anteriormente, não há fontes extrabíblicas que sustentem a existência das reformas, em especial, nesta pesquisa, a de Josias. Há, no entanto, as listas na história dos reis e referências a outras fontes, como os anais reais, indicando que os redatores utilizaram desses materiais para elaborar a redação final do livro de Reis.

Logo, questionamos se a purificação do culto estatal de Jerusalém pode ser considerada uma “reforma religiosa”, o que implicaria uma agenda. Ainda que as fontes bíblicas apresentem a reforma de Josias como um novo começo religioso, os dados históricos não são claros. Contudo, se considerarmos que uma reforma sob o reinado de Josias tivesse sido descrita nos anais reais, é possível interpretar suas ações como uma declaração político-religiosa antiassíria. Uma reforma histórica que se fundamentaria na eliminação dos símbolos de vassalagem e do poder assírio, símbolos estes, inclusive, religiosos.

À vista disso, em vez de presumir que os reis reformadores tenham introduzido novas ideias e tenham sido os responsáveis pela virada na religião, como

afirma o texto bíblico, presumimos que a mudança tenha começado como resultado da destruição do templo, da monarquia e do estado, em 587/6 a.E.C. Ou seja, não é possível associar a narrativa deuteronomista de 2Rs 22-23 com o período monárquico, mas sim com um evento que significou uma reorientação “forçada” da religião judaíta. Isso porque esse fato representa drástica mudança nas estruturas políticas, religiosas e econômicas de Judá, em virtude do colapso das principais instituições judaítas, como a monarquia e o templo, quando a prática da antiga religião teria sido impossível no novo contexto.

Tais mudanças, portanto, parecem estar associadas ao evento da destruição de Judá e ao exílio dos judaítas. Assim, a reorientação forçada de 587/6 a.E.C. traria concepções inteiramente novas, bem como a necessidade de os autores posteriores atacarem a religião mais antiga e suas tradições, já que a destruição do templo assim como a diáspora representaram mudanças nos conceitos mais fundamentais da religiosidade judaíta, entre outros: (1) a divindade, que antes estava ligada ao templo, passa a não ter morada; (2) o culto do templo de Jerusalém e do rei, que antes era parte integrante e crucial da religião monárquica judaíta, passa a não mais existir; (3) a pedra fundamental da religião, que antes residia nos sacrifícios no templo, deixa de ser praticada, sendo redirecionada para o culto à lei de YHWH e sua leitura pública.

Portanto, se as principais mudanças na religião judaíta foram resultado da destruição causada pelos babilônios, é compreensível que os autores bíblicos tenham reinterpretado de forma que elas tenham sido iniciadas anteriormente por reis piedosos (como Ezequias e Josias) em resposta às determinações exigidas pela divindade em um passado mítico. Essa nova prática deveria ser vista como uma restauração dos ideais originalmente adotados pelos antepassados. Não era interessante enfatizar a ruptura factual com os princípios mais antigos, uma vez que isso não traria sensação de continuidade com o passado.

Pode-se afirmar, então, que a Bíblia retrata a religião monárquica e não a praticada pelo povo. Desse modo, como Dever (2019), consideramos que a(s) verdadeira(s) religião(ões) do antigo Israel consistia(m), majoritariamente, em tudo aquilo que os escritores bíblicos condenavam. Ou seja, os redatores valiam-se das tradições e dos fatos históricos para elaborar uma narrativa sob o viés deuteronomista. Para tanto, condenaram as tradições culturais autóctones como pecadoras e idolátricas e construíram a imagem ideal de reis reformadores que garantiriam a pureza religiosa como determinada na suposta lei de YHWH.

Assim, não há evidências sólidas para assumir que significativas mudanças na religião, como uma extensa reforma do culto, tenham ocorrido décadas antes da catástrofe que deu origem a um tempo sem templo e a uma nação sem um monarca. Estudos indicam que os relatos da reforma de Josias são uma projeção dos autores deuteronomistas que, de forma contínua e gradual, escreveram durante o exílio e o pós-exílio uma narrativa com a clara finalidade de unificação política e religiosa do povo de Israel.

Situando a codificação para o período exílico, em conformidade com Edelman (2012), é possível compreender que os oficiais do templo de Jerusalém buscaram conduzir, regular e consolidar, de forma centralizada, os assuntos religiosos das comunidades da Judeia. Como exemplo temos: fixação de regulamentos que modificavam o calendário de celebrações, transformando-as em festas de peregrinação que convergiam para Jerusalém as comunidades diaspóricas (como as do Egito e da Mesopotâmia); benefícios financeiros e de construção de identidade no lugar onde os sacerdotes pretendiam transformar no único local de sacrifício legítimo para o “povo escolhido”.

Há também o fato de a inserção sobre o achado do Livro da Lei pertencer a um período mais tardio. Nesse caso, sob a perspectiva deuteronomista, o livro é transformado no “verdadeiro” fundamento do culto javista, não sendo mais o templo a morada de YHWH, mas o livro que representa sua Lei e deve ser lido para todo o povo, ou seja, uma clara transformação do templo em uma protossinagoga. Essa substituição do tradicional culto sacrificial pela leitura da Torá, em 2Rs 22-23, constitui uma estratégia para sublinhar a importância do rolo escrito. Os redatores da reforma josiânica estão a preparar a transformação do judaísmo para uma “religião do livro”.

Enfim, em consonância com Sotelo (2018), acredito que tanto as narrativas sobre o período da monarquia pré-exílica de Judá entre 720 a 597 a.E.C., como as coleções das histórias da corte de Jerusalém são lendas fundacionais. Trata-se de narrativas baseadas em tradições, fontes e fatos históricos, anteriores ao fim da monarquia, mas reinterpretadas por autores e redatores deuteronomistas, durante e após o exílio babilônico, com objetivo teológico claro: unificação da comunidade sob uma prática religiosa centralizada na figura de YHWH e no templo de Jerusalém.

## REFERÊNCIAS

ACKERMAN, Susan. The women knead dough: women and ancient israelite household religion. In: ACKERMAN, Susan. *Women and the religion of Ancient Israel*, New Haven: Yale University Press, 2022, p. 59-81. Disponível em: <<https://doi.org/10.12987/9780300264883-006>>. Acesso em: 12 mai. 2023.

ADLER, Ana Maria Tapia. La religión del antiguo Israel: Época Patriarcal. *Cuadernos Judaicos*, Santiago, 20, p. 138-168, dezembro, 1993. Disponível em: <<https://dokumen.tips/documents/la-religioh-del-antiguo-israel-epoca-patriarcal-la-religioh-del-antiguo-israel.html>>. Acesso em: 07 jul. 2021.

ALBERTZ, Rainer. *A history of Israelite religion in the Old Testament period*. v. I, From the beginnings to the end of monarchy. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. Disponível em: <<https://archive.org/details/historyofisraeli0001albe/page/202/mode/2up?view=th eater>>. Acesso em: 14 jun. 2023.

AMSLER, Samuel. Os documentos da Lei e a formação do Pentateuco. In: PURY, Albert de (org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ARTUSO, Vicente; DIETRICH, Luiz José e NUNES; Marcus Vinicius de Souza. Jeroboão I e os reis de Israel: uma análise dos pressupostos epistemológicos da história deuteronomista. *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 02, p. 410-429, jul./dez. 2020. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/19622/17342>>. Acesso em: 05 jul. 2021.

ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

AZRIA, Régine. *O Judaísmo*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

BEAL, Lissa M. Wray. *1 & 2 Kings*. Downers Grove: InterVarsity, 2014. (Apollos Old Testament Commentary, 9).

*Bíblia*: Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 2011.

*Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.

*Bíblia Hebraica*: Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1967/77.

*Bíblia Hebraica*. Disponível em: <[https://www.sefaria.org/II\\_Kings.23.31?lang=bi](https://www.sefaria.org/II_Kings.23.31?lang=bi)>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In: BRIGHTH, John. *História de Israel*. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2003, p. 15/40.

BRUEGGEMANN, Walter. *1&2 Kings: a commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2000.

ČAPEK, Filip. King Josiah between eclipse and rebirth: Judah of the seventh century BCE in History and Literature. *Ancient Israel and its literature*. Atlanta, n. 37, p.43-57, 2019.

ČAPEK, Filip. Temple(s) in Iron Age IIB Jerusalem: evidence, controversies, proposals. Material didático disponibilizado para o curso Jerusalem in Archaeology and in the Old Testament na Universidade de Tel Aviv. Departamento de Arqueologia, 2021.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: As origens das crenças no Apocalipse*. Tradução Cláudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Disponível em: <file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Cohn.%20cosmos-caos-e-o-mundo-que-vira.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2023.

COWLEY, A. E. Aramaic papyri of the fifth century B.C. Oxford: Oxford University, 1923, p. 123-124, 129-131. Disponível em: <https://www.scribd.com/document\_downloads/direct/104134059?extension=pdf&ft=1682356097&lt=1682359707&user\_id=665146774&uahk=U2L5nmDHIVG2B646zdfvfraqpPA>. Acesso em: 24 abr. 2023.

CRUSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2012.

DEVER, William G. Archaeology and folk or family religion in Ancient Israel. *Religions*, Basel, v. 10, n. 12, 11p., 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel10120667>. Acesso em: 23 mar. 2023.

Dicionário Hebraico-Português e Português-Hebraico. Disponível em: <https://hebraico.pro.br/r/quadros.asp>. Acesso em: 16 jul. 2023.

DICIO (Dicionário Online de Português). Disponível em: <https://www.dicio.com.br/reforma/>. Acesso em: 13 out. 2023.

DOLGOPOLSKY-GEVA, Ya'akov. Jerusalem before the reform: memory, nostalgia, and antiquarian interest in 2 Kings 23:7–13. *Vetus Testamentum*, Leiden, v.71, n. 4, p. 531-550, 2021.

EDELMAN, Diana Vikander. Exodus and Pesach-Massot as evolving social memory. In: LEVIN e BEN ZVI. *Remembering (and Forgetting) in Judah's early Second Temple period*. Forschungen zum Alten Testaments, 85, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 161-193. Disponível em:

<file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Oded/a.pdf  
>. Acesso em: 17 mai. 2023.

EYNIKEL, Erik. A concise historical overview of the exegesis of 2 Kgs 22-23 and the development of theories around the Dtr History. In: EYNIKEL, Erik. *The Reform of King Josiah and the composition of the Deuteronomistic History*. Leiden: EJ. Brill, 1996, p. 07-31.

EYNIKEL, Erik. The reform of king Josiah 2 Kings 23:1–24. Textual criticism. *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D). Wuppertal, 20–23, julho, 2006, p. 394-425.

Figura 1 - Estatueta de touro de bronze. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/371859-0>>. Acesso em 13 out. 2023.

Figura 2 - Estátua de Baal. Imagem disponível em: <<https://www.worldhistory.org/image/514/baal-statue/>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 3 - Representação de El. Imagem disponível em: <<https://www.cfhu.org/news/hu-archeologists-find-first-evidence-of-life-sized-divine-statues-in-biblical-lachish/>>. Acesso em 13 out. 2023.

Figura 4 – Jarra encontrada em *Kuntillet Ajrud* com a inscrição YHWH e sua Aserá. (A) Imagem disponível em: <<https://www.biblicalarchaeology.org/wp-content/uploads/2012/10/kuntillet-ajrud.jpg>>. Acesso em: 14 out. 2023; (B) <<https://www.worldhistory.org/img/r/p/1500x1500/12813.jpg.webp?v=1689157023>>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 5 – Selo de uraei alada encontrada nas escavações da praça do Muro das Lamentações em Jerusalém. ORNAN, Tallay. Member in the Entourage of Yahweh: A Uraeus Seal from the Western Wall Plaza Excavations, Jerusalem. 'Atiqot, 72, 2012, p. 15-20. Imagem disponível em: <<https://atiqot.org.il/search.aspx?q=Member%20in%20the%20entourage%20of%20Yahweh:%20a%20uraeus%20seal%20from%20the%20western%20wall%20Plaza%20excavations,%20Jerusalem>>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 6 – Tábua com a Lenda do Ciclo de Baal. Imagem disponível em: <<https://www.worldhistory.org/uploads/images/9403.jpg?v=1668901742>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 7 – Santo dos Santos encontrado em Tel Arad. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/369406-0>>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 8 – Papiro solicitando a reconstrução do templo de Elefantina. (A) Imagem disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Elephantine\\_papyri\\_and\\_ostraca#/media/File:Elephantine\\_Temple\\_reconstruction\\_request.gif](https://en.wikipedia.org/wiki/Elephantine_papyri_and_ostraca#/media/File:Elephantine_Temple_reconstruction_request.gif)>. Acesso em: 14 out. 2023; (B) PORTEN, Bezalel *et al.* *The Elephantine Papyri In English: three millenia of cross cultural continuity and change*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, p. 135-7. Imagem

disponível em: <<https://archive.org/details/the-elephantine-papyri-in-english/page/136/mode/2up>>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 9 – Inscrição encontrada em *Khirbet el-Qom*. Hadley, Judith M. *The Khirbet El-Qom Inscription*. *Vetus Testamentum*, v. 37, n. 1, 1987, p. 50–62. Imagem disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/1517810?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=2#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1517810?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=2#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 10 – Modelos de selos. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/198071-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 11 – Selo de impressão de roseta encontrado em *Tel Batash*. KELM, George L.; MAZAR, Amihai. *Three Seasons of Excavations at Tel Batash: Biblical Timnah*. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 248, 1982, p. 1–36. Imagem disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/1356672?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=32#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1356672?read-now=1&typeAccessWorkflow=login&seq=32#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 14 out. 2023.

Figura 12 – Arquivo *Eliashib*. Imagem disponível em: <<https://library.biblicalarchaeology.org/article/the-saga-of-eliashib/>>. Acesso em 14 out. 2023.

Figura 13 – Sítios arqueológicos. Imagem disponível em: <<https://www.google.com/maps/@31.83751,35.33635,966219m/data=!3m1!1e3?entry=ttu>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 14 – Altar de incenso de quatro chifres encontrado em Megido. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/370646-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 15 – Altar com quatro chifres encontrado em Berseba. Imagem disponível em: <<https://www.biblicalarchaeology.org/wp-content/uploads/bamah-beersheba.jpg>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 16 – Árvore de Aserá. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/exhibitions/tree-life-goddess>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 17 – Aserá. (A) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/370895-0>>. Acesso em: 13 out. 2023; (B) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/353185-0>>. Acesso em: 13 out. 2023; (C) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/369924-0>>. Acesso em: 13 out. 2023; (D) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/372519-0>>. Acesso em: 13 out. 2023; (E) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/371989-0>>. Acesso em: 13 out. 2023; (F) Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/371993-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 18 – Selo com a inscrição de *Nathan-Melek*. Imagem disponível em: <<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/artifacts-and-the-bible/nathan-melek-servant-of-the-king/>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 19 – Amuleto de prata de *Ketef Hinnom*. Imagem disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/198069-0>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 20 – Estela funerária de Neirab. (A) Imagem disponível em: <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010120343>>. Acesso em: 13 out. 2023; (B) Imagem disponível em: <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010120342>>. Acesso em: 13 out. 2023.

Figura 21 – Israel Norte e Judá em 733 a.E.C. Imagem disponível em: <<http://www.fsmitha.com/h1/map05isr.htm>>. Acesso em 13 out. 2023.

Figura 22 – Império Assírio 750-625 a.E.C. Imagem disponível em: <[https://maps.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/assyrian\\_empire\\_750\\_625.jpg](https://maps.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/assyrian_empire_750_625.jpg)>. Acesso em 13 out. 2023.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Tradução Nélío Schneider. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRAHM, Eckart. *A companion to Assyria*. 1ª ed. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd, 2017, p. 161-208.

FRIED, Lisbeth S. The high places (Bāmôt) and the reforms of Hezekiah and Josiah: An archaeological investigation. *Journal of the American Oriental Society*, v. 122, n. 3, p. 437-465, jul.- set., 2002.

GALLAZZI, Sandro. Por que consultaron a Julda? *Ribla (Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana)*, 16, São José: DEI - Rebue, p. 47-58, 1993. Disponível em: <<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/16.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2023.

GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. Una historia política de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GRAY, John. *I & II Kings: A commentary*. London: SCM Press, 1970. Disponível em: <<https://archive.org/details/iiikingscommenta0000gray/page/n9/mode/2up?view=theater>>. Acesso em: 15 mar. 2023.

GRAY, John. *The legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and their relevance to the Old Testament*. Leiden: Brill, 1965. Disponível em: <[https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzaceadsb22xape3pwky3xjp4gauucursijq37apgmp55psgexo3wtkwe?filename=%28Supplements%20to%20Vetus%20Testamentum%205%29%20John%20Gray%20-%20The%20Legacy%20of%20Canaan\\_%20The%20Ras%20Shamra%20Texts%20](https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzaceadsb22xape3pwky3xjp4gauucursijq37apgmp55psgexo3wtkwe?filename=%28Supplements%20to%20Vetus%20Testamentum%205%29%20John%20Gray%20-%20The%20Legacy%20of%20Canaan_%20The%20Ras%20Shamra%20Texts%20)>



and%20Their%20Relevance%20to%20the%20Old%20Testament-Brill%20Academic%20Publishers%20%281965%29.pdf>. Acesso em: 28 mai. 2023.

HADLEY, Judith M. The Khirbet El-Qom inscription. *Vetus Testamentum*, v. 37, n. 1, p. 50-62, 1987. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/1517810>>. Acesso em: 13 jul. 2023.

HALPERN, Baruch. Jerusalem and the lineages in the seventh century BCE: kinship and the rise of individual moral liability. In: HALPERN, Baruch e HOBSON, Deborah W. (eds.). *Law and ideology in monarchic Israel*. Sheffield: JSOT Press, 1991, p. 12-107. Disponível em: <[https://www.academia.edu/2389966/Jerusalem\\_and\\_the\\_Lineages\\_in\\_the\\_Seventh\\_Century\\_BCE\\_Kinship\\_and\\_the\\_Rise\\_of\\_Individual\\_Moral\\_Liability](https://www.academia.edu/2389966/Jerusalem_and_the_Lineages_in_the_Seventh_Century_BCE_Kinship_and_the_Rise_of_Individual_Moral_Liability)>. Acesso em: 10 jun. 2023.

HANDY, Lowell K. The role of Huldah in Josiah's cult reform. *Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft*, v. 106, n. 1, p. 40-53, 1994. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/zatw.1994.106.1.40>>. Acesso em: 23 mar. 2023.

HERZOG, Ze'ev. The fortress mound at Tel Arad: An interim report. *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, Tel Aviv, v. 29, n. 1, p. 3-109, 2002. Disponível em: <[https://www.academia.edu/23190918/The\\_Fortress\\_Mound\\_at\\_Tel\\_Arad\\_an\\_Interim\\_Report](https://www.academia.edu/23190918/The_Fortress_Mound_at_Tel_Arad_an_Interim_Report)>. Acesso em: 12 jan. 2023.

HERZOG, Ze'ev *et al.* The israelite fortress at Arad. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Tel Aviv, n. 254, p. 1-34, 1984. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/1357030>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

JASPERS, K. *Origen y Meta de la Historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1951, p. 03/33.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia, a Arqueologia e a História. 2014. Disponível em: <<https://portal.metodista.br/arqueologia/artigos/2014/a-biblia-a-arqueologia-e-a-historia>>. Acesso em: 13 set. 2021.

KAEFER, José Ademar. Quando Judá se torna Israel. *Rev. Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 12, n. 2, p. 391-409, maio./ago. 2020.

KEEL, Othmar, *et al.* Jahwe und die sonnengottheit von Jerusalem. In: DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin A. (eds.). *Ein Gott Allein?*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 269-306. Disponível em: <<https://archive.org/details/DietrichKlopfenstein1994EinGottAllein/page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 12 jul. 2023.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILPP, Nelson. Os poderes demoníacos no Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 74, p. 23-36, 2002.

KLEIMAN, Assaf *et al.* Cult activity at Megiddo in the Iron Age: New evidence and a long-term perspective. *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins (1953)*, v. 133, n. 1, p. 24-52, 2017. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/26602263>>. Acesso em: 30 mar. 2023.

KLEIMAN, Sabine. The end of cult places in 8th century Judah: Cult reform or de facto centralization?. In: KAMLAH, Jens (ed.) *Sakralarchitektur in Palästina/sacred architecture in Palestine*, Abhandlungen des Deutschen Palästinaverains. Wiesbaden: Harrassowitz, set. 2019, p. 257-274.

KLINGBEIL, Gerald A. Altars, Ritual and Theology: preliminary thoughts on the importance of cult and ritual for a theology of the Hebrew Scriptures. *Vetus Testamentum*, v. 54, n. 4, p. 495-515, out. 2004. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/1518522](http://www.jstor.org/stable/1518522)>. Acesso em: 06 jun. 2023.

KOCH, Ido. Southern Levantine temples during the Iron Age II: towards a multivocal narrative. *Judaïsme Ancien - Ancient Judaism*, v. 8 p. 325-344, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/J.JAAJ.5.122306>>. Acesso em: 30 mar. 2023.

KUHRT, Amélie. *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000–330 a.C.)*. v. 2. Tradução Teófilo de Loyola. Barcelona: Crítica, 2001. Disponível em: <<https://archive.org/details/kuhrt-amelie.-el-oriente-proximo-en-la-antiguedad-c.-3000-330-a.-c.-vol.-2-2001/page/n1/mode/2up?view=theater>>. Acesso em: 06 jul. 2023.

LEE, Mordecai. The Bible unearthed: archeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts. *Domes*, Milwaukee, vol. 10, ed. 2, 5p., 2001. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1949-3606.2001.tb00429.x>>. Acesso em: 12 abr. 2023.

LEE, S.; RAMSEY, C.; & MAZAR, A. Iron Age chronology in Israel: Results from modeling with a trapezoidal bayesian framework. *Radiocarbon*, v. 55, n. 2, 2013, p. 731-740. Disponível em: <<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/radiocarbon/article/viewFile/16213/pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2023.

LIPSCHITS, Oded. *Age of Empires: The history and administration of Judah in the 8th–2nd centuries BCE in light of the storage-jar stamp impressions*. Tel Aviv: Eisenbrauns; Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, The Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 2021.

LIPSCHITS, Oded. Bethel Revisited. In: LIPSCHITS, Oded; *et al.* *Rethinking Israel: studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein*. Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 233-246.

LIPSCHITS, Oded. The changing faces of kingship in Judah under Assyrian rule. In: GIANTO, A. e DUBOVSKY, P. (orgs.). *Changing faces of kingship in Syria-Palestine 1500-500 BCE. Alter Orient und Altes Testament (AOAT)*, Münster, v. Bd. 459, p. 116-138, 2018. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37770660/Lipschits\\_O\\_2018\\_The\\_Changing\\_Faces\\_of\\_](https://www.academia.edu/37770660/Lipschits_O_2018_The_Changing_Faces_of_)

Kingship\_in\_Judah\_under\_Assyrian\_Rule\_in\_Gianto\_A\_and\_Dubovsk%C3%BD\_P\_eds\_Changing\_Faces\_of\_Kingship\_in\_Syria\_Palestine\_1500\_500\_BCE\_AOAT\_459\_M%C3%BCnster\_116\_138>. Acesso em: 15 nov. 2021.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LIVINGSTONE, Alasdair e LAMBERT, Wilfred G. Babylonian oracle questions (mesopotamian civilisations). *Journal of Semitic Studies*, Oxford, v. 55, ed. 2, p. 591-593, 2010. Disponível em: <<https://academic.oup.com/jss/article-abstract/55/2/591/1652982?redirectedFrom=fulltext>>. Acesso em: 11 jul. 2023.

MARINHO, Thais Alves. Os caminhos da Identidade em um mundo multicultural. *Revista Fórum Identidades*, Aracaju, v. 5, p. 81-107, 2009. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/1761>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. La Reforma de Josías y la legitimación de la violencia: Consideraciones arqueológico-históricas, exegéticas y hermenéuticas en la perspectiva de género, a partir de 2 Re 23,1-25. *Revista Bíblica*, 82, 2020, p. 59-77.

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

MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.

NA'AMAN, Nadav. Notes on the Temple "restorations" of Jehoash and Josiah. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 63, n. 4, p. 640-651, 2013.

NA'AMAN, Nadav. Population changes in Palestine following the assyrian deportations. *Tel Aviv*, v. 20, n. 01, p. 104-124, jan. 1993. Disponível em: <[file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Na'aman,%20N.%20Population\\_Changes\\_in\\_Palestine\\_followin.pdf](file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Na'aman,%20N.%20Population_Changes_in_Palestine_followin.pdf)>. Acesso em: 06 jul. 2023.

NA'AMAN, Nadav. The "Discovered Book" and the legitimation of Josiah's reform. *Journal of Biblical Literature*, v.130, n.1, p. 47-62, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/41304187>>. Acesso em: 23 mar. 2023.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Josiah's Passover*. Sociology and the Liberating Bible, Maryknoll, Orbis Books, 1993. Disponível em: <<https://archive.org/details/josiahspassovers0000naka/page/86/mode/2up?view=heater>>. Acesso em: 15 jun. 2023.

NICHOLSON, Ernest W. Once again Josiah and the priests of the high places (II Reg 23,8a.9). *Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft*, v. 124, n. 3, p. 356-368, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/zaw-2012-0025>>. Acesso em: 23 mar 2023.

PAKKALA, Juha. Why the cult reforms in Judah probably did not happen. In: KRATZ, Reinhard G. *et al.* *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. New York: De Gruyter, 2010, p. 201-236. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/9783110223583.201>>. Acesso em: 31 mar. 2023.

REDE, Marcelo. A Bíblia pode ser considerada um documento histórico? Disponível em: <<https://www.revistaplaneta.com.br/a-biblia-pode-ser-considerada-um-documento-historico/>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

REIMER, Haroldo. Hermenêutica ecológica de textos bíblicos. *Ribla (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)*, Quito/Equador, v. 50, p. 120-124, 2005. Disponível em: <<http://www.abiblia.org/ver.php?id=1259>>. Acesso em: 22 abr. 2020.

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

RIBEIRO, Andréa B. T. *História e religião na análise weberiana sobre o “povo de Israel” como um “povo pária”*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/4500/1/andreabernardesdetassisribeiro.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2022.

RIBEIRO, Andréa B. T. *Introdução à História e religião do “povo de Israel”: formação de identidade e análise weberiana sob o ponto de vista de “povo pária”*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto Discurso Global. In: *Revista Scielo*, Avá, n. 15, 2009. Disponível em: <[www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16942009000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942009000200001&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 07 fev. 2020.

RÖMER, Thomas. A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista: Crítica literária e consequências teológicas. In: CARNEIRO, Marcelo *et al.* (orgs.). *Pentateuco: da formação à recepção: contribuições ao VII Congresso ABIB – UMESP*. São Paulo: Paulinas, 2016a, p. 109-33.

RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016b.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cultura militar e de violência no mundo antigo: Israel Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre. Pax Assyriaca: sem vitória não há paz. *Revista Brasileira de História Militar*, Rio de Janeiro, ano XI, n. 27, p. 5-19, mai. 2020. Disponível em: <<file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Luiz%20Alexandre%20Rossi%20.%20Pax%20Assyriaca.pdf>>. Acesso em: 06 jul. 2023.

RUGGIERI, G. *et al.* O Monoteísmo. *Revista Concilium*, Petrópolis, n. 197, 1985.

SALGADO, Samuel de Freitas. O mal e suas personificações na literatura judaica: uma contribuição da tradição oficial e popular na formação da Bíblia Hebraica. *Âncora*, v. 9, p. 1-23, 2014. Disponível em: <[http://www.revistaancora.com.br/revista\\_9/Samuel%20de%20Freitas%20Salgado.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_9/Samuel%20de%20Freitas%20Salgado.pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2021.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

SCHIAVO, Luigi. O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 230-243, 2002. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/33233>>. Acesso em: 04 jan. 2021.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. 3ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SILVA, Ruben Marcelino Bento da. *Assombrações na bíblia judaica: estudo classificatório sobre tradições folclóricas de demônios e fantasmas difundidas no Antigo Israel e subjacentes aos textos hebraicos canônicos*. Dissertação. EST, São Leopoldo, 2012. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/284>>. Acesso em: 12 jan. 2021.

SILVA, Valmor da. Os poderes do mal e as máscaras do diabo. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 121-135, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/14303/13742>>. Acesso em: 28 out. 2020.

SOTELO, Daniel Martins. *A Torah e a obra historiográfica deuteronomista: As revisões sob a influência persa no contexto sócio-histórico do pós-exílio*. 2018. 226 fl. Tese (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO. Disponível em: <<https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/4042/2/DANIEL%20MARTINS%20SOTELLO.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2023.

SPIECKERMANN, Hermann. Juda unter Assur in der sargonidenzeit. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, ed. 129. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Disponível em: <<https://archive.org/details/judaunterassurin0000spie/page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 15 mai. 2023.

SWEENEY, Marvin A. Jeremiah 30-31 and king Josiah's program of national restoration and religious reform. *Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft*, v. 108, n. 4, p. 569-583, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/zatw.1996.108.4.569>>. Acesso em: 21 jan. 2023.

TAVGER, Aharon. And he called the name of that place Bethel (Gen 28: 19): Historical-geography and archaeology of the sanctuary of Bethel. In: HENSEL, Benedikt. *The History of the Jacob cycle (Genesis 25–35)*. Tübingen: Mohr Siebeck Tübingen, 2021, p. 201-222.

TOFFOLO, M.; ARIE, E.; MARTIN, M.; BOARETTO, E.; & FINKELSTEIN, I. Absolute chronology of Megiddo, Israel, in the Late Bronze and Iron Ages: High-resolution radiocarbon dating. *Radiocarbon*, v. 56, n. 1, 2014, p. 221-244. Disponível em: <file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Oded/16899-27253-2-PB.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2023.

UEHLINGER, Christoph. Was there a cult reform under king Josiah? The case for a well-grounded minimum. In: GRABBE, Lester L. (ed.). *Good Kings and Bad Kings*, London: T&T Clark International, 2007, p. 279-316. Disponível em: <file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Oded/Uehlinger\_-\_Was\_There\_a\_Cult\_Reform\_under\_King\_Josiah.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2023.

USSISHKIN, David. The date of the judaeen shrine at Arad. *Israel Exploration Journal*, Tel Aviv, v. 38, n. 3, p. 142-57, 1988. Disponível em: <file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Obras%20e%20Artigos/Ussishkin\_The\_Date\_of\_the\_Judean\_Shrine\_at\_Arad.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2022.

VASCONCELLOS, Pedro L. e SILVA, Valmor da. *Caminhos da Bíblia: uma história do povo de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERAS, Lilia Ladeira. Reformas y contra-reforma: Un estudio de 2Reys 18-25. *Ribla (Revista de Interpretacion Biblica Latino-Americana)*, 60, Quito: DEI - Recu, p. 103-113, 2008. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/60.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2023.

WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Meridian Books, 1958. Disponível em: <file:///C:/Users/Andrea/Desktop/Andr%C3%A9a/Doutorado/Fichamento/Obras%20e%20Artigos/Prolegomena%20to%20the%20History%20of%20Israel%20(Julius%20Wellhausen)%20(z-lib.org).pdf>. Acesso em: 19 out. 2022.

WRIGHT, J. Edward; ELLIOTT, Mark. Israel and Judah under Assyria's thumb. In: EBELING, Jennie; WRIGHT, J. Edward; ELLIOTT, Mark; FLESHER, Paul V. M. *The Old Testament in archaeology and history*. Texas: Baylor University Press, 2017, p. 433-475. Disponível em: <https://archive.org/details/the-old-testament-in-archaeology-and-history-pdfdrive/page/471/mode/2up>. Acesso em: 07 jun. 2023.

WRIGHT, Robert. *A Evolução de Deus*. Tradução Flávio Demberg. Rio de Janeiro: Record, 2012.

YADIN, Yigael. Beer-Sheba: the high place destroyed by king Josiah. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Chicago, n. 222, p. 5-17, abr., 1976. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1356295>. Acesso em: 18 mai. 2022.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A reforma de Josias: Uma análise de interpretações contemporâneas. *Teologia Hoje*, Londrina, v. 2, n. 1, 2004. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/36693393/A\\_Reforma\\_de\\_Josias\\_A\\_Reforma\\_de\\_Josias\\_Uma\\_an%C3%A1lise\\_de\\_interpreta%C3%A7%C3%B5es\\_contempor%C3%A2neas](https://www.academia.edu/36693393/A_Reforma_de_Josias_A_Reforma_de_Josias_Uma_an%C3%A1lise_de_interpreta%C3%A7%C3%B5es_contempor%C3%A2neas)>. Acesso em: 23 set. 2021.

## APÊNDICE - Quadro de Temporalidade<sup>149</sup>

### Idade do Bronze

Bronze recente	4000 - 3000
Bronze intermediário	± 2500
Bronze médio	2000 - 1600
Bronze médio I	2000 - 1900
Bronze médio II	1900 - 1750
Bronze médio II	1750 - 1600
Bronze tardio	1600 - 1150

### Idade do Ferro

Ferro I	1000
Ferro II	900 - 600
Ferro IIA recente	900
Ferro IIA tardio	900 - 800
Ferro IIB	800 - 700
Ferro IIC	700 - 600
Ferro III	Período babilônico

<sup>149</sup> Esse sistema de datação foi proposto em aula pelo prof. Dr. Omer Sergi, da Universidade de Tel Aviv, e baseia-se em numerosos resultados de radiocarbono dos vales de Jezrael e de Bete-Seã. Alguns trabalhos que tratam desse assunto: Toffolo *et al.* (2014) e Lee *et al.* (2013).



## ANEXO – Mapas

Figura 21 - Israel Norte e Judá em 733 a.E.C.



Imagem disponível em: <<http://www.fsmitha.com/h1/map05isr.htm>>. Acesso em 13 out. 2023.

Figura 22 - Império Assírio 750-625 a.E.C.

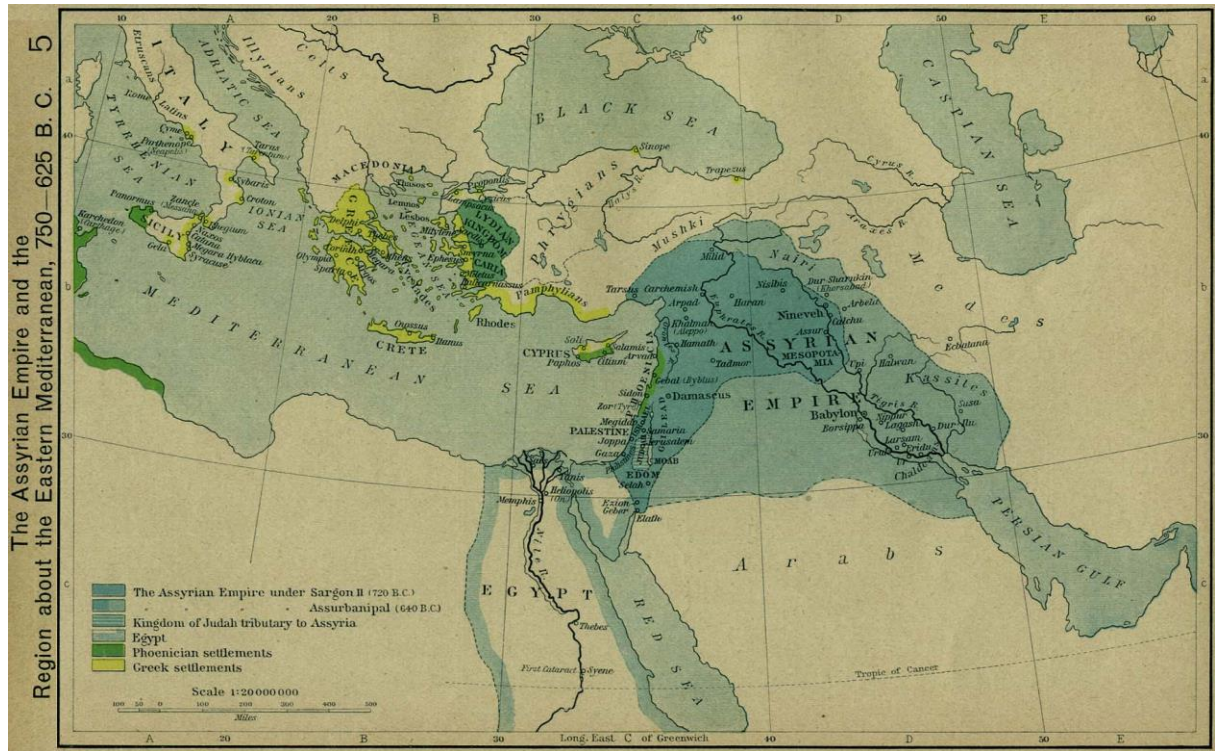


Imagem disponível em:

<[https://maps.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/assyrian\\_empire\\_750\\_625.jpg](https://maps.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/assyrian_empire_750_625.jpg)>. Acesso em 13 out. 2023.