

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

Matheus da Silva Carmo

**“Eis os teus deuses Israel, que te fizeram sair do Egito”: usos políticos e sociais da
tradição do Êxodo no Reino de Israel Norte entre os séculos X a.C. e VIII a.C.**

Juiz de Fora

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
FACULDADE DE HISTÓRIA

Matheus da Silva Carmo

“Eis os teus deuses Israel, que te fizeram sair do Egito”: usos políticos e sociais da tradição do Êxodo no Reino de Israel Norte entre os séculos X a.C. e VIII a.C.

Monografia de final de curso elaborada sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Ludmilla Savry Almeida, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharelado em História.

Orientador: Prof^a Dr^a Ludmilla Savry Almeida

Juiz de Fora

2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, á Deus por sua misericórdia e graça, pois sem a sabedoria do seu Divino Espírito Santo, nada no presente trabalho teria sido feito. Agradeço, igualmente, à minha família, que sempre prestou todo apoio a mim durante toda a jornada que trilhei, sempre me incentivando a seguir meus sonhos e objetivos. Agradeço por compreender os vários momentos em que não pude estar presente nas festas ou reuniões de família por estar estudando ou fazendo algum trabalho.

Sou eternamente grato à Renovação Carismática Católica por ter, desde a minha adolescência, incentivado o desejo em mim de pesquisar e estudar sobre Israel Bíblico, o que me possibilitou dar passos mais sólidos em minha pesquisa.

Agradeço, também, ao meu Padre, Pe. Ms. Bruno Coelho, que mostrou a sua “fidalguia tricolor” ao me ouvir, aconselhar e dispor de seu ombro amigo nos momentos mais difíceis. Agradeço profundamente à minha orientadora professora doutora Ludmilla Savry Almeida, por fazer jus ao carinhoso apelido de “Lud-Mãe” e sempre estar disposta a me ajudar em tudo quanto fosse necessário. Também agradeço a professora doutora Denise Nascimento por sua ajuda e empenho, assim como ao professor doutor Josué Berlesi, por ter lido carinhosamente essa monografia e feito valiosas considerações.

Por fim, agradeço à minha namorada, Mariana Cristina, que sempre esteve ao meu lado e, com seu carinho e apoio, fez que esta jornada ficasse mais suave. A todos, meu eterno agradecimento.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo estudar a Tradição do Êxodo como um mito fundante do Reino de Israel Norte entre os séculos X a.C. e VIII a.C. e as formas como os grupos sociais que compunham Israel fizeram usos de tal tradição ao longo de sua História. Desde o século XV a.C., a região do Levante experimentou uma profunda interferência egípcia, e isso ficou marcado na memória das populações que, posteriormente, formaram o Reino do Norte, contribuindo para o nascimento da tradição do Êxodo. O contexto histórico do nascimento de tal tradição está na segunda metade do século X a.C., a partir da campanha militar do faraó Sheshonq I (945-925) no corredor Siro-Palestino, onde a unidade política territorial chamada Casa de Saul, precursora do Reino do Norte, foi derrotada. Apesar disso, os egípcios, por causas completamente desconhecidas, retiraram-se, o que fez eclodir a sensação de libertação entre os grupos herdeiros da casa de Saul que ainda viviam nas montanhas. Tal sensação gerou a tradição do Êxodo, que nasceu não como uma memória de migração do Egito, mas como uma memória de libertação política e militar do mesmo. A retirada egípcia abriu caminho para a formação política do Reino do Norte, principalmente sob os Omridas, durante o século IX a.C. Pode-se compreender que a memória do Êxodo, uma vez constituído como mito fundacional do Reino de Israel, serviu como propaganda política reinol durante toda a História do Reino do Norte. Malgrado a isso, a tradição do Êxodo foi incorporada ao ideário popular, principalmente dos mais pobres, como uma memória de luta contra a opressão e exploração produzidas pelo seu opressor imediato que era a própria monarquia, assim como vão mostrar Oseias e Amós no século VIII a.C. Tendo como base o uso desses profetas, o Êxodo surge como como meio de reivindicar justiça social. Diante do exposto, podemos inferir que a tradição do Êxodo teve um uso monárquico oficial e um uso popular, mostrando como tal tradição, longe de ser estática e fechada, estava disseminada nas camadas sociais do Reino de Israel Norte até a sua queda em 722 a.C., sendo constantemente apropriada e reinterpretada.

Palavras chaves: Antiguidade. Javé. Israel. Êxodo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – A Rota do Êxodo	19
Figura 2 – Fragmento da estela de Merneptah onde consta o nome Israel	25
Figura 3 – Relevo que data do século XIV a.C., a partir do qual o faraó egípcio, que era Seti I, mostra os fortes egípcios que controlavam a estrada internacional entre Egito e Canaã.....	27
Figura 4 – Mapa da unidade política de Siquém marcada em cinza claro	33
Figura 5 – Território pertencente ao Reino do Norte antes e depois da ascensão Omrida	44
Figura 6 – Mapa mostrando a região de Kintillet ‘Ajrud.....	53
Figura 7 – Imagem presente em Kintillet ‘Ajrud mostrando Iahweh representado como um touro	54

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Reis da dinastia Omrida do período entre retirada dos egípcios e a ascensão da dinastia do Reino do Norte.....	43
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. DEBATES ATUAIS EM TORNO DA PESQUISA SOBRE ANTIGUIDADE DE ISRAEL	15
1.1. BREVE CRONOLOGIA DA PESQUISA EM TORNO DE ISRAEL E JUDÁ .	15
2. O ÊXODO BÍBLICO	19
3. O ÊXODO COMO TRADIÇÃO FUNDANTE DO REINO DO NORTE	33
4. OS USOS SOCIAIS DA TRADIÇÃO DO ÊXODO	56
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
6. REFERÊNCIAS	61

INTRODUÇÃO

Um dos eventos mais enfáticos da Bíblia Hebraica¹ é seguramente o Êxodo; ou seja, a libertação do povo de Israel que estava cativo no Egito. Segundo a tradição, tal libertação teria sido efetuada por Iahweh através de seu braço forte e por meio de seu servo Moisés, com o intuito de vencer os egípcios e libertar seu povo. Após os eventos que acompanharam a libertação do cativo, o povo de Israel foi levado por Iahweh até o deserto onde, por meio da dádiva divina da Lei, constituiu-se como “um reino de sacerdotes, e uma nação santa” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo, 16, 20). Por meio de tais eventos, Iahweh firmou uma aliança com seu povo, afeiçoando, assim, o projeto de povo eleito.

A narrativa de tal evento perpassa todo o Pentateuco, na medida em que se inicia no final de Gênesis e vai até Deuteronômio. Vale ressaltar que a tradição da caminhada no deserto é originalmente independente do Êxodo², tendo uma origem posterior a tal tradição. Ambas só foram condensadas posteriormente, ou seja, no século VIII a.C., durante o reinado de Jeroboão II. De forma breve, poderíamos caracterizar a tradição da caminhada no deserto situada no século VIII a.C., momento a partir do qual funcionários de Jeroboão II trouxeram tal tradição da região de Kuntillet 'Ajrud que está situada no deserto do Sinai, a 50 km ao sul de Cades-Barnea e a 10 km a oeste da rústica via que liga Gaza a Elat. Neste local, tiveram contato com mercadores de origem arábica que ali chegavam pelas rotas de comércio existentes na região do Sinai e, assim, conheceram as supostas localizações de passagem dos Israelitas na rota do deserto narradas no livro de Números, capítulo 33. que é considerada a mais antiga lista de locais perpassados durante a caminhada no deserto. A tradição da caminhada no deserto foi incorporada à tradição do Êxodo que já existia anteriormente (cf. TOSELI, 2016; KAEFER, 2015; FINKELSTEIN, 2015).

A tradição do Êxodo esteve presente em vários momentos da história judaica, tanto dos reinos de Israel e Judá como do Judaísmo pós-Exílico, uma vez que a temática da libertação contra um determinado opressor foi vivida várias vezes na experiência histórica e religiosa de Israel, Judá e seus descendentes: “Todos os impérios podem ser chamados Egito porque tiranizaram Israel” (Bereshit Rabba XVI. 4 apud Liverani, 2008).

¹Para Gottwald (1988, p 24), a Bíblia hebraica é: “[...] conhecida dos judeus como a Tanak e dos cristãos como o Antigo Testamento, atrai e prende os leitores por muitos motivos”. Sempre que os termos Bíblia ou Bíblico forem empregados no presente trabalho serão em referência ao Antigo Testamento.

²Para ver uma opinião contrastante: FOHRER (1982).

Autores de várias temporalidades como antiguidade, medievo e modernidade aceitaram a narrativa do Êxodo, tal como a Bíblia relata, de forma literal. Apesar de algumas divergências e interpretações diferentes, o âmago da narrativa do Êxodo, ou seja, a saída dos israelitas do Egito, não era questionada, por mais que alguns autores tentem racionalizar a narrativa, excluindo as manifestações divinas do relato. Com isso, aos poucos, o Êxodo foi sendo associado pelos especialistas a uma experiência vivida por pequenos grupos que posteriormente foram compor o Reino de Israel Norte, lançando, assim, luz sobre a possibilidade de interpretar a formação de Israel desassociada de Judá.

Nos últimos anos, a pesquisa arqueológica tem avançado muito, principalmente no que concerne a pesquisas relacionadas a temas bíblicos. Uma das questões que tem suscitado maior debate entre os arqueólogos é o chamado Reino Unido de Israel, que teria comportado os reinos de Israel e Judá e teria sido governado pelo rei Davi. Diferente do que era afirmado, a arqueologia contemporânea desqualificou a possibilidade de existência de uma grande monarquia unida sob Davi, provavelmente no século X a.C.

Como vimos, não há nenhuma evidência definitiva da existência histórica de uma enorme monarquia unificada, centralizada em Jerusalém e que abrangesse todo o território de Israel [...] há uma boa razão para sugerir que sempre existiram duas entidades distintas de regiões montanhosas, onde o sul foi sempre o mais pobre, mais fraco, mais rural e menos influente (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 208).

Um dos argumentos usados para tais constatações é, principalmente, o de que as construções arquitetônicas que os textos bíblicos dizem terem sido construídos durante este momento são, na verdade, de períodos posteriores. Além disso, Jerusalém não poderia ter sido a capital de um grande Reino Unido, uma vez que, no século X a.C., ela não passava de uma pequena vila. E, por fim, um grande Reino Unido que no período de maior auge teria compreendido territórios que se estendiam do Rio Eufrates até a fronteira do Egito (cf. BÍBLIA, 1ª Reis 4, 21) deveria ter deixado rastros de sua organização política, social e militar. Mas, tais rastros não são perceptíveis historicamente.

Uma vez rejeitada a hipótese da existência de um grande Reino Unido que compreendesse Israel e Judá, a pesquisa arqueológica demonstrou que o Reino de Israel Norte³ não era só independente de Judá, como também anterior a ele. Além disso, exercia

³A divisão geográfica das duas regiões que compreendiam os reinos de Israel e Judá era, respectivamente, Norte e Sul. A partir disso, a literatura bíblica usa Norte e Sul como sinônimos de Israel e Judá e, por sua influência, a historiografia especializada sobre Israel e Judá antigos adotou a postura de denominá-los como Reino do Norte e Reino do Sul. A partir disso, o presente trabalho usará tal nomenclatura para se referir aos dois reinos.

uma hegemonia geopolítica direta sobre Judá (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 236), principalmente durante o governo de Jeroboão II no século VIII a.C.

Tal constatação foi inovadora na pesquisa bíblica, uma vez que os textos bíblicos que datam do período pré-exílico, ou seja, entre os séculos VIII a.C. e VII a.C., foram escritos em Judá (sobretudo no século VII a.C., com exceção a alguns textos⁴). Por sua vez, os textos bíblicos posteriores ao exílio foram escritos por judeus que eram descendentes diretos dos antigos judaitas. Por isso, eles trazem consigo uma visão profundamente sulista e até mesmo antinortista, uma vez que o Reino de Israel é caracterizado como um reino cismático, rebelde e idólatra⁵.

A nova proposta é levar em consideração, tanto quanto possível, as tradições, visões e realidades do Reino do Norte fora dos estereótipos produzidos por Judá, possibilitando, assim, que tradições que, originalmente, eram oriundas do Reino do Norte viessem à tona. Dois exemplos que podemos destacar é a tradição do Êxodo e a tradição de Jacó⁶.

Diferentemente da exposição trazida pela Bíblia, onde a tradição do Êxodo seria pan-israelita⁷ – caracterizada por guardar a memória da libertação de todo Israel unido, formado pelas 12 tribos do cativo do Egito –, a pesquisa histórica recente classificou a tradição do Êxodo como estritamente relacionada ao Reino de Israel Norte, sendo considerada o seu mito fundante.

Até o dismantelamento do Reino do Norte, a tradição do Êxodo continua sendo uma típica tradição do Reino do Norte – como mostra sobretudo a sua

⁴A escrita não se desenvolveu em Israel e Judá antes do século VIII a.C. Os primeiros escritos da região estão presentes em Israel Norte e as inscrições de Kuntillet 'Ajrud mostram essa presença da escrita em Israel Norte. Outro exemplo é a camada mais antiga do ciclo de Jacó que, também, foi escrito na primeira metade do século VIII a.C., em Israel Norte. Por mais que um corpo literário mais ou menos organizado só tenha surgido em Judá no século VII a.C., a saber, a primeira edição da História Deuteronomista, o Reino do Norte experimentou alguma produção literária anteriormente (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 142) Para Ver mais: KAEFER (2016) e ROMER (2008).

⁵“Violência, idolatria e ganância foram as marcas de Israel, o Reino do Norte, como descrito, com detalhes sangrentos no Livro dos Reis. Isso fez com que as realidades políticas, sociais e religiosas próprias do Reino de Israel Norte fossem negligenciadas e desqualificadas por Judá em seus escritos como, por exemplo, a historiografia deuteronomista” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 234).

⁶Assim como o Êxodo, a tradição do patriarca Jacó é uma tradição originalmente nortista. Tal tradição está diretamente ligada com a fundação do mais importante santuário nortista, Betel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 28, 11-12), além de outros santuários como Fanuel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 32, 23-32) e Siquém (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 33, 20). Outra característica da tradição de Jacó é que ela está ligada às origens familiares da sociedade israelita pré-monárquica, refletindo a origem de suas tribos e clãs. Por fim, a tradição de Jacó tem uma forte função de demarcação geográfica da fronteira entre os israelitas e os arameus, uma vez que os lugares mencionados no ciclo patriarcal estão geograficamente localizados na fronteira entre Israel e Damasco. Para ver mais: FINKELSTEIN (2015) e SYUKUR (2019).

⁷Pan-Israelismo é uma visão ideológica de unidade política, cultural e religiosa entre dois reinos, Israel e Judá, que apresentavam entre si tanto aspectos de semelhança como de diferenciação. Para ver mais: (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003).

total ausência na profecia de Isaías e Miquéias, que atuaram no Sul, enquanto no Sul a adoração a YHWH no culto estatal está vinculada com a teologia de Sião. Em termos literários, a estilização de 1 Rs 12 mostra quão estreitamente a fundação do reino no ato da sucessão em relação aos daviditas é vinculada com a saída do Egito: Jeroboão aparece como um novo Moisés, que conduz seu povo para a liberdade (KESSLER, 2013, p. 122-123).

A localização histórica do nascimento da tradição do Êxodo é a campanha empreendida pelo Faraó Sheshong 1 (945-925 a.C.) na região de Canaã, onde, por um determinado período, as regiões que posteriormente comportariam o Reino do Norte foram ocupadas pelo Egito. Porém, por razões desconhecidas, o Egito se retirou e abriu espaço para a formação e consolidação do Reino de Israel⁸. A memória de uma libertação de Israel contra as humilhações e opressões do Egito foi o pilar central para a formação da tradição do Êxodo (cf. FINKELSTEIN 2015, p. 176).

A partir de tais considerações, podemos entender que a tradição do Êxodo, uma vez entendida como mito fundante do Reino de Israel Norte, foi instrumento propagandístico do poder, principalmente da dinastia Omrida e do rei Jeroboão II, para subsidiar sua ação política por meio da criação de parâmetros para a ação individual e coletiva dos homens (cf. MEDEIROS, 2017). Ou seja, a Tradição teve fortes usos políticos. Podemos ver isso principalmente na divulgação, por parte da Coroa, do culto real associado ao Êxodo. Tal culto era praticado no mais importante santuário real de Israel, a saber, Betel⁹. O símbolo desse culto era o touro jovem, uma vez que o culto a Iahweh no Norte estava diretamente ligado à figura antropomórfica do touro (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Números, 23, 22).

Para Jacques Revel e François Hartog em seu texto “Usos políticos do passado”, a História de um determinado evento pode ser profundamente marcada por uma reinterpretação política que visa dar sentido àquele passado a partir de uma lógica presente:

[...] même l’histoire, une arme politique utilisée pour donner sens au monde du passé selon une logique du présent, a brusquement perdu des certitudes [...] Ainsi, l’histoire a toujours produit des visions du monde qui comportaient, indissociablement, un élément politique dont l’usage, conscient ou inconscient, était de toute façon inévitable. Cet usage a lui-même une histoire, qu’il vaut la peine d’interroger, histoire faite d’éléments nombreux, au premier rang desquels figure la relation entre l’historien et un

⁸Além dos usos políticos e sociais da tradição do Êxodo por Israel Norte, esta também foi usada por Judá, principalmente no reinado de Josias no século VII a.C., momento no qual o Egito, a partir da dinastia saíta, começou a ter hegemonia sob o levante. A Tradição do Êxodo serviu, ali, como um foco de propaganda interna contra a ameaça externa que se levantava. Para ver mais: (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003,).

⁹Para ver mais: KAEFER (2015) e FINKELSTEIN (2015), TOSELI (2016).

public de lecteurs qui a changé avec le temps. (REVEL; HARTOG, 2001, p. 26).

Como veremos a seguir, tal arma foi usada pelos reis do Norte ao reinterpretarem e ressignificarem a tradição do Êxodo, buscando nela uma ferramenta de legitimação e reafirmação de seu poder, tanto em momentos de dificuldade política, a partir dos quais a tradição do Êxodo serviu como consolo e esperança de dias melhores, como em dias de glória, nos quais a tradição do Êxodo foi interpretada como símbolo da glória reinol.

O Êxodo também teve usos sociais, uma vez que a população e os seus representantes valeram-se dessa tradição oficial para reivindicar melhorias em suas vidas. Prova disso são os textos proféticos de Oséias e Amós que lançam mão da tradição do Êxodo para clamarem por justiça aos mais pobres e mais necessitados, uma vez que a conduta opressiva dos reis simbolizava uma volta ao Egito, no sentido de que a população estaria sendo condicionada a uma situação de miséria e necessidade tal como os antepassados viviam no Egito.

O presente trabalho tem como objetivo analisar os usos políticos e sociais do Êxodo desde o momento em que Israel se constituiu como um reino centralizado – isto é, no século IX a.C., a partir da dinastia Omrida – até o seu último período de prosperidade antes de ser conquistado pelo Império Assírio; melhor dizendo, o século VIII a.C., sob o governo de Jeroboão II.

O trabalho contará com quatro capítulos, de modo que no primeiro capítulo trataremos sobre os debates atuais em torno da pesquisa sobre antiguidade de Israel na atualidade. No segundo capítulo, o foco será a Tradição do Êxodo em si; analisaremos a narrativa do Êxodo tal como consta na tradição bíblica. Depois, analisaremos sobre os debates acerca de sua historicidade e a forma como alguns autores vão lidar com tal tradição em seus escritos. Por fim, falaremos sobre o conceito de tradição para a historiografia e a forma como esta é importante para o entendimento de temas relacionados à história antiga de Israel e Judá.

No capítulo três, dissertaremos sobre a forma como o Êxodo se desenvolveu como tradição autóctone do Reino de Israel Norte, uma vez que buscaremos conjecturar sobre a formação do Reino do Norte, principalmente como herdeiro de unidades políticas e territoriais anteriores e a maneira como se deu a campanha do Faraó Sheshonq I em Canaã. Apresentaremos elos de ligação diretos entre a tradição do Êxodo e o Reino do Norte e analisaremos a forma como, após a ascensão da dinastia Omrida, a Tradição do Êxodo se tornou uma tradição oficial em Israel. Por fim, discutiremos sobre qual era a divindade tutelar do Êxodo na sua tradição original.

No quarto capítulo, analisaremos a forma como a tradição do Êxodo teve, além dos usos políticos e oficiais, usos sociais que foram empreendidos principalmente por meio dos profetas que se colocavam como representantes do interesse do povo contra a opressão dos poderosos.

1. DEBATES ATUAIS EM TORNO DA PESQUISA SOBRE ANTIGUIDADE DE ISRAEL

1.1 Breve cronologia da pesquisa em torno de Israel e Judá

Antes de adentrarmos nos debates concernentes à historicidade do Êxodo, faz-se necessária uma apresentação sobre o debate em torno do estudo da História Antiga de Israel e Judá, bem como esta é percebida pela pesquisa atual. A Bíblia Hebraica é uma das principais formas de acesso à História Antiga de Israel e Judá, seja de forma primária ou secundária e, por fazer parte do conjunto de textos considerados sagrados pelas três grandes religiões abraâmicas, despertou o interesse no estudo da antiguidade de Israel e Judá. Um dos primeiros estudiosos a pesquisar criticamente os textos bíblicos foi Baruch Spinoza, o qual, por meio de seu livro, “Tratado teológico-político”, publicado em 1670, apresenta o método histórico crítico¹⁰ que, por sua vez, auxilia o leitor a ver quais passagens podem ter um fundo histórico. O passo dado por Spinoza abriu espaço para a investigação bíblica que, a partir do século XIX, avançou consideravelmente.

Juntamente com a pesquisa bíblica, a Arqueologia também avançou no mapeamento dos sítios bíblicos, e tal empreendimento cresceu a ponto de, a partir da segunda metade do século XIX, as agências organizadas passarem a guiar as expedições. Porém, a síntese entre Teologia e Arqueologia não gerou êxitos, e isso fez com que, no início do século XX, as duas vertentes se separassem. Apesar disso, mesmo depois dessa separação surgiu a disciplina chamada Arqueologia Bíblica, fundada por Willian Albright. Por mais que esta matéria objetivasse defender as narrativas bíblicas por meio da Arqueologia, buscava-se fazê-lo por meio de um caráter científico (cf. BERLESI, 2015, p. 45).

A partir dos anos 50, estruturou-se uma Arqueologia israelense patrocinada pelo recém-fundado Estado de Israel, e a principal diferença deste momento para o anterior é que a Arqueologia israelense buscava criar uma identidade nacional por meio das pesquisas arqueológicas, principalmente a partir da memória do Israel Bíblico. Porém, era uma arqueologia nacionalista que buscava no Israel Bíblico a fundamentação da sua estadia na região da Palestina.

¹⁰“A exegese histórico crítica, por sua vez, foi fundamental nos primórdios da pesquisa sobre o tema em questão por ter sido pioneira ao abalar a matriz fundamentalista. É inegável que os exegetas conseguiram apresentar uma interpretação do texto bíblico apontando a fronteira entre a história e a literatura, entre a plausibilidade dos fatos e a mera ficção. No entanto, a contribuição desses pesquisadores ficou bastante restrita aos ambientes teológicos; alguns deles chegaram a ter contatos esporádicos com a arqueologia, mas sua ferramenta principal de trabalho foi o método histórico-crítico” BERLESI, 2015, p. 50.

Na década de 1990, com a criação do primeiro Seminário Europeu¹¹ sobre Metodologia Histórica, em 1996, na cidade de Dublin (Irlanda) a pesquisa histórica e arqueológica sobre Israel experimentou uma considerável mudança, principalmente no que tange a negar que o texto bíblico, em matéria de fornecimento de informações sobre a antiguidade de Israel, fosse um documento inerrante e revelado. Sendo assim, ele deveria ser submetido à análise de outras fontes fornecidas pela Arqueologia (cf. BERLESI, 2015, p. 52). O referido seminário procurou encarar os textos bíblicos não como fontes primárias, mas como fontes secundárias (cf. REIMER, 2013, p. 68) para o estudo da Antiguidade de Israel, uma vez que eles foram escritos séculos depois dos supostos eventos que relatam. Além disso, a pesquisa da Antiguidade de Israel deve estar aberta a – se por meio de evidências Arqueológicas ou por falta delas – questionar o texto bíblico.

Outro apontamento trazido pelo referido seminário foi a percepção de que não é possível escrever uma História de Israel e Judá sem considerar esses dois reinos dentro de seu contexto cananeu, como muitas vezes a leitura bíblica fundamentalista buscou fazer, como se a sociedade, a política e a religião de Israel estivessem desassociadas do seu contexto regional cananeu (cf. BERLESI, 2015, p. 60).

O Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica foi um marco no estudo da Antiguidade de Israel, e a síntese das discussões efetuadas por este seminário foram reunidos no livro “Pode uma história de Israel ser escrita?” que condensa as propostas metodológicas dos pesquisadores que participaram do seminário¹².

Apesar dos referidos avanços, a interpretação acrítica da Bíblia e da História de Israel e Judá ainda persistem, principalmente no ocidente, onde as interpretações fundamentalistas e nacionalistas vigoraram.

Ainda no século XXI encontramos indivíduos que insistem em comprovar a total veracidade da narrativa bíblica. A disputa desses indivíduos com os

¹¹Vinte e um (21) pesquisadores iniciaram o *European Seminar on Historical Methodology* com o objetivo de tratar questões fundamentais em torno da História Antiga de Israel e Judá de maneira crítica e sistemática, além de elucidar as problemáticas presentes nessa área de estudo. O seu coordenador foi Lester L. Grabbe, professor de Bíblia Hebraica da Universidade de Hull, Reino Unido. O grupo fez vários seminários, sendo que o primeiro foi em Dublin, Irlanda, no ano de 1990, onde se debateu sobre a possibilidade de escrever uma História de Israel e, caso a resposta fosse positiva, como deveria ser feita. O último seminário ocorreu em Amsterdã (Holanda) no ano de 2012, onde se debateu sobre as novas perspectivas para a escrita da História de Israel e refletiu-se sobre os avanços efetuados na pesquisa do referido tema desde o primeiro seminário ocorrido na década de 90. Neste momento, Grabbe, coordenador do grupo, apresentou os resultados da pesquisa empreendida durante esses anos. Ao todo, foram 9 seminários ao longo de 16 anos. Para mais informações sobre o seminário europeu: <https://airtonjo.com/site1/minimalistas.htm>, acessado em: 04/01/2021.

¹²Para mais informações do atual debate historiográfico sobre a Antiguidade de Israel e Judá: <https://airtonjo.com/site1/a-historia-de-israel-e-juda.htm>, acessado em: 04/01/2021.

membros do Seminário Europeu gerou um debate que ficou conhecido como maximalismo versus minimalismo. Os maximalistas, nesse caso, são os fundamentalistas que sustentam que, da Bíblia, se pode extrair o máximo de informações históricas, ao passo que os minimalistas afirmam o oposto, ou seja, que do texto bíblico se pode extrair o mínimo de informações históricas confiáveis (BERLESI, 2015, p. 7).

1.2 Historiadores no debate em torno da antiguidade de Israel e Judá

A partir dos debates acima apresentados, podemos conjecturar que a pesquisa sobre a Antiguidade de Israel e Judá se desenvolveu majoritariamente a partir das pesquisas de arqueólogos e teólogos, fazendo com que a presença de historiadores nesse debate fosse exceção, e não regra (cf. BERLESI, 2018, p. 48-49). Isso fez com que os manuais de História de Israel, como o livro “A História de Israel”, de John Bright, aceitassem a intervenção divina na explicação de eventos relacionados a essa temática. Porém, isso é inconcebível na pesquisa histórica moderna; isto é, a aceitação da intervenção divina nos processos históricos, uma vez que estes são entendidos como sendo exclusivamente fruto das ações humanas.

A história, do ponto vista da moderna pesquisa acadêmica, é única e exclusivamente fruto da ação humana. Sendo assim, nenhum elemento extra-humano pode ser usado como variante de explicação histórica (BERLESI & FELDMAN, 2015: 181). De tal modo, se a narrativa bíblica apresenta a trajetória do Israel antigo permeada pela intervenção de deus, tal narrativa não pode ser assumida como fonte histórica fidedigna para a tarefa historiográfica. Não obstante, se nossa cultura ocidental historicamente percebeu a Bíblia como “palavra divina” tal percepção não pode ser confundida com a validade histórica dos acontecimentos ali narrados (PFOH, 2009: 58), (BERLESI, 2018, p. 49).

Os pressupostos apresentados pelo Seminário Europeu de Metodologia e História estão em consonância com as críticas historiográficas às fontes, uma vez que a Bíblia não deve ser encarada, na pesquisa histórica, como uma palavra revelada de deus, mas sim como uma fonte igual a outra qualquer, que traz consigo uma visão do passado muitas vezes parcial e com profunda carga ideológica. Isto, por sua vez, faz com que a escrita sobre a História de Israel, muitas vezes efetuada por teólogos fundamentalistas e tida como referência historiográfica, ocorresse em erros profundos por não adotar uma crítica sistemática à Bíblia como fonte (cf. BERLESI, 2018, p. 52).

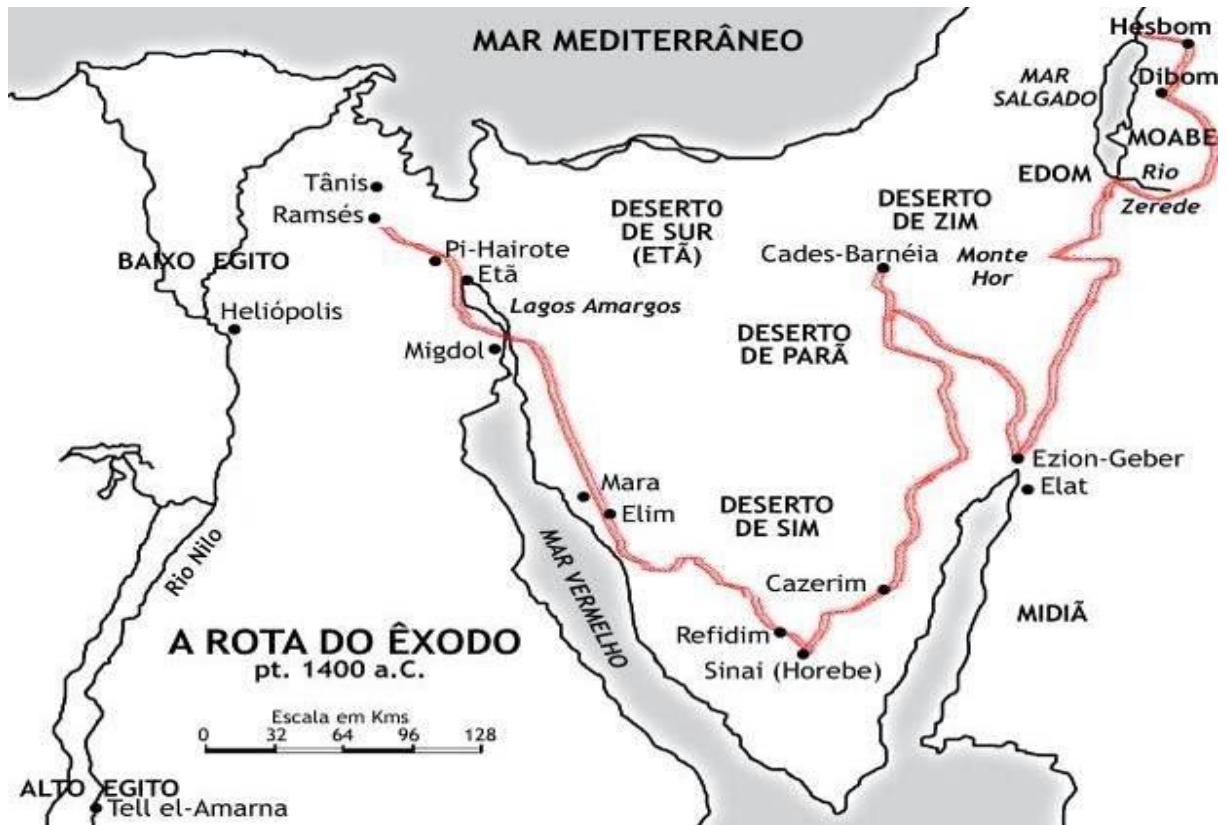
Muitos historiadores, como Mario Liverani e L. L. Grabbe, participaram dos colóquios efetuados pelo Seminário Europeu de Metodologia e História. Eles trouxeram para o debate sobre Antiguidade de Israel e Judá percepções da Ciência Histórica, no que concerne aos métodos de pesquisa e crítica às fontes, o que cada vez mais vem sendo aplicado nos estudos

sobre a Antiguidade destes reinos. Podemos considerar que a presença de historiadores nesse campo vem sendo ainda mais relevante, fazendo com que, ao lado de arqueólogos e teólogos preocupados em analisar a Antiguidade de Israel e Judá de forma crítica, a pesquisa sobre estes reinos avançasse consideravelmente nos últimos anos.

2. O ÊXODO BÍBLICO

2.1 Breve exposição narrativa sobre o Êxodo

Figura 1 – A Rota do Êxodo



Fonte: <http://palavraeteologia.blogspot.com/2011/06/rota-do-Êxodo.html>. Acessado em: 08/12/2020.

O Êxodo é um dos principais eventos do Primeiro Testamento e sua temática foi reinterpretada de várias formas ao longo de toda Antiguidade de Israel e Judá, seja pré-Exílica ou pós-Exílica. Segundo o teólogo Milton Schwantes, em seu livro “O Êxodo como evento exemplar”, “o Êxodo é um paradigma. Faz às vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal. [...] Constituiu-se, pois, experiência básica no núcleo do povo de Deus” (SCHWANTES, 1988, p. 9). Isso mostra a importância da tradição do Êxodo para a História de Israel e Judá em seus escritos posteriores.

Durante muito tempo, os escritos do Êxodo que se encontram no Pentateuco foram considerados relatos oculares do principal personagem de tal tradição, a saber, Moisés. A autoria mosaica do Pentateuco foi sustentada desde a Antiguidade até a Modernidade. Porém, graças a uma série de estudos literários sobre os textos bíblicos foi possível, principalmente a

partir do século XIX, negar a hipótese da autoria mosaica do Pentateuco e adotar o entendimento de que este é, na verdade, um emaranhado de tradições que foi sendo condensado ao longo de vários séculos¹³.

Apesar de, aparentemente, existir uma linha de continuidade temática entre a narrativa sobre a chegada dos filhos de Jacó no Egito (presente no final do livro do Genesis) até a estória que trata sobre a libertação do cativo (na primeira metade do Livro do Êxodo), há, também, passagens soltas como, por exemplo, genealogias e castigos divinos. Estas, por sua vez, não têm relação direta com a matéria da libertação, mostrando a instabilidade de tradições presentes nessa tradição.

A narrativa do Êxodo inicia-se tempos antes, ainda no livro do Gênesis, a partir do momento em que os filhos de Jacó – que são epônimos das tribos de Israel – são levados por uma forte seca a sair de Canaã em direção ao Egito buscando alimentos, anos depois de venderem seu irmão José e, este, prosperar no Egito, chegando ao cargo de governador. Lá, depois de várias intempéries, seu irmão os acolhe, juntamente com seu pai Jacó, e todos passam, juntos, a residir no Egito (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 37-50). Essa é a origem bíblica da estadia dos israelitas no Egito, uma vez que eles foram ali instalados por José, que era governador, e o texto de Gênesis termina com uma profecia, que poderíamos classificar de *Vaticinium ex eventu*¹⁴, a partir da qual José prevê que os filhos de Jacó sairiam do Egito:

Assim, José e a família de seu pai permaneceram no Egito [...]. Enfim José disse a seus irmãos: Eu vou morrer, mas Deus vos visitará e vos fará subir desse país para a terra que ele prometeu, com juramento a Abraão, Isaac e Jacó. E José fez os filhos de Israel jurarem: Quando Deus vos visitar, leveis meus ossos daqui (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn 50, 22-25).

Após a morte do Faraó¹⁵ que havia conhecido José, os israelitas, que tinham se multiplicado muito, foram feitos escravos e, assim, iniciou-se um longo período de escravidão no Egito, momento a partir do qual eles foram obrigados a construir várias cidades como Piton e Ramsés (cf. Ex 1, 12). Malgrado a isso, assim como é característico nas tradições lendárias do Oriente Próximo, entrou em cena a figura de um herói, um libertador, a saber,

¹³Problematizando a autoria mosaica do pentateuco, o teólogo Julius Wellhausen, no final do século XIX, formulou a teoria JEDP, que buscava explicar a formação do pentateuco. Atualmente, essa hipótese é bastante contestada (cf. KAEFER, 2015, p. 885).

¹⁴*Vaticinium ex eventu* é um termo que faz referência a uma profecia escrita depois de o autor ter informações sobre os eventos profetizados. Para ver mais: (VAN SETERS, 2008).

¹⁵Uma característica importante da narrativa bíblica sobre o Êxodo é que nunca o nome do faraó é revelado, e isso abre margem, como se verá, para interpretações sobre quem teria sido o faraó egípcio do Êxodo, uma vez que dispomos de informações sobre vários nomes de faraós egípcios.

Moisés. A passagem de seu nascimento, que se encontra em Êxodo 2, 1-4, tem traços característicos de outras passagens que contam nascimentos de heróis da Antiguidade¹⁶, revelando, assim, certo padrão. Depois de quase ser morto ainda criança, Moisés foi adotado pela filha do Faraó.

Depois de cometer um assassinato, Moisés foi forçado a fugir para as terras de Madiã, onde constituiu família e tem contato com a emblemática figura de Jetro, sacerdote de Madiã. Naquele momento, Moisés teve sua primeira experiência com Iahweh¹⁷, que lhe revelou seu plano de libertação em favor dos Israelitas e o convocou a ser, juntamente com seu irmão Aarão, instrumento de tal investida. Apesar de haver certa relutância por parte de Moisés ele aceita o desígnio divino e volta ao Egito com sua mulher Zipora e seus dois filhos para empreender a libertação de Israel.

Após comunicar a Aarão os planos de Iahweh, ambos empreenderam vários encontros e diálogos com o Faraó que, constantemente os retalhou, reforçando sua posição de manter os israelitas cativos. Então, Iahweh mandou uma série de pragas que, uma a uma, foram enfraquecendo o poder do Egito e fizeram que o Faraó aceitasse a libertação. Foram as conhecidas dez pragas do Egito.

Ao término das pragas, o Faraó aceitou os termos de libertação e os israelitas experimentaram sua autonomia há tanto tempo desejada. A passagem do cativo no Egito – onde os israelitas experimentaram humilhações e pobreza – para a liberdade foi sistematizada na celebração da festa da Páscoa mediante a qual, anualmente, tal emancipação é festejada.

Lembra-vos deste dia, em que saístes do Egito, da casa da escravidão, pois com mão forte Iahweh vos tirou de lá, e por isso não comereis pão fermentado. [...] Naquele dia falarás ao teu filho: Eis que Iahweh fez por mim, quando saí do Egito. E será como um sinal na tua mão, um memorial entre os teus olhos, para que a Lei de Iahweh esteja em sua boca; pois Iahweh te tirou do Egito com mão forte (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo 13, 3; 8-9).

Após os acontecimentos da libertação, ocorreu o enfático evento da passagem do Mar Vermelho (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo 14, 15-30) que, tal como se encontra no

¹⁶A história do nascimento de Moisés não é histórica, por fazer parte de um grande leque de lendas sobre o nascimento de meninos-heróis, uma vez que os padrões que a compõe fazem parte de outras histórias de nascimento de figuras famosas como Sargão I, Ciro II, Zeus de Creta (cf. DONNER, 2015, p. 132).

¹⁷Um consenso nas recentes pesquisas sobre a origem da adoração a Iahweh não é essencialmente israelita, tendo ela sido trazida de fora e, só posteriormente, ganhado status oficial em Israel e Judá. A partir disso, muito questiona-se sobre a origem do culto a Iahweh e, uma das hipóteses, baseando-se na passagem que narra que Moisés teve seu primeiro contato com essa divindade dos midianitas, na qual Iahweh seria venerado originalmente em Madiã não seria “Midiã”? Para ver mais: Romer (2016).

texto bíblico, é fruto de várias tradições diferentes e é, por si só, uma tradição independente da tradição do Êxodo em si (cf. DONNER, 2017, p. 115). Depois de chegarem ao deserto, vivenciaram uma série de milagres que, dentre os mais conhecidos, estão o envio do Maná (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM , Êxodo 16, 35); a água que brotou da rocha (BÍBLIA DE JERUSALÉM , Êxodo 17, 1-8) e o dom da Lei no Sinai¹⁸ (BÍBLIA DE JERUSALÉM , Êxodo 19ss). No deserto, Israel teria ficado durante 40 anos e, depois de muitos episódios de murmurações e infidelidades, eles finalmente chegaram à terra de Canaã para dela tomar posse¹⁹.

A partir de tais apontamentos, podemos destacar alguns pontos que estão muito presentes na tradição bíblica do Êxodo e que serão desenvolvidos posteriormente. O primeiro ponto é a questão da libertação. Durante todo o corpo narrativo, tal temática está presente, uma vez que já no início da narrativa, na boca de José, é pronunciada a libertação dos Israelitas do Egito. Então, vemos neste relato uma oposição grande entre opressão e liberdade e, durante o restante da narrativa, que fala sobre a tradição da caminhada no deserto e da tradição da ocupação de Canaã, o Egito sempre é colocado como sinônimo de opressão e cativo.

Um segundo ponto a ser destacado é o protagonismo de Iahweh, que perpassa todo o relato. Por mais que o instrumento humano para a ação da divindade seja Moisés, o principal agente de libertação é Iahweh. A iniciativa parte dele em ouvir o clamor do seu povo, lembrando-se da aliança outrora efetuada sob Abraão, Isaac e Jacó, além de fazer-se conhecer (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo 2, 24). Se, como aponta a passagem do Êxodo, Iahweh se faz conhecer através do Êxodo e da libertação de Israel da sua opressão, isto mostra que Iahweh tem um caráter essencialmente libertador, uma vez que ele liberta seu povo da opressão. Isso marcou profundamente a experiência social e religiosa de Israel.

A consciência nacional e religiosa de Israel esteve marcada originalmente por experiências de opressão e sofrimento e de libertação e gozo. Sua leitura, desde uma ótica da fé, foi constituindo uma linguagem religiosa que se fez tão central como essas mesmas vivências históricas. Por concomitância, Israel foi afirmando uma consciência de liberdade como parte de seu ser e reclamou por libertação toda vez que se encontrava oprimido, o que foi frequente em sua história (La relevancia sociohistorica y hermenéutica del éxodo apud. BERLESI, 2007).

¹⁸“A partir da evidência global de outras passagens bíblicas, poderíamos concluir que a revelação do Sinai associada com Moisés não foi integrada ao Êxodo e as tradições da (conquista) da terra até o período pós exílico” (SMITH, 2006, p. 210).

¹⁹No Pentateuco existem, basicamente, duas narrativas que falam sobre a conquista da terra por Israel. A primeira consta em Nm 33, 50ss e a segunda consta em Dt 31ss. Ambas são independentes e os especialistas debatem sobre qual seria a mais antiga. Para ver mais: ROMER, 2008.

Uma última conclusão que podemos apontar é que várias tradições foram condensadas para formar o bloco, relativamente homogêneo, que temos hoje na Bíblia Hebraica. Cada uma dessas tradições tem uma longa história de desenvolvimento e merecem ser estudadas separadamente até o ponto da sua junção para formar aquilo que hoje constitui a tradição homogênea do Êxodo. Mas, vale salientar que o Êxodo, tal como nos propomos a estudar no presente trabalho, não contava com a tradição da passagem do Mar Vermelho, a tradição da caminhada no deserto – que foi incluída provavelmente no período de reinado de Jeroboão II, como veremos –, e a tradição do Sinai.

A partir dessa breve exposição sobre a narrativa bíblica do Êxodo, podemos entender como tal tradição foi importante na formação da consciência de libertação. A libertação do Egito foi profundamente interpretada e atualizada ao longo da História de Israel, uma vez que lhe foi constituída um caráter simbólico profundo. Porém, existem muitos questionamentos sobre a possibilidade da existência histórica dos fatos narrados pelo Êxodo, principalmente a partir da total ausência de fontes para a referida tradição em fontes extrabíblicas²⁰. Uma das primeiras dificuldades que levou a essa constatação foi a indefinição sobre a cronologia do Êxodo, já que os relatos trazidos pela narrativa bíblica permitem inferir várias possibilidades não pacíficas de cronologia, tal como veremos a seguir.

2.2 Cronologia do Êxodo

Como dito anteriormente, uma das primeiras dificuldades que a pesquisa histórica e arqueológica atual encontram ao estudar sobre o Êxodo se relaciona com a sua datação e, paralelo a isso, outra dificuldade encontrada é tentar postular sobre o faraó que estaria governando o Egito no período que se deu o Êxodo, uma vez que os textos bíblicos não fazem referência diretas à sua identidade.

Entre aqueles que defendem o Êxodo como sendo um fato histórico e, conseqüentemente, historicamente datável, apresentam duas datas que podem ser postuladas para o seu acontecimento. A primeira situa-se no século XV a.C. e apresenta uma maior convergência com a cronologia bíblica. Malgrado a isso, a data mais considerada entre historiadores, arqueólogos e teólogos é o século XIII a.C.

²⁰Até mesmo o teólogo fundamentalista John Bright admite que o Êxodo não tem fundamentação arqueológica e extrabíblica: “Embora não haja nenhum testemunho direto nas narrações egípcias da presença de Israel no Egito, a tradição bíblica exige uma fé a priori [...] Do próprio Êxodo não temos nenhuma evidencia extrabíblica” (BRIGHT, 2019, p. 155-156).

A primeira proposta de datação, ou seja, o século XV a.C., é a preferida dos fundamentalistas bíblicos, uma vez que está em consonância com o texto de 1Rs 6, 1 que diz que o Templo de Salomão foi construído 480 anos depois do Êxodo, criando, assim, uma espécie de coesão bíblica. Considerando que o reinado salomônico é compreendido como sendo do século X a.C., seguindo essa data, poderíamos encontrar o Êxodo no século XV a.C. Levando isso em consideração, Eugene Merrill sugere o nome de faraó que se encaixe na referida data:

Nossa identificação de Amenotepe II como o faraó do êxodo está baseada em duas [...] considerações. Em primeiro lugar, embora a maioria dos reis da 18ª Dinastia tenha estabelecido sua principal residência em Tebas, bem ao sul dos israelitas no Delta, Amenotepe morava em Mênfis e, aparentemente, reinou daquele local por um bom tempo. Isto o colocava em grande proximidade com a terra de Gósen, fazendo-o bastante acessível a Moisés e Arão. Em segundo lugar, evidências sugerem que o governo de Amenotepe não passou para seu filho mais velho, mas para o caçula Tutmose IV. Esta é uma informação subentendida na chamada “estela do sonho” [...] que registra um sonho no qual Tutmose IV [...] viria a ser rei [...] mediante [...] a morte prematura do irmão mais velho. [...] não há como deixar de especular se tal morte prematura não tenha ocorrido por intermédio do juízo de Jeová que, na décima praga, matou todos os primogênitos do Egito que estavam sem a proteção do sangue da Páscoa [...] (MERRILL, 2001, p. 56).

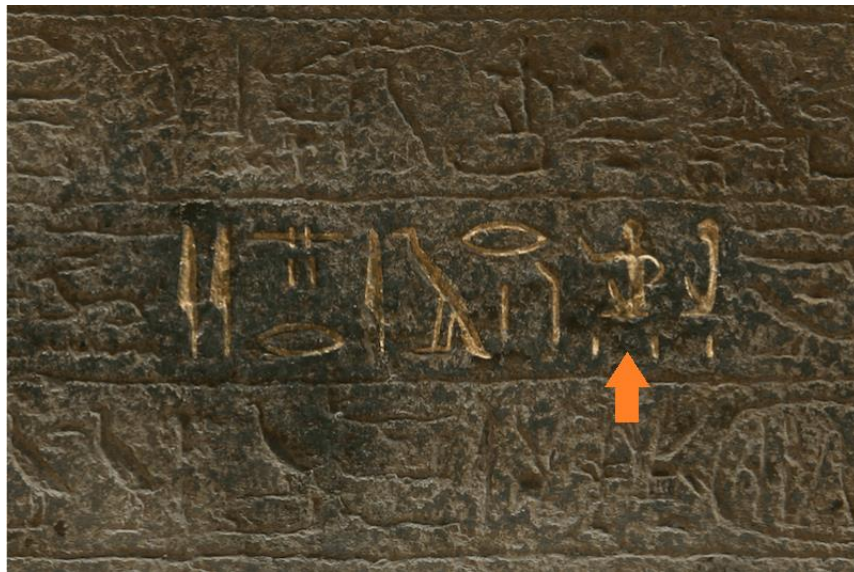
Alguns pesquisadores vão questionar tal datação, demonstrando que o número 480 é simbólico, que representa 12 gerações de 40 anos. Além disso, tal proposta cronológica coloca a construção do Templo Salomônico mais ou menos entre o fim do primeiro exílio e o início do segundo, que se deu em 586 a.C. (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 85). Ademais, relacionar o Êxodo no século XV a.C., vai contra algumas evidências arqueológicas para as quais voltaremos posteriormente.

A segunda hipótese proposta data o Êxodo no século XIII a.C., e isso implica aceitar Ramsés II como sendo o faraó do Êxodo. Um dos principais argumentos para tal apontamento é que as evidências arqueológicas demonstraram que, no referido século, houve uma devastação de cidades no Levante, e isso teria sido empreendido pelos israelitas que, depois de caminharem 40 anos pelo deserto, conquistaram a terra prometida sob Josué. Outro argumento que corrobora para a datação do século XIII a.C., e mais especificamente para o faraó Ramsés II ser o faraó do Êxodo, é a passagem de Êxodo 1, 11, que diz: “Portanto, impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhes dura a vida com os trabalhos que lhes exigiam. Foi assim que ele construiu para o faraó as cidades armazéns de Pitom e de Ramsés”. A partir disso, a citação do nome Ramsés seria uma indicação de que ele seria o faraó reinante no período do Êxodo. O rodapé da Bíblia da Jerusalém indica isso: “Nome da

residência do faraó Ramsés II no Delta, identificado como Tâmis ou Qabtir. Essa menção aponta para Ramsés II (1290-1224 a.C.) como faraó opressor e fornece aproximadamente a data do Êxodo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 103).

Outro argumento que corrobora a essa data é que, segundo os arqueólogos Israel Finkeilstein e Neil Silberman as fontes egípcias relatam que a cidade de Pi-Ramsés foi construída com uso de mão de obra semita, e isso se encaixa no relato bíblico que identifica os israelitas como construtores de tal cidade (2003, p. 86). Ainda é trazido por estes dois autores que a inscrição mais antiga que contém o nome de Israel está presente em uma estela que narra a campanha do faraó Merneptah, filho de Ramsés II, no Levante durante o final do século XIII a.C. Nessa estela, o faraó Merneptah vangloria-se de ter destruído Israel²¹, uma vez que ele relata: “A semente de Israel não existe mais”.

Figura 2 – Fragmento da estela de Merneptah onde consta o nome Israel²²



Fonte: https://www.reddit.com/r/theyknew/comments/hjc586/oh_the_egyptians_definitely_knew_merneptah_stele/. Acessado em: 04 de dezembro de 2020.

²¹A referida estela fala sobre um grupo denominado Israel que estava em Canaã no período em que o faraó Merneptah empreende a sua campanha militar. É a mais antiga referência ao nome de Israel em fontes extrabíblicas. Tal grupo deve ser importante, uma vez que o faraó egípcio considera pertinente citá-los. Porém, muitos especialistas dissertam sobre a identidade do grupo denominado por Merneptah como “Israel”. A partir da citação “semente”, pode-se caracterizar que esta sociedade era fortemente agrícola. Existe uma separação temporal de quase quatrocentos anos entre a referência a Israel presente em Merneptah e outros documentos extrabíblicos que também trazem este nome, principalmente no século IX a.C. Muito se fala sobre os possíveis traços de continuidade entre essas duas grandezas, mas o debate segue aberto. Para ver mais: KESSLER (2009); LIVERANI (2008); ROMER (2013).

²²Oh the Egyptians definitely knew (Merneptah Stele).

Uma vez que a cronologia do Êxodo no século XV a.C., a partir de 1^a Reis 6, 1, foi entendida como indevida por conta de seu forte caráter simbólico, muitos estudiosos vão tentar usar os argumentos acima referidos para fundamentar a data do Êxodo no século XIII a.C. Porém, ao encararmos o referido século como data do Êxodo, surgem alguns problemas que não podem ser negligenciados.

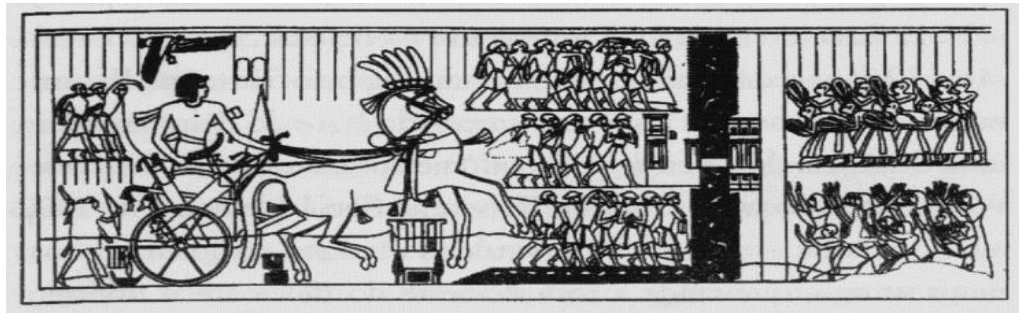
O primeiro questionamento que surge é que, entender a libertação ou fuga de um grupo de escravos do Egito no período de reinado de Ramsés II é algo improvável, considerando que havia um forte complexo de controle de fronteiras naquele período, pois, depois que os hicsos foram expulsos em 1570 a.C., os egípcios passaram a investir consideravelmente na defesa de suas fronteiras – estas estavam muito bem vigiadas por contingentes militares. Um papiro datado do século XIII a.C. demonstra como os comandantes observavam constantemente as fronteiras egípcias: “Nós completamos a entrada do edomita *sashu* (*i.e. bebuinosa*) através da fortaleza de Merneptah-contente-com a verdade que é *Tjkw*, até os poços de *Pr-itm* que estão em *Tjkw* para a manutenção de seus rebanhos” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 97).

Concomitante a isso, a fronteira entre Egito e Canaã era fortemente controlada e, qualquer incursão de um grande número de pessoas seria facilmente percebida e interceptada pela guarda egípcia, bem como deixaria registro. Além disso, no governo de Ramsés II, a dominação exercida pelo Egito em Canaã estava em seu auge (cf. NA'AMAN, 2011) – como pode ser atestado pelas cartas de Armana, que datam do século XIV a.C. Isto teria feito com que a terra prometida ficasse inacessível aos supostos fugitivos, uma vez que guarnições egípcias estavam ali presentes.

Outro questionamento à historicidade do Êxodo paira na questão do número de fugitivos. De acordo com Ex 12, 37, cerca de “seiscentos homens, mil a pé, sem contar mulheres e crianças” teriam participado da libertação do Egito. Só que esses números são fortemente contestados, uma vez que, segundo Finkelstein e Silberman (2003, p. 89), seria impensável que um contingente tão grande de pessoas conseguisse deixar o território do Egito e fazer a caminhada até Canaã. Com isso, podemos concluir:

Pondo de lado a possibilidade de milagres inspirados divinamente, não é razoável aceitar a ideia de fuga de um grande grupo de escravos do Egito, através de fronteiras fortemente vigiadas por guarnições militares, para o deserto e depois para Canaã, numa época de colossal presença egípcia na região (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 91).

Figura 3 – Relevo que data do século XIV a.C., a partir do qual o faraó egípcio, que era Seti I, mostra os fortes egípcios que controlavam a estrada internacional entre Egito e Canaã.



Fonte: cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 92.

Os arqueólogos Finkelstein e Silberman (2003, p. 92) apresentam outra dificuldade sobre a questão da ambientação do Êxodo no século XIII, uma vez que alguns detalhes geográficos trazidos pela narrativa do Êxodo mostram que o ambiente propício para o desenvolvimento do Êxodo seria o século VII a.C.

A identificação de Ramsés II como o faraó do Êxodo resulta de suposições eruditas modernas, baseadas na identificação do nome do lugar Pi-Ramsés com Ramsés (Êxodo 1,11; 12,37). Mas existem alguns elos indiscutíveis com o século VII a.C. Além da vaga referência ao medo dos israelitas seguirem pela estrada da costa, não há menção dos fortes egípcios ao norte do Sinai ou das suas guarnições em Canaã. A Bíblia pode refletir a realidade do Novo Império, mas também pode refletir as condições posteriores na Idade do Ferro, mais próximas da época em que a narrativa do Êxodo foi escrita (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 97-98).

A partir das considerações acima apontadas, podemos perceber que as críticas histórica e arqueológica atuais entendem que a narrativa do Êxodo, tal como está presente na Bíblia, não podem ser verificada historicamente²³. Autores como Norman Gottwald (1988) e Georg Fohrer (1982) vão buscar traçar uma resposta alternativa, entendendo que o Êxodo seria um evento de proporções menores que teria acontecido com um contingente normalmente denominado como “grupo de Moisés”, que não se aplicava à totalidade do povo

²³O teólogo e historiador Mark Smith, em seu livro “O Memorial de Deus” (2006, p. 43-44), discorda da presente argumentação, uma vez que, para ele, existem algumas evidências que indiquem o valor histórico de alguns (não todos) antepassados dos israelitas que experimentaram o Êxodo. Para ele, as evidências giram em torno de três pontos centrais: o primeiro é que os nomes Moisés, Aarão e Finéias não são hebreus, mas egípcios, e isso poderia apontar para uma memória antiga da presença de Israel no Egito. O segundo ponto a ser considerado é que, segundo Smith, nenhum grupo da Antiguidade poderia construir uma tradição fundadora que caracterizasse seus antepassados como escravos, uma vez que seria preferível uma origem mais gloriosa. A partir disso, seria difícil imaginar que os escritores criassem artificialmente uma história de escravidão. O último ponto a ser considerado é que os mais antigos poemas presentes na Bíblia, a saber, Êxodo 15 e Números 23-24 fazem referência ao Êxodo, o que fundamentaria a memória da libertação do Egito.

de Israel. Este grupo, ao entrar em Canaã, teria levado a experiência do Êxodo para os demais componentes que formariam, posteriormente, o povo de Israel.

Georg Fohrer, por mais que advogue que o Êxodo é um evento que pode ser historicamente verificado, entende que os eventos bíblicos de libertação da opressão egípcia são aplicados a apenas uma parte do povo de Israel, e não à sua totalidade. Ele defende que “apenas uma pequena fração do povo posterior de Israel as experimentou” (FOHRER, 1982, p. 83). Assim, o autor admite que a tradição posterior teria aplicado a experiência vivenciada apenas por uma parcela do povo à totalidade de Israel.

Paralelo a isso, o teólogo Norman Gottwald aponta que a origem dos Israelitas não é externa, mas é autóctone da Palestina. A partir disso, ele identifica que o grupo de Moisés era um grupo diferente dos israelitas palestinos, e esse grupo teria sofrido a imposição de trabalhos forçados no Egito, tendo, depois de sua fuga, formado um pequeno grupo no deserto. Tal grupo, ao entrar em contato com os Israelitas, teria assumido uma função de liderança na formação da chamada confederação israelita, fazendo com que a experiência do Êxodo experimentado por tal grupo fosse assimilada pela confederação como traço identitário próprio. O culto a Iahweh também teria sido contribuição do grupo de Moisés para os israelitas, uma vez que os Israelitas teriam adorado inicialmente a divindade cananeia EL e só a partir do contato com o grupo de Moisés o culto a Iahweh teria sido estabelecido (cf. GOTTWALD, 1988, p. 170)²⁴.

Por mais que concordemos que os números trazidos pela Bíblia estão inflacionados, os problemas de datação cronológica e obtenção de fontes extrabíblicas continuam os mesmos. Tendo em vista tais considerações vale destacar que:

Apesar de a exposição, em grau mais elevado do que as sagas dos patriarcas, dar a impressão de ser uma narrativa histórica concatenada e contínua, não pode haver dúvida de que também ela é o resultado de um processo de formação e composição em parte pré-literário, em parte literário. Sobretudo, porém, deve-se considerar que a tradição nos apresenta na forma generalizada e nacionalizada que o Israel posterior lhe deu (DONNER, 2015, p. 101-102).

²⁴Vale notar que Gottwald reconhece que componentes que participaram da saída do Egito sob o grupo de Moisés formaram as duas mais importantes tribos do Reino do Norte, a saber, Efraim e Manassés (cf. GOTTWALD, 1988, p.171). Correlacionado com esta hipótese, o teólogo alemão Werner Schmidt diz: “Também a saída do Egito, que se tornou a confissão de fé fundamental para Israel (Êxodo 20.2; Oséias 13.4; Ezequiel 20.5; Salmos 81.11 e outras), se apresenta como cumprimento de uma promessa (Êxodo 3s.; 6). Segundo todos os indícios históricos, porém, só houve um único grupo que esteve no Egito e que mais tarde foi absorvido pelo povo de Israel, mais precisamente, ao que parece, pelo Reino do Norte” (SCHMIDT, 2004, p. 67).

Como o historiador Eric Hobsbawn (1984, p. 9) disse: “Muitas vezes tradições que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”. Por mais que se convençione classificar cronologicamente o Êxodo na chamada Pré-História de Israel, podemos entender que a formação de tal tradição foi muito mais recente e teve um contexto formativo diferente, uma vez que, como veremos, estava ligada diretamente ao Reino de Israel Norte entre o final do século X a.C. e o início do século IX a.C., não como uma libertação do cativo, mas como resistência à dominação.

2.3 O conceito de tradição para a Historiografia

Antes de entendermos como a Tradição do Êxodo se constituiu como um mito fundante do Reino de Israel Norte, precisamos nos debruçar sobre o conceito de tradição e o seu lugar na historiografia. Um dos principais textos que localizam o lugar da tradição na análise historiográfica é o célebre livro “A invenção das tradições”, dos historiadores Eric Hobsbawn e Terence Ranger. Segundo tais autores, tradição pode ser definida como:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM; TERENCE, 1997, p. 9).

Podemos entender que as tradições fazem com que o passado esteja presente, uma vez que elas estabelecem um elo de continuidade entre o presente e o passado a partir da sua atualização, sendo que se referem ao passado constantemente. Por isso, a referência ao passado é contínua por meio de um complexo amaranhado de rituais e símbolos. Tais rituais e símbolos fazem com que aqueles que os praticam se sintam em contato direto com os seus antepassados. Ou seja, uma prática ritual que teria sido realizada por incontáveis gerações passadas estaria sendo outra vez realizada, fazendo com que um elo de ligação contínuo entre o presente e o passado fosse possível. Tradição é, em outras palavras, a prática de fazer o passado presente e atuante por meio de seus simbolismos.

Quando necessário, as tradições se adaptaram a realidades distintas sem que a referência direta a determinado evento do passado deixasse de existir. Uma característica importante da tradição é que esta, além de ser adaptável, também pode ser manipulável de acordo com o interesse de diversos grupos, uma vez que podem fornecer coesão social, legitimar determinadas instituições e estabelecer padrões de pensamento.

A partir de tais apontamentos, é possível classificar que, para Hobsbawm e Terence, as tradições são, antes de tudo, invenções e, como tais, podem ser localizadas historicamente. Na medida em que o tempo vai passando depois de sua instituição, ela vai ganhando atributos e pressupostos novos, fazendo com que seja ampliada. A tradição não pode ser encarada como algo estático, mas, antes, como flexível²⁵. Isso é refletido pelo historiador Peter Burke em seu livro “O que é História Cultural”, no qual diz que em determinadas situações a tradição pode mascarar a novidade, tal como a novidade pode ocultar a tradição (cf. BURKE, 2005, p. 39). Considerando tais reflexões, podemos inferir que o estudo das tradições é demasiadamente importante para o historiador, uma vez que a tradição diz muito sobre as relações traçadas entre os homens com o seu passado (cf. HOBBSAWM; TERENCE, 1997, p. 14). Ao identificar as tradições de uma determinada sociedade, o historiador tem a possibilidade de conjecturar mais profundamente sobre os padrões de representações presentes na mesma e a maneira como as pessoas e instituições ali inseridas se relacionam com o seu passado – seja ele historicamente verificado ou mítico, bem como a forma como fazem referência direta a ele em suas ações.

Por mais que tais discussões historiográficas se proponham a pesquisar o papel da tradição no mundo contemporâneo, suas análises se tornam pertinentes ao estudo de temas relacionados a Antiguidade Oriental, uma vez que em muitas sociedades inseridas na referida temporalidade, o papel desempenhado pela tradição era decisivo para a manutenção do poder. Muitas vezes, as tradições da Antiguidade estavam diretamente ligadas à religião, visto que esta consistia um fundamento imprescindível na organização interna das sociedades antigas.

Ora, no antigo oriente próximo só artificialmente podemos separar política, religião e economia. Os templos eram parte integrante do aparelho de Estado, tanto quanto o palácio real; templos e palácios reais e palácios eram elementos centrais na organização das atividades que hoje consideraríamos econômicas, as de produção, distribuição e circulação de bens e serviços (CARDOSO, 1990, p. 10).

Algumas tradições tinham uma forte conotação religiosa e isso as marcava, devido a seu foco de difusão que era, muitas vezes, santuários ou templos. Trazendo para a realidade de Israel e Judá, tais considerações podem ser verificadas. Portanto, estas sociedades tinham uma forte conotação religiosa. Ao longo do território destes reinos, havia vários santuários

²⁵José Honório Rodrigues (1981, p. 48) diverge desse ponto de vista: “[...] a memória é depósito de dados, naturalmente estática, pois configura um princípio de conservação, uma simples reprodução dos sucessos anteriores existentes na vida animal superior; a Tradição é o respeito à continuidade dos hábitos, costumes e ideias, é também estática e contém contra si muitos aspectos negativos, ao lado de alguns positivos; só a história é a análise crítica, dinâmica, dialética, julgadora do processo de mudanças e desenvolvimento da sociedade”.

espalhados, e cada santuário remetia a uma tradição específica, sendo esta muitas vezes ligada a uma figura lendária patriarcal. Exemplos que poderiam ser invocados são: o santuário de Betel, importante centro cúbico do Reino do Norte que tem sua lenda etiológica ligada à figura do patriarca Jacó (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 28, 11-12); e o santuário de Siquém, ligado ao mesmo patriarca (cf. BÍBLIA, Gênesis, 33, 20). Também em Judá havia santuários como o de Gabaon (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2ª Reis, 2), Hebron e Bersabeia. Isso fez com que literatura bíblica fosse recheada de lendas etiológicas de santuários, locais sagrados e templos²⁶.

As lendas etiológicas trazidas por tais santuários foram conservadas nos textos bíblicos quando estes foram escritos posteriormente ao nascimento de tais tradições. Estes lugares de preservação de tradições são tão importantes que o arqueólogo Israel Finkelstein atribui a estes santuários, no caso de Israel Norte, a produção dos primeiros textos escritos que continham a tradição ali comemorada.

A propagação da escrita facilitou a compilação de textos mais antigos no Norte, os quais mais tarde encontraram caminhos para Judá e para a Bíblia hebraica. Esses primeiros textos do Norte são de origem local. [...] Parece que esses materiais podem ter sido escritos em paralelo com diversos santuários – em Samaria, Betel e Fanuel – cada um representando suas tradições locais (FINKELSTEIN, 2015, p. 170).

Além da sua importância como local do nascimento dos primeiros textos escritos, tais santuários corroboravam ao papel da tradição como um elo entre o homem e o seu passado, posto que o culto ali realizado estabelecia uma vinculação direta entre o cultuador e o passado retratado pela lenda, em virtude de se apropriar da memória de um patriarca que teria tido, ali, uma experiência com a divindade por meio da lenda etiológica. O rito religioso é a atualização do mito que se relaciona a este; o rito faz a experiência fundante ser presentificada no momento que o rito ocorre.

Considerando os debates acima elucidados, podemos conjecturar que, uma vez o Êxodo sendo desconsiderado como um evento historicamente verificável, ele passou a ser considerado como uma tradição intrinsecamente ligada ao Reino de Israel Norte²⁷. Esta tradição tinha uma função chave na sociedade Israelita dos séculos XI a.C. e VIII a.C., uma

²⁶Van Seters (2008, p. 229) entende que as lendas etiológicas são provas substanciais da “reflexão histórica” presente na sociedade israelita: “Como possível prova do senso histórico de Israel e, conseqüentemente, dos hititas, von Rad destaca o uso da lenda etiológica no Antigo Testamento. Na medida em que as etiologias explicam as circunstâncias presentes com base nos acontecimentos passados, pode-se afirmar que sugerem uma ‘reflexão histórica’”.

²⁷Confira, por exemplo, em: SCHMIDT, 2004, p. 67.

vez que esta foi usada tanto como pressuposto ideológico de legitimação das ações dos monarcas como, também, como ferramenta de denúncia, feita pelos profetas, contra os abusos sofridos pelos mais pobres, mostrando assim que a tradição, longe de ser uma instância estática e fechada, está sempre aberta a modificações e reinterpretações pelos participantes do grupo social que interagem diretamente com ela.

3. O ÊXODO COMO TRADIÇÃO FUNDANTE DO REINO DO NORTE

3.1 Unidades políticas e territoriais nas terras altas de Canaã e sua confrontação com o Egito

Existem elos de ligação entre a tradição do Êxodo ao Reino do Norte. Estes elos mostram que foi em seu território que esta tradição, originalmente, se desenvolveu, uma vez que as regiões montanhosas ao norte de Canaã – território este que posteriormente abrigaria o Reino do Norte – têm um histórico de confrontação com o Egito. Isto possibilitou que uma memória de libertação contra o forte império tivesse ali terreno fértil para se desenvolver, como veremos a seguir.

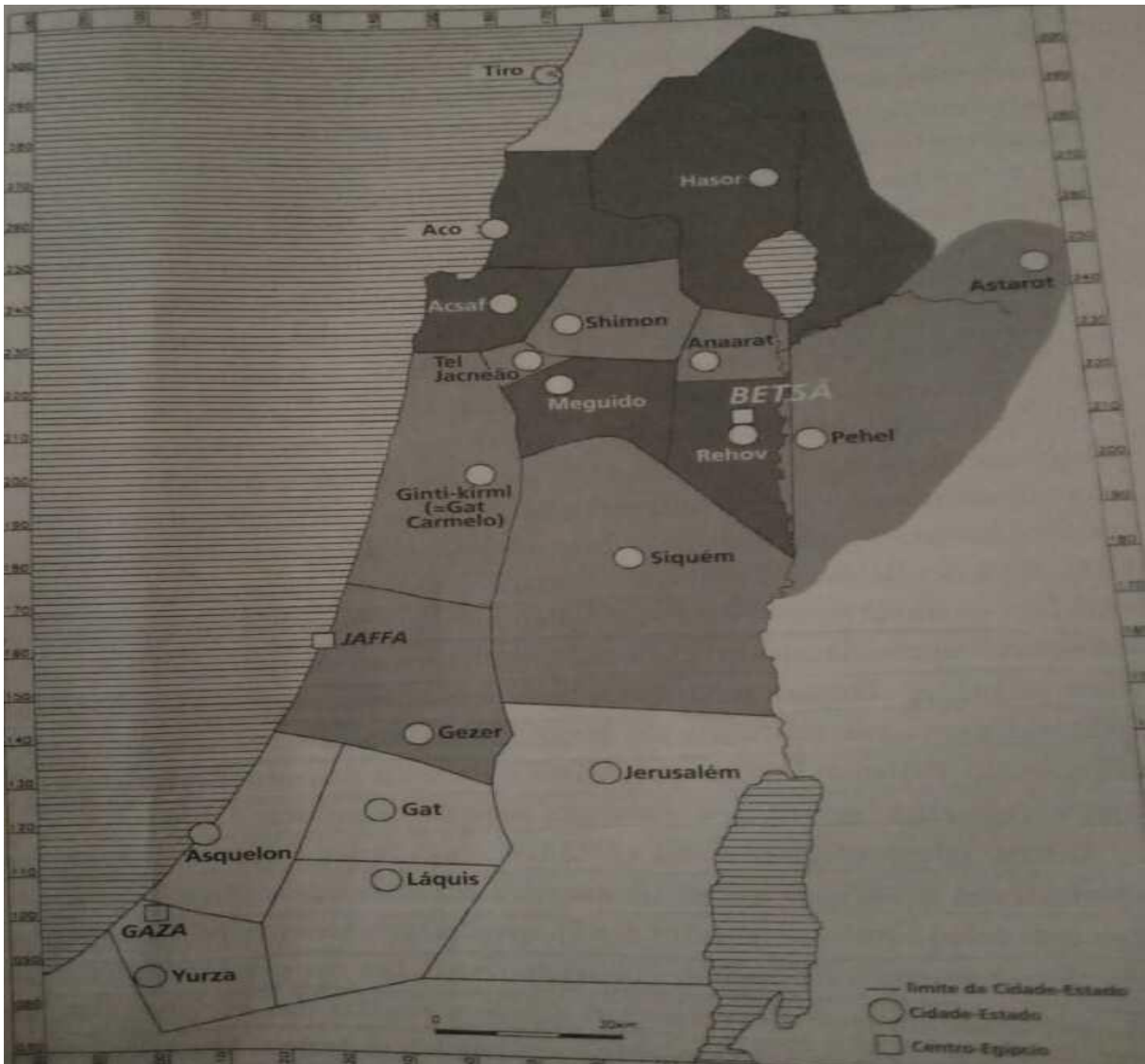
Durante o chamado período de Armana²⁸, Canaã era composta por diversas cidades-estados que eram nominalmente vassalas dos egípcios.

Por cerca de três séculos (1460-C.1170) a Palestina foi submetida ao domínio direto dos egípcios; aliás, alguma influência política (além de cultural) egípcia já precede a esse período e depois prosseguirá por muito tempo. Essa longa dominação por parte do país cujo prestígio ideológico era totalmente proporcional ao enorme peso demográfico, econômico e militar certamente não passou em vão, mas teve, sim, um peso dominante em vários aspectos da vida política da região. Esse imprinting político imperial talvez tenha sido tão profundo na história da palestina (LIVERANI, 2008, p. 36).

Apesar do intenso domínio egípcio na região, houve uma importante unidade política territorial sediada em Siquém datando do século XIV a.C., e esta unidade política territorial pode ser atestada na estela de Khu-Sobek, que foi encontrada em Abydos, no Egito, descrevendo uma campanha militar no referido século. Siquém, que era originalmente uma cidade-estado, buscou expandir, por meio da diplomacia e por meios militares, os seus territórios. No auge de seu poder, chegou a dominar importantes territórios de Canaã, incluindo a rica e próspera região de Jezrael, que era o celeiro da região. Para isso, buscou aliar-se a algumas cidades-estados, como Gezer e Pehel, para atacar as fortalezas egípcias existentes naquela localidade (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 33-35).

Figura 4 – Mapa da unidade política de Siquém marcada em cinza claro

²⁸As cartas de Armana são um conjunto de correspondências, que datam do século XIV a.C., trocadas entre os soberanos egípcios e os pequenos reis das cidades-estados do Levante. Tais cartas oferecem informações preciosas sobre a situação geopolítica do Levante antes da ascensão dos reinos de Israel e Judá. Para ver mais: LIVERANI (2008), KAEFER (2020), FINKELSTEIN (2015).



Fonte: cf. FINKELSTEIN, 2015, p.31.

Tais interesses eram totalmente contrários às ambições egípcias em Canaã; então, o faraó exigiu que Labayu e seus aliados se apresentassem a ele. Mesmo depois de sua captura e morte, seus filhos continuaram a comandar a unidade política e territorial de Siquém. Porém, de formas ainda desconhecidas, os egípcios conseguiram derrotar tal unidade política. A Bíblia pode conservar algumas memórias referentes à política de Siquém nos dias de Armana através da passagem que conta a história de Abimelec, rei de Siquém, em Juízes capítulo 9.

Segundo o arqueólogo Israel Finkelstein, existem traços que ligam a unidade político territorial de Siquém ao posterior Reino do Norte.

O “assunto de Siquém” no período de Armana ilumina os processos que tiveram lugar na mesma região diversos séculos depois – a ascensão do

Reino de Israel Norte [...] Se Siquém tivesse conseguido controlar o vale de Jezrael e seus territórios imediatos, a seu norte, eles teriam estabelecido uma dominação sobre as mesmas áreas que diversos séculos depois foram governadas pelo Reino do Norte em seus primeiros dias (FINKELSTEIN, 2015, p. 37).

Isso nos leva a enxergar a seguinte realidade: podemos notar, no episódio de Labayu, que, desde aproximadamente o século XIV a.C. o Egito já se constituía como força presente e atuante na realidade das pequenas cidades-estados de Canaã. Ele, por sua vez, não estaria disposto a permitir que tais cidades tivessem qualquer política fora de seus interesses. Caso isso ocorresse, o Egito as interceptaria rapidamente. Então, a presença egípcia era um fator fundamental muito antes do nascimento do Reino do Norte.

Outro exemplo que nos possibilita ver a relação entre as unidades políticas anteriores ao Reino do Norte com o Egito é o Reino ou casa de Saul. O relato sobre o Rei Saul é muito conhecido na literatura bíblica, principalmente no Livro de Samuel. Apesar dos estereótipos e preconceitos a ele destinados pela historiografia deuteronomista²⁹, Saul era lembrado como o primeiro rei de Israel Norte que teria governado as regiões entre Gabaon e Betel. O ciclo de Saul presente no Livro de Samuel preserva memórias do Reino de Saul, que buscou expandir-se para o norte até a próspera região de Jezrael³⁰, demonstrando que a casa de Saul se expandiu por uma grande área. Porém, mais uma vez, tal investida ia contra os interesses egípcios na região, o que suscitou em uma campanha militar contra tal unidade política territorial.

Uma expansão da unidade política do Norte para essa área teria se colocado como ameaça aos interesses egípcios em Canaã e pode ter contribuído – em adição ao que já foi dito sobre o vale de Jezrael – para a campanha de Sheshonq contra essa unidade política. [...] Sheshonq decidiu intervir tomando a unidade das montanhas como o principal alvo de sua campanha (FINKELSTEIN, 2015, p. 82).

²⁹A escola deuteronomista pode ser definida como um grupo de escribas que, durante a segunda metade do século VII a.C., em Judá, começou a colocar por escrito uma série de tradições autóctones de Judá e vindas de Israel por ocasião da chegada dos refugiados nortistas após 722 a.C., mesclando-as a partir de uma ótica judaica. Tais escribas tinham uma ocupação institucional e, por isso, seus textos comportam um compromisso velado de propaganda da dinastia davídica, além de advogarem constantemente em prol da centralidade do culto religioso em Jerusalém pelo culto único a Iahweh e pela unificação do território de Israel e Judá sob a liderança de Judá. Tais ideais e tradições foram registrados no *corpus* literário conhecido como “História Deuteronomista”, que compreende os livros de Deuterônimo, Josué, Juízes, Samuel e Reis. A Historiografia Deuteronomista conheceu três principais redações: a primeira, no período do século VII a.C.; a segunda, no século VI a.C.; e a terceira, no século V a.C. As redações que serão usadas na atual pesquisa como fonte serão as do século VII a.C. e VI a.C., que compreendem o reinado de Josias, em Judá, e o Exílio, em Babilônia. Tal movimento também foi importante na conservação da identidade religiosa dos grupos exilados na Babilônia no século VI a.C. Ver mais em ROMER (2008).

³⁰Liverani (2008, p. 124) tem uma visão diferente, na medida em que argumenta que a casa de Saul não teria se expandido tanto e teria ficado basicamente circunscrita às regiões de Efraim e Manassés.

A partir dos exemplos de Siquém e da Casa de Saul podemos ver que a presença egípcia era pontual em Canaã. Isto, por sua vez, foi crucial para o desenvolvimento da tradição do Êxodo como uma tradição de resistência e libertação das humilhações impostas pelo Egito, uma vez que este era o grande opressor a ser vencido, sobretudo no momento da criação desta tradição, que se deu na campanha empreendida por Sheshonq I. Mas, a presença egípcia pode ser também percebida anteriormente, a partir do caso de Labayu de Siquém, mostrando que estas unidades políticas e, posteriormente, o Reino do Norte, tinham um histórico de lutas contra o Egito (cf. TOSELI, 2016, p. 104), o que proporcionou um terreno fértil para o nascimento da tradição do Êxodo.

3.2 Campanha militar de Sheshong I

Como dissemos acima, o nascimento de tal tradição pode ser localizado na campanha empreendida pelo Faraó Sheshonq I (Bíblico Sesac) em Canaã na segunda metade do século X a.C. Sheshonq I, fundador da décima segunda dinastia egípcia, é documentado através da lista de cidades conquistadas que estão em uma parede do templo de Amon, em Karnak. Tal campanha é mencionada em 1ª Reis 14, 25-28 e, com base nessa passagem, a campanha foi datada como tendo sido efetuada em 926 a.C., por ser condicionada ao quinto ano de Roboão de Judá. Porém, como mostra Finkelstein (2015, p. 61) condicionar a campanha de Sheshonq I no tempo de Roboão mostra o objetivo da historiografia deuteronômista de punir a infidelidade desse rei com a investida egípcia.

Apesar de a Bíblia condicionar a campanha de Sheshonq I contra Judá, pesquisas arqueológicas demonstram que Jerusalém, por ser uma pequena aldeia no século X a.C., não era o foco de interesse egípcio. O foco principal seria, na verdade, a entidade político-territorial denominada casa de Saul que, com sua expansão, estava ameaçando os interesses egípcios em Canaã. Uma amostra desta realidade é que, após o século X a.C., as regiões que remontam à casa de Saul sofreram um forte abalo populacional testificado pela arqueologia. Outro exemplo dessa realidade é que as listas de cidades conquistadas por Sheshonq I relacionam-se com as regiões pertencentes à Casa de Saul, a saber: 1ª Samuel 9, 4 (Salisa e Salim); 1ª Samuel 11, 1 (Jabes- Galaad) e 2ª Samuel 12, 2 (Mananim). Isso mostra que o relato bíblico traz as regiões pertencentes à Casa de Saul (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 68).

Considerando a campanha egípcia como principal motivo da derrocada da Casa de Saul, podemos ver que o texto bíblico indiretamente conserva memórias de tal campanha em torno da citação corriqueira aos filisteus, sendo que eles estão muito presentes no relato sobre a Casa de Saul no livro de Samuel. Malgrado as constantes referências dos embates entre os

exércitos saulitas e os exércitos filisteus, os reais conflitos existentes eram entre a Casa de Saul e os egípcios. As cidades-estados filisteias não teriam condições de, naquele período, organizar um exército para marchar contra os saulidas (cf. KAEFER 2016, p. 892). Portanto, as tradições que continham tais memórias foram colocadas por escrito muito tempo depois, quando a presença egípcia não era mais verificada em Canaã como fora outrora. A presença egípcia no relato foi substituída pela dos filisteus que, por volta do século VIII a.C. e VII a.C., ganhavam força no Levante e eram uma constante ameaça para Israel e Judá.

Apesar da morte de Saul (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Samuel, 31), grupos pertencentes à antiga unidade político-territorial chamada Casa de Saul continuaram a resistir contra a dominação egípcia, o que foi fundamental na formação da tradição do Êxodo como, originalmente, uma tradição de resistência da dominação egípcia, e não de libertação da escravidão, uma vez que a campanha de Sheshonq I na segunda metade do século X a.C. apenas reforçou uma memória já existente de intervenções egípcias nas planícies de Canaã, bem como de resistência das populações autóctones.

Uma coisa parece evidente: a tradição do Êxodo nasce como forma de resistência ao domínio do império egípcio. E a última presença administrativa egípcia em Canaã foi durante a conhecida campanha do faraó Sheshonq I (1ª Reis 14, 25), por volta de 926 a.C., fato registrado nas muralhas do famoso templo de Karnak, no Egito (KAEFER, 2015, p. 14).

Então, o Êxodo estaria diretamente relacionado à resistência bélica dos habitantes das montanhas ao norte de Canaã que, posteriormente, formariam o Reino do Norte contra o Império Egípcio. E, algumas passagens presentes na historiografia deuteronomista, por mais que estivessem comprometidas em recontar a história do Reino do Norte a partir da ótica de Judá, preservam algumas memórias pertinentes sobre este anseio de libertação militar dos israelitas contra os egípcios. Uma prova disso são as passagens de Êxodo 32, 4b e 1ª Reis 12, 28c, que refletem realidades do Reino do Norte. Ambas as passagens, de forma depreciativa – considerando que os textos encaram o culto efetuado em Israel como sendo idólatra – contribuem muito para a pesquisa histórica ao reconstruir traços característicos do culto efetuado em Israel Norte, principalmente durante os dias de Jeroboão II no século VIII a.C. Uma amostra disso é a expressão “Estes são teus Deuses, Israel, que te fizeram subir da terra do Egito”³¹. Por mais que a tradição bíblica posterior tenha, deliberadamente, interpretado a

³¹Para Thomas Romer (2016, p.109): “De fato, em hebraico a forma *eloheka* pode ser traduzida por “teus deuses” ou “teu deus”. Só a forma verbal causativa “fazer sair” se distingue muito ligeiramente no singular e no plural. É, então, possível que os massoretas tenham retocado um singular original para fazer dele um plural e para acusar os israelitas do Norte não só de um culto icônico, mesmo de idolatria, mas também da veneração de vários deuses”.

expressão “fazer subir” como sendo um movimento de um lugar para outro, ou seja, do Egito para Canaã, Zenger sugere que o verbo (‘lh), ou seja, fazer subir, estava originalmente ligado à ideia de lutar contra, fazendo com que a expressão corroborasse à origem bélica da tradição do Êxodo.

A fórmula primitiva (‘lh) provavelmente não se contentou com a ideia de uma simples caminhada sob o comando de Iahweh. Mas visava muito mais uma ação de Iahweh ligada ao combate e à guerra, tanto em relação ao ponto de partida (o Egito) quanto em relação ao ponto de chegada (Canaã). Foi só num estágio secundário que o significado, de origem tão concreta, da fórmula (‘lh) foi estendido aos múltiplos eventos que demarcam o caminho do Egito para Israel (ZENGER, 1996, p. 241-241).

A tradição do Êxodo ganhou ainda mais força na medida em que, por razões ainda desconhecidas pela Arqueologia, o faraó Sheshonq se retirou de Canaã, o que abriu espaço para a salificação da tradição do Êxodo como uma libertação da opressão egípcia. Assim, ela tornou-se fundamental, com todo o seu pressuposto simbólico e ideológico³², na formação do Reino do Norte, principalmente sob o reinado da dinastia Omrida, uma vez que com a ascensão dessa dinastia, o Reino do Norte se expandiu das terras altas e conquistou territórios da planície de Canaã. Estas regiões, por sua vez, também tinham sofrido dominação egípcia durante vários séculos (cf. FINKESTEIN, 2013, p. 146), e isso foi um fator agregador para que a tradição do Êxodo se constituísse não só como elo identitário, mas também como o mito fundante de Israel Norte a partir da memória da opressão egípcia:

[...]the vivid memory of the Egyptian presence in Canaan was absorbed within the Exodus tradition and thus disappeared from the collective Israelite memory. Memory and forgetfulness complement and nourish each other so that the effect of one dictates in many ways the other. I suggest, with due caution, that the transfer of the memory of the bondage and liberation from Canaan to Egypt, and with it the memory of the long Egyptian occupation of Canaan, resulted from the newly shaping identity of the young Israelite society. A segment of the new settlers’ past was removed from its local context in Canaan and transferred to the land of the subjugator (NA’AMAN, 2011, p. 64).

A tradição do Êxodo estava profundamente ligada à formação do Reino de Israel Norte e um importante foco de difusão da tradição foram os santuários que, como vimos acima, tinham um importante papel de conservação e preservação de tradições religiosas e

³²Para Marilena Chauí (1981, p. 113-114), ideologia “é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um corpo explicativo, de representações e práticas (normas, regras e preceitos) de caráter prescritivo, normativo, regulador”.

populares. Da mesma forma, foram, posteriormente, importantes focos de produção da escrita em Israel Norte.

3.3 Importância dos Santuários na difusão e preservação da tradição do Êxodo

Várias tradições e memórias de Israel e Judá terão como principal centro de difusão e preservação os santuários existentes em todos os seus territórios. Tais santuários constituíam-se como locais de culto ao ar livre contando muitas vezes com um altar. Os cultos ali realizados eram prestados a Iahweh, juntamente com outras divindades cananeias como Baal e Asherá. Durante a existência do Reino do Norte, não houve qualquer inclinação por parte do poder régio em centralizar os cultos e excluir tais santuários. O que houve de organização do culto, como mostra o arqueólogo Israel Finkelstein (2015, p.168), foi durante o reinado de Jeroboão II, a partir do qual os santuários reais de Samaria, Betel e Dã ganharam mais ênfase. Tal organização cültica pode, aliás, ter influenciado as reformas centralistas efetuadas por Judá no século VII a.C., com as chamadas “reformas Josiânicas”.

A literatura bíblica, sobretudo a historiografia deuteronomista que foi escrita no período do século VII a.C. em Judá, colocou uma profunda carga negativa sobre os santuários ao ar livre, também chamados de lugares altos, num momento em que o culto estava se centralizando em Judá. Isto fez com que tais santuários fossem considerados impiedosos e idólatras. Até mesmo em Judá, várias memórias concernentes a patriarcas sulistas como Abraão, por exemplo, estão diretamente ligadas a santuários como Bersabeia, Hebron; santuários estes muitas vezes ligados à figura do patriarca Abraão.

Os lugares altos eram geralmente acompanhados de árvores ou postes de madeira e até bosques que faziam sombra ao altar (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Deuteronomio, 16, 21). Também havia *massebah*, pedras que representavam a presença da divindade. Para Romer (2016, p. 123), os lugares altos eram localizados, muitas vezes, em cumes dos montes. As atividades exercidas em tais santuários seriam a queima de incenso, sacrifícios, refeições, orações e a prostituição cultural, além do sacrifício de crianças (cf. TOSELI, 2016, p. 58).

A tradição do Êxodo estava relacionada ao santuário de Betel. Tal santuário era de suma importância para o Reino do Norte, uma vez que se constituía como um Santuário Real, ou seja, o santuário dos reis de Israel estava localizado em Betel (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Amós, 7, 10-17). E, por mais que a lenda etiológica de Betel esteja ligada a Jacó (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 28, 11-12), o culto praticado em Betel estava profundamente relacionado com o Êxodo, como mostra Toseli (2016, p. 48). Isso mostra que,

apesar de não haver uma uniformidade cültica, a Tradição do Êxodo tinha um caráter oficial em Israel.

A importância deste santuário para o Reino do Norte é refletida na historiografia deuteronomista, pois, depois de Jerusalém, Betel é o santuário mais falado em toda a Bíblia Hebraica, denotando, assim, a sua importância cultural. E, mesmo depois da queda de Israel perante o Império Assírio em 722 a.C., o santuário de Betel continuou a funcionar atraindo adoradores e rivalizando com o santuário de Jerusalém (cf. ROMER, 2016; TOSELI, 2016).

Dentro destas considerações, podemos entender melhor a função dos santuários como guardiões da tradição do Êxodo, tendo em vista que essa tradição fazia referência direta ao passado, a coisas que o deus de Israel havia feito em prol de seu povo. Nestes santuários, durante as reuniões cultuais, estas tradições eram narradas e celebradas. Isto era efetuado por meio de uma consciência simbolizadora segundo a qual a comunhão entre a divindade e seu povo era renovada e ampliada.

Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos então a Iahweh, Deus dos nossos pais, e Iahweh ouviu a nossa voz: viu nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais e prodígios, e nos trouxe a este lugar, dando-nos esta terra, uma terra onde mana leite e mel. E agora, eis que trago as primícias dos frutos do solo que tu me deste, Iahweh (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Deuteronomio, 26, 5-9).

A passagem presente no Deuteronomio é uma confissão de fé que resume a tradição da salvação e libertação do Êxodo. Por mais que o texto em si seja recente, pode conter memórias antigas, principalmente por denominar o patriarca Jacó de arameu. Porém, esta passagem mostra como, provavelmente, a tradição do Êxodo era encarada e celebrada nos santuários provavelmente a partir de uma festa anual relacionada à entrega das primícias das colheitas.

O objetivo da narração das tradições nos santuários era reforçar a unidade ideológica do povo por meio de sua tradição fundante, uma vez que a divindade estaria sempre disposta a, outra vez, guiar seu povo à libertação caso houvesse de novo alguma ameaça opressora. Isto estar relacionado à descrição feita por Hobsbawn e Terence (1997) sobre o papel da tradição que, por meio de símbolos e ritos, liga o homem com o seu passado e o atualiza.

Então, a celebração do Êxodo tinha uma função específica de, ao recordar e celebrar o passado de resistência e libertação da opressão, preparar e incentivar o povo para que, outra vez, recorresse à divindade caso fosse necessária uma nova libertação ou um novo êxodo como disserta Gottwald (2016).

3.4 A Divindade tutelar do Êxodo

De acordo com o Livro dos Reis, o “fundador”³³ do Reino de Israel Norte, a saber, o Rei Jeroboão I, se revoltou contra o Rei Salomão e teve que fugir para o Egito. Depois da morte de Salomão, ele voltou para Canaã e foi proclamado Rei de Israel (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Reis, 12). Uma vez fundado o Reino do Norte, seu culto relacionou-se diretamente com o Êxodo, e isso pode ser atestado na passagem onde Jeroboão I constrói dois bezerros de ouro que representam a divindade tutelar do Êxodo³⁴:

Depois de ter pedido conselho, fez dois bezerros de ouro e disse ao povo: "Deixai de subir a Jerusalém! Israel, eis o teu Deus que te fez sair da terra do Egito." Erigiu um em Betel, e o povo foi em procissão diante do outro até Dã. Estabeleceu o templo dos lugares altos, e designou como sacerdotes homens tirados do povo, que não eram filhos de Levi. Jeroboão celebrou uma festa no oitavo mês, no décimo quinto dia do mês, à semelhança da que se celebrava em Judá, e subiu ao altar. Assim fez ele em Betel, sacrificando aos bezerros que fizera e estabeleceu em Betel os sacerdotes dos lugares altos que instituíra. Subiu ao altar que tinha feito, no décimo quinto dia do oitavo mês, isto é, no mês que ele escolhera arbitrariamente; instituiu uma festa para os filhos de Israel e subiu ao altar para queimar incenso (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Reis, 23, 28-39).

Por mais que a passagem bíblica seja deuteronomista e contenha estereótipos em relação ao culto realizado no Norte, ela contém uma referência histórica valiosa na medida em que o culto empreendido diante dos dois bezerros estava diretamente condicionado ao Êxodo. Como mostra Romer (2016, p.107), isso pode ser uma pista para a identidade da divindade do Êxodo.

A Arqueologia nos mostra que o culto à divindade ugarítica denominada *EL* era muito forte em Canaã e, inclusive, no próprio Israel. Uma prova disso é que o nome “Israel” não faz referência a *Iahweh*, pois se fizesse, seria *Israyah*, uma vez que conteria o elemento teofórico

³³A narrativa bíblica coloca Jeroboão I reinando após da cisma entre o Reino do Norte e o Reino do Sul que estariam unidos sob Davi. Porém, a pesquisa histórica atual desqualificou tal reino, mostrando que Israel e Judá eram reinos independentes (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN 2003, p. 207). Dentro disso, podemos considerar o Reino do Norte como herdeiro das unidades políticas de Siquém e da Casa de Saul que, assim como ele, foram unidades políticas da planície que se expandiram para as terras baixas. Para ver mais: FINKELSTEIN, 2009.

³⁴A constituição dos bezerros formou aquilo que a historiografia deuteronomista chamará de “o pecado de Jeroboão”, fazendo referência ao culto prestado em Betel à divindade do Êxodo em forma de Touro. Para ver mais: ROMER, 2016.

próprio de Iahweh que é “*Ya*” (cf. GOTTWALD, 1988, p. 170). Porém, a terminação teofórica “*el*” indica que, antes de Iahweh ser adorado como divindade tutelar de Israel, o deus *EL* o era. Outra amostra desta veneração a *EL* é que na tradição patriarcal, principalmente presente no Livro do Gênesis, a divindade patriarcal se apresenta como *EL*, e não como Iahweh.

Quando Abrão completou noventa e nove anos, Iahweh lhe apareceu e disse: Eu sou El Shaddai, anda na minha presença e sê perfeito. Eu instituo minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente. E Abrão caiu por terra (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gênesis, 17, 1-3).

A referência que o texto faz a Iahweh é estranha, uma vez que esse nome divino só é revelado a Moisés (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo, 3). Uma explicação possível para isso é que o redator posterior acrescentou o nome Iahweh com o objetivo de caracterizar o nome *EL* como apenas sendo um dos títulos de Iahweh, sendo que, na verdade, era uma divindade autônoma (cf. SMITH, 2006, 150). *EL* era a principal divindade Cananeia, e seu símbolo cultural era o touro (cf. KAEFER, 2015). Logo, as várias referências bíblicas ao touro são heranças ao culto a *EL*³⁵.

Outra característica marcante é que importantes santuários em Israel, por sua terminação com o elemento teofórico “*el*” expressam uma ligação forte com essa divindade. Podemos citar o exemplo de Betel que, como já dito anteriormente, era um importante santuário real que conservava fortemente a tradição do Êxodo. O nome Betel significa “casa de *EL*” e outros santuários do Norte, como Fanuel, expressam a forte presença do culto a essa divindade. A representação cültica do touro pode tanto estar relacionada à divindade em si como pedestais para ela. No culto sulista, tal pedestal era feito pelos querubins presentes na arca da aliança.

As referências feitas ao bezerro de ouro como representações da divindade do Êxodo em Israel Norte sugerem que o culto ali realizado era originalmente a *EL* e, só posteriormente foi atribuído a Iahweh através do processo de translatabilidade (cf. SMITH, 2006, p. 166) – processo a partir do qual atributos de uma divindade são atribuídos a outra, e isso é um fenômeno constante dentro do estudo das ciências da religião³⁶.

³⁵Êxodo 32, 1ss e a passagem do bezerro de ouro podem expressar categoricamente o culto em torno da tradição do Êxodo diretamente ligada a figura taurina.

³⁶Assim, é provável que antes de ser associado a Iahweh, o Êxodo era atribuído a El. Isso, a nosso ver é confirmado por Números 23, 22 e 24, 8, onde a libertação do Egito é atribuída a El, que é associado ao touro. Assim dizem estes versos: ‘El, o que tira eles do Egito, seus chifres são como os de touro selvagem (r’m)’ (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Números 23, 22); ‘El, o que tira ele do Egito, seus chifres são como os de touro

Quando Iahweh foi investido como divindade principal do Reino do Norte, sobretudo a partir do século IX a.C., vários atributos relacionados a *El*, como a sua rainha consorte Asherá, a tradição do Êxodo e a representação taurina foram aos poucos sendo transferidos para Iahweh, até que ele fosse totalmente assimilado com a antiga divindade cananea.

3.5 Os primeiros passos do Reino do Norte

Depois da retirada dos egípcios de Sheshonq I, o Reino do Norte teve liberdade para se constituir. Uma lista de reis é apresentada entre a retirada dos egípcios e a ascensão da primeira grande dinastia no Reino do Norte, ou seja, a dinastia omrida, e não há motivo para duvidar dessa cronologia.

Tabela 1 – Reis da dinastia Omrida do período entre retirada dos egípcios e a ascensão da dinastia do Reino do Norte

Nomes dos reis	Período em que reinaram
Jeroboão I	931-909 a.C.
Nadab	909-908 a.C.
Baasa	908-885 a.C.
Ela	885-884 a.C.
Zambri	884 a.C.
Tebni	884-800 a.C.
Amri	884-873 a.C.

Fonte: FINKELSTEIN, 2015, p. 86.

A primeira capital do Reino do Norte foi Tersa, e a memória desta capital está muito presente nos textos bíblicos. Uma das razões para o estabelecimento da capital em Tersa, apesar de esta ser um assentamento pequeno, não fortificado e pouco construído, foi o fato de Jeroboão I querer evitar o tradicional centro urbano de Siquém com sua aristocracia. Além

selvagem' (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Números 24, 8). Os dois versos são de tradução difícil, e não está claro se o complemento 'seus chifres' se refere a El ou a Israel. Em todo caso, 'El', 'Israel', 'chifres' e 'touro selvagem' pertencem ao mesmo campo semântico" (KAEFER, 2015 p. 898-899).

disso, Tersa era uma região rica em água e ficava em um lugar estratégico de ligação entre norte e sul, o que favoreceu sua escolha (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 95).

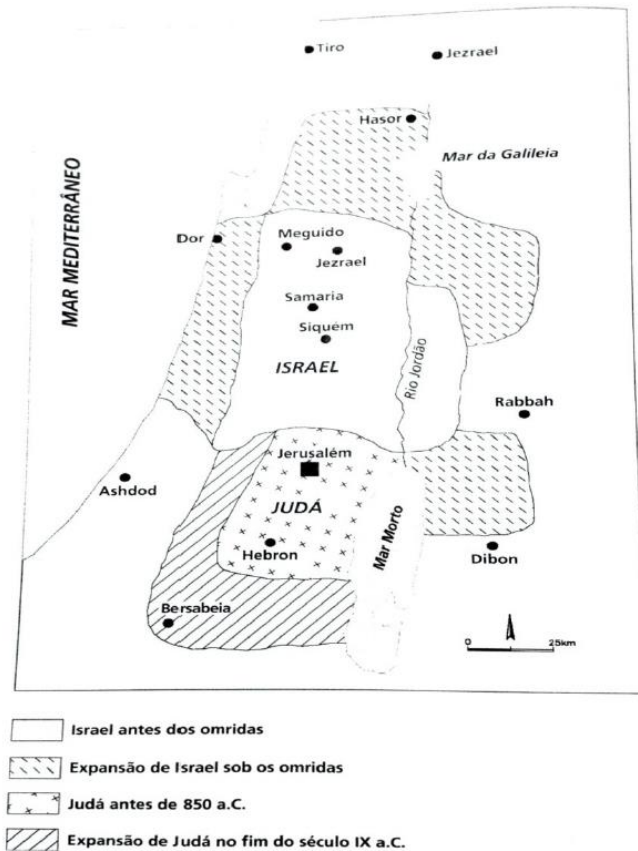
É evidente a instabilidade reinol dos primeiros dias do Reino do Norte, uma vez que há uma constante troca de dinastias e isso, em muitos casos, partiu do poder militar que teve um papel decisivo durante a história posterior de Israel. A cada golpe, a família do antecessor era assassinada (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Reis, 16, 11); isso dificultou a formação de uma aristocracia de funcionários e impediu que o Reino de Israel se constituísse como um reino organizado nesses dias. Isso não afetou somente a população urbana, mas também a rural, que se via receosa a se vincular a uma casa real específica. Ademais, os constantes conflitos internos dificultaram o desenvolvimento econômico e político nos primeiros dias do Reino do Norte.

Apesar disso, o Reino de Israel conseguiu conquistar o celeiro do Levante, ou seja, o vale de Jezrael, o que foi fundamental para o desenvolvimento da sua economia, principalmente sob o governo da dinastia Omrida. Então, a expansão efetuada pelos nortistas antes dos Omridas pode ser comparada à expansão realizada por Siquém nos tempos de Armana, uma vez que ambas as unidades políticas e territoriais partiram de um assentamento modesto e sem construções para conquistar vastas áreas (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 103).

Por conta da ausência de material escrito, é difícil conjecturar sobre a importância da tradição do Êxodo nos primeiros dias de Israel Norte; mas, visto que uma tradição necessita de tempo para ser dogmatizada, podemos supor que o embrião dessa tradição era mantido nos santuários, principalmente em Betel. Podemos ver isso a partir da referência de 1ª Reis 12. Somente com a Dinastia Omrida é que a tradição do Êxodo ganhará um caráter maior de oficialidade.

Porém, as constantes trocas de dinastias e os conflitos existentes impediram que o Reino de Israel usufruísse de todo o seu potencial territorial, pois sua região era muito fértil – a contar pelo vale de Jezrael – para formar um reino influente no Levante. Tal situação mudou com a ascensão de um rei chamado Amri, que pôs fim à instabilidade política que o antecedeu e fundou a dinastia Omrida.

Figura 5 – Território pertencente ao Reino do Norte antes e depois da ascensão Omrida



Fonte: cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 102.

3.6 Dinastia Omrida

Uma importante redescoberta das pesquisas arqueológicas foi a centralidade da dinastia Omrida para a constituição de Israel como um Reino organizado³⁷ na segunda metade do século XI a.C., uma vez que essa foi a primeira experiência dinástica de Israel. Os quatro reis Omridas descritos na Bíblia – Amri, Acab, Ocazias e Jorão – governaram quarenta anos, entre 884 a 842 a.C.: “No tempo dos omridas, o Reino do Norte destacou as primeiras construções monumentais e atingiu seu primeiro período de prosperidade econômica e poder territorial” (FINKELSTEIN, 2015, p. 108).

Os Omridas proporcionaram o primeiro período de estabilidade política e social para Israel, e isso foi reconhecido pela denominação “Casa de Omri” que estará presente nos textos

³⁷Já no século IX a.C., os centros administrativos desenvolveram-se em Israel, sob a dinastia Omrida, sendo que, em Judá, eles só ganharam um grau maior de complexidade no século VII a.C., cerca de 200 anos depois. Podemos apontar ainda que o Norte estabeleceu sua capital, Samaria, como um poderoso centro populacional, no século IX a.C., enquanto o Sul só urbanizou sua capital no século VIII a.C. Outro ponto a ser destacado é que o Norte desenvolveu a indústria de azeite desde o começo do século IX a.C., enquanto Judá só desenvolveu a mesma indústria no século VII a.C. Para ver mais, consultar: FINKELSTEIN e SILBERMAN (2003); FINKELSTEIN (2015).

Assírios do século VIII a.C. para se referir a Israel, mesmo em um momento no qual a dinastia Omrida não mais existia, mostrando assim a sua importância.

Os Omridas estão entre os governantes mais talentosos de Israel (cf. DONNER, 2017, p. 315), pois souberam guiar o Reino durante a eclosão de vários perigos internos e externos. Os perigos internos concerniam em acalmar os ânimos alterados dos tempos anteriores que haviam conhecido sucessivas trocas de dinastias. Os perigos externos relacionavam-se com o Reino de Aram Damasco e com as pretensões Assírias de exercer domínio na região (cf. LIVERANI, 2008, p. 150).

A principal contribuição deste período para Israel foi a fundação de uma nova capital, a saber, Samaria (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Reis, 16, 24). A construção de tal capital foi significativa, uma vez que, pela primeira vez, o Reino do Norte tinha uma residência real que não era fugaz, como fora anteriormente com Tera, com um organizado centro de administração reinol.

Durante o reinado dos Omridas, Israel passou a ser uma potência regional no Levante, rivalizando com os Arameus de Damasco, conquistando extensas regiões no extremo norte e na Transjôrdânia. Isto se consolidou a partir do momento em que o filho de Omri, Acab, com o objetivo de firmar uma aliança com o rei fenício Etbaal, casou-se com sua filha Jezabel, e isto fez que o reino se beneficiasse de um crescimento econômico e cultural.

Graças às investidas diplomáticas de Acab, Israel conheceu grande prosperidade, sobretudo militar, e isso é atestado por fontes assírias. No ano de 853 a.C., Salmanaser III da Assíria liderou uma campanha rumo ao Levante para conquistar os reinos de Israel, Síria³⁸ e Fenícia. Por mais que o reino mais poderoso do Levante fosse Aram Damasco, o Israel Omrida vinha ganhando força a ponto de rivalizar com o reino Arameu. Mas, diante da ameaça Assíria, os dois tiveram de se unir em uma coalizão antiassíria que, apesar de ser encabeçada por Damasco, era composta por vários reinos do Levante, inclusive Israel. Salmanaser III se gloriou de sua vitória em um texto conhecido como “Inscrição monolítica”, no qual foram registrados alguns dados das forças organizadas pela coalizão contra a Assíria:

1200 bigas, 1200 cavaleiros, 20000 soldados de Hadadezer, de Damasco a pé 700 bigas, 700 cavaleiros, 10000 soldados de Irhuleni de Hamath, a pé, 2000 bigas, 10000 soldados a pé, de Acab, o israelita, 500 soldados de Que, 1000 soldados de Musri, 10 bigas e 10000 soldados de Irquenata (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 245).

³⁸Também chamada de Aram Damasco.

Tal inscrição mostra o poder dos Omridas, que forneceram 2000 bigas, consideradas armas pesadas, para a coalizão. Por mais que o rei Assírio tenha contado vitória, o resultado real foi que a Assíria recuou e o seu avanço foi retardado para mais tarde.

Por mais que Acab seja registrado na historiografia deuteronomista como um rei que fez mal diante de Iahweh, o seu reinado foi significativo para a história de Israel. E, dentro deste contexto de prosperidade vivenciado no Israel Omrida, podemos entender que a tradição do Êxodo se fez presente na política de Israel, principalmente como “uma propaganda emblemática da vitória nacional contra seu arqui-inimigo após séculos de sofrimento e humilhação” (TOSELI, 2016, p. 109). Este argumento foi usado durante os dias da dinastia Omrida para enfatizar sua prosperidade.

Por mais que as fontes textuais que relatam a memória do Êxodo no período do governo Omrida sejam escassas, podemos conjecturar que havia certas festas que tinham a temática da retirada do Egito, principalmente em um momento em que o Reino do Norte estava ascendendo como uma potência regional no Levante. Durante este reinado, o Reino de Israel se expandiu mais concisamente para as terras baixas, o que fez com que Israel se tornasse um reino heterogêneo entre israelitas e cananeus³⁹ (cf. DONNER, 2017, p. 321). Esta expansão fez com que as tradições de confrontação com o Egito presentes nas terras baixas fossem condensadas com as de Israel e, a partir disso, a tradição de libertação e vitória contra o Egito ganhou mais força no Reino de Israel. Assim, este também se tornou um elo de coesão social, uma vez que exaltava um traço comum entre a população israelita e a população cananeia, que seria a luta contra os egípcios.

3.7 Dinastia de Jeú

Graças ao regresso assírio depois da campanha empreendida em 853 a.C., a aliança dos reinos do Levante sob a égide de Damasco se dissolveu, e Israel e Damasco continuaram a empreender uma leva de disputas. Em 842 a.C., Hazazel (que reinou de 843-796 a.C.) subiu ao trono de Damasco e, depois da morte de Acab, a dinastia Omrida conheceu sua ruína, graças a uma série de assaltos militares, internos e externos, empreendidos pelos arameus contra Israel. Estes assaltos fizeram com que seu território fosse drasticamente reduzido. Com

³⁹Recentemente, a distinção entre israelitas e cananeus tem sido cada vez mais negada, uma vez que Israel e Judá eram reinos cananeus e conservavam esses traços singulares de cultura, religião, política. Dentro disso, busca-se ver Israel e Judá não como sendo separados dos cananeus, mas como sendo também genuinamente reinos cananeus, como nos casos de Moab, Edon. A dicotomia apresentada entre israelitas e cananeus presta-se apenas para separar a população originalmente israelita que fazia parte do Reino de Israel e que foi incorporada, posteriormente, como fruto da expansão Omrida. Para ver mais: FINKELSTEIN (2015); LIVERANI (2008) e SMITH (2006).

a tentativa fracassada de estender sua hegemonia para o Levante, a Assíria abriu espaço para que – somado à derrocada Omrida – os arameus crescessem como grande potência regional do final do século IX a.C. e início do século VIII a.C. Com isso, eles passaram a gozar de plena liberdade de ação, uma vez que o único rival imediato de Damasco, a saber, Israel, estava enfraquecido.

Depois de 837, Salmaneser III não apareceu mais na Síria, e agora Hazazel tinha as mãos livres para consolidar e ampliar o poder de seu Estado arameu e também voltar-se imediatamente contra Israel.[...] Por muito tempo, Hazazel ainda permaneceu na consciência de Israel como inimigo especialmente perigoso e temido (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2ª Reis 8, 11s) (DONNER,2017, p.337).

Para a historiografia deuteronomista, o fim da dinastia Omrida se deu pela investida do general javista Jeú (que reinou de 842 a 814 a.C.) que, ao ser ungido pelo profeta Eliseu, empreendeu uma revolta contra Joram, filho de Acab, por conta da idolatria empreendida pelos Omridas ao adotarem o deus Baal como divindade tutelar de Israel ao lado de Iahweh. A revolta, tal como narrada em 2ª Reis 8, 28-29, teve tons de restauração à fidelidade cúltica a Iahweh por parte de Jeú, que matou os adoradores de Baal e destruiu seu templo em Samaria (cf. 1Rs 10, 18-27). Porém, existem fortes indícios arqueológicos que levam a acreditar que a revolta de Jeú foi impulsionada pela ambição do rei damasceno Hazael de solidificar sua hegemonia no corredor sírio-palestino a partir da supressão dos Omridas, formando, assim, “o reino mais forte da história do período do ferro no Levante” (FINKELSTEIN, 2015, p. 153).

O Reino de Damasco, desde o século XI a.C., vinha em constante ascensão na Palestina e conheceu o auge de seu poderio entre 950 a 800 a.C. Mas essa hegemonia foi equilibrada por Israel durante o reinado dos Omridas, sendo que várias cidades pertencentes ao Reino de Damasco foram conquistadas por Israel no período de reinado do Rei Acab (cf. KAEFER 2016, p. 40). Contudo, o poder político e militar de Israel foi momentâneo, uma vez que, depois da morte de Acab, seu filho Joram não conseguiu escapar da ruína e, com a subida de Hazael ao trono de Damasco, este infligiu uma série de derrotas a Israel que levaram a uma considerável diminuição de seu território e o consequente fim da Dinastia Omrida diante da morte do Rei Joram.

Tal realidade está documentada, a partir de uma inscrição real aramaica do Rei Hazael de Damasco, datada do século IX a.C., denominada estela de Tel Dan. O objetivo de tal estela era comemorar a vitória sobre Israel e a ocupação da cidade de Dan. A parte central fala sobre a derrocada dos Omridas:

(Quando) meu pai ficou doente e foi ao encontro dos seus [antepassados], o rei de Israel veio a terra do meu pai. Mas Hadad me fez rei, e Hadad veio até mim e eu parti dos sete [...] do meu reino eu matei set[enta r] eis que tinham preparado mi[lhares de ca]rros e milhares de cavalos. [E eu matei Tho]ram, filho [de Acab], rei de Israel e eu matei [Ahaz]yahu, filho [de Yohoram r]ei da estirpe de Davi. Eu levei [á ruina a cidade deles e] a terra deles à [desolação...] (LIVERANI, 2008, p. 151).

A inscrição acima citada se relaciona com a narrativa presente em 2ª Reis 8, 28-29. Porém, um adendo trazido pela inscrição é que nela, o rei de Damasco reivindica a morte dos reis de Israel e Judá, uma vez que o texto bíblico diz que foram mortos ao longo da revolta de Jeú. Isso mostra que o Rei Jeú foi colocado no trono por influência direta de Hazael de Damasco, fazendo de Israel seu vassalo. Ou seja, a dinastia Omrida, que foi amplamente criticada pelo culto prestado a Baal pela historiografia deuteronomista, constituiu Israel como uma forte potência regional, ampliando seus territórios. Enquanto a dinastia Jeú, apesar de ser louvada como Javista, teve os territórios de Israel reduzidos e politicamente fraca e submissa aos arameus de Damasco (cf. LIVERANI, 2008, p. 154).

A partir de tais considerações, podemos apontar que os maiores interessados na derrocada Omrida eram os arameus de Damasco, e a revolta de Jeú foi usada como um elemento interno dos interesses de Hazael. William Schniedewind (1996) demonstrou que, a partir da comparação entre o texto do livro dos Reis e da estela de Tel Dan, Jeú poderia ter efetuado sua investida em nome dos interesses de Hazael, pois o texto deuteronomista teria mascarado tal realidade a fim de exaltar os pressupostos religiosos da revolta.

Jeú era um militar que fazia parte do grupo, muito bem representado pelos profetas, de israelitas insatisfeitos com a política Omrida de abertura à influência cultural e religiosa fenícia. Além das motivações religiosas Javistas, a revolta de Jeú tinha, no âmbito político, a ambição de trocar a influência vinda da fenícia pela influência dos arameus de Damasco – uma vez que subiu ao poder, provavelmente, com o seu auxílio. Ou seja, uma investida mediterrânea marítima dos Omridas é substituída por uma proposta mais interiorana e pastoril.

Por mais que a dinastia de Jeú seja apresentada pelo deuteronomista como sendo Javista, uma crítica empreendida a seu fundador é julgada por não ter se afastado dos pecados de Jeroboão (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2ª Reis, 10, 30-32) e, segundo a literatura bíblica, o pecado de Jeroboão se constituiu na veneração aos bezerros de ouro em Betel. A partir disso, podemos conjecturar que, por mais que não haja vestígios textuais, o culto relacionado ao Êxodo praticado principalmente em Betel continuou a existir nos tempos do

reinado de Jeú e seus sucessores, estabelecendo uma ligação com o culto efetuado durante a Dinastia Omrida:

Entretanto, Jeú não se desviou dos pecados que Jeroboão, filho de Nabat, fizera Israel cometer, os bezerros de ouro de Betel e de Dã. Iahweh disse a Jeú: "Porque executaste bem o que era agradável a meus olhos e cumpriste toda a minha vontade contra a casa de Acab, teus filhos até a quarta geração se assentarão sobre o trono de Israel (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2ª Reis, 10, 30-32).

Podemos até mesmo conjecturar que em um momento onde Israel teve seu território drasticamente reduzido e estava politicamente submisso ao Reino de Aram Damasco, a tradição do Êxodo serviu neste contexto como um símbolo de resistência contra a dominação aramaica. Neste momento, de novo, Israel encontrava-se subjugado e humilhado por forças externas.

Apesar das dificuldades, a dinastia Jeú garantiu certo nível de estabilidade e crescimento econômico a Israel, que viveu à sombra dos arameus de Damasco a partir da alternância entre colaboração e conflito. O auge dessa Dinastia foi o governo de Jeroboão II que, aproveitando o fim da hegemonia damascena, fez Israel voltar a ser um reino de destaque a partir da reconquista de vários territórios outrora pertencentes aos Omridas e da expansão para novos territórios.

3.8 Jeroboão II

Jeroboão II, que governou Israel durante 40 anos (entre os anos 793-753 a.C.), teve o reinado mais longo dos reis de Israel e formou um reino de prosperidade política e econômica para Israel, a partir daquilo que ficou conhecido na historiografia como “Glória Jeroboâmica” (FERNANDES, 1998, p. 71). Por conta de tal prosperidade vivenciada, a tradição do Êxodo foi amplamente usada como atributo propagandístico de Israel.

Para melhor compreender este momento vivido por Israel, devemos olhar para a política internacional em que ele está inserido. Como dito anteriormente, durante grande parte da dinastia de Jeú, Israel viveu sob o jugo de Damasco, que tinha ampla liberdade de ação depois da retirada assíria. Porém, tal situação mudou quando o rei Hazael morreu 796 a.C. e seu filho, Haddad III, subiu ao trono, pois o reino arameu começou a apresentar desgastes internos (cf. BOLEN, 2002, p. 61).

Além disso, entre o final do século IX e início do século VIII a.C., Adadnari III (reinou de 810-782 a.C.), rei da Assíria, marchou várias vezes sobre o Levante (805, 804, 802

e 796 a.C.), dando continuidade à política de Salmanaser III. Na última campanha, a capital do Reino de Damasco foi sitiada e o rei Haddad III foi forçado ao pagamento de pesados tributos ao soberano assírio. A partir deste momento, o reino arameu se constituiu como um vassalo do Império Assírio e, junto com ele, o Reino de Israel, uma vez que a estela de Adadnarari III confirma a homenagem prestada pelo Rei Joás de Samaria. Tal investida assíria fez com que o reino arameu entrasse em profunda decadência. Isto possibilitou ao Rei Joás de Israel reconstituir alguns territórios de Israel que haviam sido perdidos para Damasco.

Juntamente com a ascensão de Jeroboão II em 793 a.C., o reino arameu sofreu algumas crises internas, proporcionadas pela campanha de Adadnarari III. A principal consequência dessa campanha foi que Damasco ficou sem sua capital, o que abriu espaço para que o Reino de Israel pudesse reascender politicamente (cf. SOUZA, 2016, p. 69). Um dos primeiros feitos de Jeroboão II foi restabelecer inteiramente os territórios outrora pertencentes ao Reino do Norte que haviam sido perdidos para Hazael em 842 a.C., como consta em 2Rs 14, 25: “Restabeleceu ele os territórios de Israel”. Durante o reinado de Jeroboão II, o Reino de Israel não só restituiu suas fronteiras, como também se expandiu consideravelmente. Ele apropriou-se dos antigos territórios pertencentes à dinastia Omrida na Transjordânia, além de regiões como o vale do Rio Jordão.

Durante este período, Israel vivenciou uma grande prosperidade econômica a partir da dominação das rotas comerciais desérticas de Dah el-Gazza (no nordeste do Sinai), o que o levou a ter contato com os portos mediterrâneos. Assim, Israel passou a controlar as regiões de comércio entre Arábia e Egito (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 161).

Então, Jeroboão II era rei de um reino que gozava do enfraquecimento do seu principal adversário, o Reino de Aram Damasco, além de estar internamente bem estabelecido. Porém, a riqueza de Israel concentrava-se, sobretudo, em sua capital – a cidade de Samaria. As outras partes do Reino não conheciam tamanha prosperidade neste momento.

Em tal contexto, a tradição do Êxodo foi amplamente celebrada como uma memória de afirmação política, sobretudo nos santuários reais de Israel, contra um inimigo externo que gerou para ele um momento de prosperidade e harmonia (cf. TOSELI, 2016, p. 112). A forma como tal tradição foi apropriada nos dias de Jeroboão II diz muito sobre o momento em que está inserida. Portanto, Israel teria experimentado um novo Êxodo, ou seja, uma nova libertação, em virtude de o opressor imediato, o Reino de Damasco, ter perdido forças abrindo

espaço para o ressurgimento de Israel. Isto é, a história ou a memória do Êxodo foi reinterpretada politicamente (cf. Hartog; Revel, 2001).

Nos santuários oficiais reais como Dã, Samaria e Betel, a festa do Êxodo era celebrada anualmente com luxuosos festejos a partir dos quais todo o poderio econômico e político de Israel era demonstrado. Uma amostra de tais celebrações pode estar contida na passagem de 1ª Reis 12, 26-32 que, apesar de ter passado por uma redação deuteronomista claramente contrária às práticas religiosas realizadas por Israel, preserva memórias de tais eventos. Nesta redação, a tradição do Êxodo era louvada como ponto alto da experiência social, política e religiosa israelita. Mesmo a passagem se referindo a Jeroboão I, expressa realidades vividas no tempo de Jeroboão II e, uma prova disso é a referência feita à região de Dã como sendo uma possessão de Israel nos dias de Jeroboão I. Todavia, isto só foi uma realidade nos dias de Jeroboão II, graças às campanhas expansionistas deste (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 168).

Durante a festa, aclamações como “Eis os teus deuses (ou teu deus) Israel, que te fizeram sair do Egito” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1ª Reis, 12, 28) podiam constituir saudações religiosas presentes em tais cerimônias. A festa celebrada em torno da tradição do Êxodo nos santuários de Betel e Dã constituíam-se como sendo festas alegres, e isso pode ser visto em Oséias 13, 2, onde se expressa que o povo atirava beijos para as imagens dos touros. Além disso, tal festa estava relacionada com a colheita, uma vez que as pessoas levavam suas primícias para os santuários (cf. TOSELI, 2016, p. 112).

Infelizmente, os pormenores da festa do Êxodo realizada em Israel Norte durante o século VIII a.C. não podem ser reconstruídos. Mas, podemos sugerir que foi uma festa de cunho oficial para todo o Israel e estava diretamente ligada à colheita, constituindo-se, assim, como antessala da Páscoa. O símbolo máximo da celebração era o touro, e tal realidade pode estar presente na emblemática passagem do “Bezerro de ouro”, que consta em Êxodo 32, 1ss, onde Israel peca fazendo para si um bezerro de ouro. Como já dissemos anteriormente, o culto ao bezerro de ouro está intimamente ligado à tradição do Êxodo em Israel Norte, e tal passagem demonstra esta realidade. Existe uma aproximação entre a referida passagem com 1ª Reis 11, 32, uma vez que, em ambas, encontramos a expressão “Eis os teus deuses, Israel, que te fizeram sair do Egito” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo, 32,4), mostrando, assim, a similaridade entre elas. A passagem também diz que o povo ofereceu holocaustos e sacrifícios de comunhão, além de terem comido, bebido e se divertido (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Êxodo, 32, 5-6). Tais práticas podem facilmente ser encaixadas como sendo pertencentes à “festa do Êxodo” celebrada em Israel durante os dias de Jeroboão II e talvez antes, mostrando

a forma como este festejo tinha um cunho oficial muito grande e que o próprio rei presidia o festim.

O reinado de Jeroboão II também foi importante para que a tradição do Êxodo fosse ampliada, ou seja, que a tradição da caminhada no deserto fosse a ela acrescentada. Os locais descritos na rota do Êxodo são desconhecidos por Israel Norte entre os séculos X a.C. e XI a.C., (cf. FINKESTEIN, 2015). Porém, os textos do século VIII a.C., como os livros proféticos de Oséias e Amós, relatam a caminhada no deserto⁴⁰, mostrando, assim, que tal tradição já era conhecida. E isso se deu pelo contato entre o Reino de Israel que, como já dito anteriormente, comandava a Península do Sinai até o Golfo de Ácaba e Kintillet ‘Ajrud. O arqueólogo Nadav Na’aman (2008, p. 86-208) sugere que os desenhos encontrados em Kintillet ‘Ajrud fazem menção à rota do Êxodo, “o que mostraria que a tradição do Êxodo não só era conhecida em Israel Norte, mas era utilizada como propaganda pela realeza de Samaria” (KAEFER, 2015, p. 890). Os itinerários presentes em Nm 33 contêm os mais antigos relatos sobre as localidades percorridas durante a caminhada no deserto. Este itinerário, por sua vez, relaciona-se com as inscrições de Kintillet ‘Ajrud, uma vez que ali as autoridades israelitas tinham contato com comerciantes que lhes informavam sobre lugares distantes do deserto.

Figura 6 – Mapa mostrando a região de Kintillet ‘Ajrud



Fonte: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.MAGAZINE-a-strange-drawing-could-undermine-our-entire-idea-of-judaism-1.5973328>. Acessado em: 10/12/2020.

⁴⁰BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias, 2, 16-17; 9, 10; 11, 1-5; 12, 10.14; 13, 4-5; Amós, 2, 10; 3, 1; 9, 7.

Uma amostra dessa proximidade entre as inscrições e desenhos de Kintillet ‘Ajrud e a tradição da caminhada no deserto pode ser vista na seguinte passagem, onde as similaridades com a travessia do Mar dos Juncos são visíveis:

[...]tendas de Isra[el] Seu nascimento , e ele[...] um pobre e oprimido filho de uma carente, uma pobre pessoa... as roupas deles são sujas, a roupa dele contaminada com sangue... Montão de água passou e o mar secou até [...] Um anjo em chamas em um ano de peste, fome e desolação, a lança destruída, falsidade e engano (NA´AMAN apud TOSELI, 2016, p. 116).

A tradição do Êxodo foi condensada com a tradição da caminhada no deserto pelo contato entre Israelitas e comerciantes árabes. A tradição do Êxodo estava muito presente em Kintillet ‘Ajrud, o que pode ser visto pela representação de Iahweh em forma de touro proveniente dessa região, onde Iahweh é apresentado com sua rainha consorte Asherá⁴¹.

Figura 7 – Imagem presente em Kintillet ‘Ajrud mostrando Iahweh representado como um touro⁴²



Fonte: <https://www.ancient-origins.net/ancient-places-asia/kuntillet-ajrud-ancient-fortress-puzzles-archaeologists-00320>. Acessado em: 10/12/2020.

⁴¹A deusa Asherá era uma divindade cananeia que era considerada a deusa da fertilidade. Rituais de prostituição sagrada eram realizados em sua homenagem. Tal divindade era considerada esposa de El mas, com a assimilação de atributos de Iahweh a El, esta passa a ser relacionada como esposa de Iahweh, tal como apresentado na imagem e na inscrição de Kintillet ‘Ajrud que a acompanha, onde abençoa-se em nome de Iahweh e de sua Asherá. Para ver mais: SMITH (2006).

⁴²“Alguns pesquisadores quiseram ver no desenho [...] que representa dois seres aparentemente divinos, ou demoníacos, Yhwh e sua Aserá. Mordechai Gilula propôs identificar o personagem da esquerda que tem, segundo ele, traços bovinos, com Yhwh. A figura da direita teria, inicialmente, representado Aserá. Com a finalidade de censura, teriam depois, “masculinizado” a deusa acrescentando-lhe um pênis” (ROMER, 2016, p.161).

Podemos conjecturar que houve uma simbiose de tradições que concorreu para que o Êxodo e a caminhada no deserto fossem concebidos, posteriormente, como uma só tradição. Tal processo de simbiose entre ambas as tradições é fruto da política de Jeroboão II de exaltar o Êxodo a um *status* de oficialidade dentro do Reino de Israel, em um momento de prosperidade e harmonia. Agora, o Êxodo ganha novos pressupostos: não é mais apenas a memória da libertação do Egito, mas também a memória de uma caminhada pelo deserto por meio da mão condutora de Iahweh que, a essa altura, já tinha se tornado a divindade tutelar de Israel e conseqüentemente, a divindade do Êxodo.

4. OS USOS SOCIAIS DA TRADIÇÃO DO ÊXODO

O desenvolvimento econômico vivido por Israel durante o governo de Jeroboão II atingiu, principalmente, os grandes latifundiários israelitas e os grupos aristocráticos. A população mais pobre experimentou extrema pobreza e o processo de desigualdade social, que já ocorria há muito, foi acentuado. Basicamente, a população de Israel foi dividida em: “ricos e pobres, senhores e escravos, latifundiários e agricultores com pouca ou nenhuma renda” (DONNER, 2016, p. 340).

A prosperidade econômica e política vivida sob Jeroboão II encobriu o empobrecimento da população mais pobre que, muitas vezes, tinha de submeter-se à escravidão por endividamento, pois não conseguia sanar suas dívidas. As desigualdades sociais presentes em Israel despertaram a pregação profética principalmente de Amós e Oseias que, em muitas de suas profecias, usaram a tradição do Êxodo para legitimar suas reivindicações sociais em prol dos mais pobres.

Uma das principais críticas empreendidas pelo profeta Oseias ao Reino de Israel do século VIII a.C., sob Jeroboão II, foi que o seu enriquecimento proporcionado pelo comércio internacional foi causador de profundas desigualdades sociais e empobrecimento da população, uma vez que, às suas custas, os mais ricos tinham se enriquecido: “Efraim é como uma pomba ingênua, pedem auxílio ao Egito, vão a Assíria” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias, 7, 11). Além disso, a Tradição do Êxodo em Oseias relaciona-se com a crítica às instituições monárquicas que, ao desapropriar as terras pertencentes aos camponeses, logravam a sua população a uma escravidão interna, o que constituía uma verdadeira volta ao Egito. O convite feito pelos profetas era o de que, uma vez conscientes da sua origem na opressão e escravidão, os israelitas não permitissem que houvesse em seu meio tais práticas, considerando que Iahweh os havia tirado do Egito para constituir um povo a partir do qual a maldade e a opressão não existissem: “Quando Israel era um menino, eu o amei e do Egito chamei meu filho” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias, 12, 14); “Mas eu sou Iahweh teu deus, desde a terra do Egito (...) Eu te conheci no deserto” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias, 13, 4.5).

Posto que a monarquia exaltava o Êxodo como símbolo oficial do Reino, a crítica profética destinada ao culto do touro era uma expressão de rejeição à monarquia, uma vez que o touro era um símbolo real:

Constituíram reis sem o meu conhecimento e chefes sem a minha aprovação. Fizeram para si ídolos de prata e de ouro, para a sua própria perdição. Rejeita teu bezerro, ó Samaria! Minha cólera se inflamou contra eles. Até quando não poderão eles purificar-se. Porque esse bezerro é obra de Israel, foi um artista que o fez; ele não é um deus, será, pois, despedaçado, bezerro de Samaria (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias, 8, 5-8)⁴³.

A crítica profética apresenta a destruição do bezerro e a mensagem que busca expressar é que a monarquia – síntese da opressão contra os mais pobres – seria destruída, caso não se voltasse para Iahweh, entendido como aquele que garante o direito dos mais pobres. Então, diferente da interpretação dada a estes textos pelos escritores judaítas posteriores, a crítica dos profetas não era contra os bezerros em si e nem contra a sua fabricação. Visto que esta cresceu nos dias de Jeroboão II, é provável que o Reino tenha confeccionado pequenas imagens taurinas para a devoção particular, mas contra o sistema monárquico que elas representavam, além da tradição do Êxodo (cf. TOSELI, 2016, p. 130). Porém, a crítica empreendida pelos profetas às instituições monárquicas que usavam da tradição do Êxodo para se promover foi interpretada pelos judaítas como uma forma de depreciar o culto efetuado em Israel Norte, taxando-o de idólatra.

Dentro de tais apontamentos, podemos entender que a tradição do Êxodo não estava presente somente nos meios oficiais de Israel, mas estava presente, também, entre os mais pobres e oprimidos, principalmente por seu forte caráter libertador. Roger Chartier, em seus estudos sobre história cultural, diz que o historiador precisa estudar a instituição que produz a cultura, assim como as formas que os agentes que estão condicionados em um determinado contexto as interpretam e as inserem no seu dia a dia. Tendo em vista que as populações subalternas do Israel governado por Jeroboão II não deixaram nenhuma produção que nos permita analisar mais profundamente a forma como o Êxodo era entendido e interpretado por eles, podemos adentrar um pouco neste universo a partir da crítica profética.

Por mais que o Êxodo tenha sido usado fortemente como propaganda real durante os Omridas e principalmente no governo de Jeroboão II, ele também teve seus usos sociais, principalmente a partir do alerta constante aos governantes de que eles deviam se atentar para não fazerem com os mais pobres aquilo que o Egito havia feito com Israel outrora. Isso mostra, tal como argumentou Hobsbawn e Terence (1997), que a tradição é um campo aberto e flexível que pode ser interpretada tanto pelo poder – a fim de que ele possa se manter e buscar nas tradições legitimidade de ação – quanto pela população mais pobre, que pode fazer uso das tradições vigentes para fazer reivindicações e expressar sua cobrança. A tradição do

⁴³Versículos similares em: BÍBLIA DE JERUSALÉM, Oséias 6, 4-7; Oséias, 13, 2.

Êxodo mostra exatamente isso: a forma como uma tradição tem usos políticos e sociais. O aparato monárquico produzia as representações por meio de festas e da divulgação de imagens e sinetes dos touros. Porém, a população que recebia todas essas representações, sobretudo a mais pobre, fez uso delas, e isso está explícito na obra dos profetas, sobretudo de Oseias.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Êxodo é um dos eventos mais emblemáticos da Bíblia Hebraica, principalmente no que tange a relação profunda que se inicia a partir dele entre Israel e Iahweh. Durante muito tempo, o Êxodo foi entendido como um evento histórico sem questionamentos, principalmente por seu papel de destaque na Bíblia Hebraica. Porém, muitos especialistas começaram a criticar a historicidade do Êxodo com base na sua falta de evidências extrabíblicas e de suas contradições internas.

Uma vez desconsiderada a historicidade do Êxodo, tal como está presente na Bíblia, ele passou a ser visto como uma tradição fundante do Reino de Israel Norte que, por seu histórico de envolvimento com o Egito, conservou em tal memória o sentimento de libertação contra a opressão egípcia; não uma libertação geográfica, mas uma libertação militar. E esta se constituiu como o mito fundante do Reino do Norte.

Ao longo da História de Israel Norte, e também posteriormente, a tradição do Êxodo foi sendo apropriada por diversos níveis sociais dentro da sociedade Israelita que, por sua vez, viam nela meios de alcançar seus objetivos. Desta forma, demonstraram que a tradição, longe de se constituir como algo fechado, é eclética e adaptável. Além de estar aberta a ser condensada com outras tradições.

É necessário entender que o Êxodo se constituiu como uma tradição fundante de Israel Norte a partir do contexto histórico do Levante de uma forte interferência egípcia desde o século XV a.C. Esta interferência ficou marcada na memória das populações posteriores e o Egito foi associado a um grande opressor que não estava disposto a permitir qualquer configuração nas terras de Canaã que estivesse fora de seus interesses, como podemos ver com a experiência de Siquém e da Casa de Saul. O Reino do Norte nasceu diretamente relacionado com uma campanha egípcia, a saber, a campanha de Sheshonq I, que destruiu a Casa de Saul, mas misteriosamente retirou-se de Canaã. Esta memória é preservada pelo nascente Reino de Israel e fortificada a partir do momento em que, graças a campanhas de expansão empreendidas pela dinastia Omrida, Israel entrou em contato com outros povos cananeus que também tinham fortes memórias de lutas e resistências contra o Egito.

A memória do Êxodo é preservada principalmente nos santuários de Samaria e Betel, e foi ganhando, aos poucos, um *status* de oficialidade dentro do Reino do Norte, pois a região foi constantemente oprimida por um soberano estrangeiro, o que fez com que a memória da libertação contra a humilhação fosse constantemente lembrada. O auge do desenvolvimento

da tradição do Êxodo foi o governo de Jeroboão II, a partir do qual foi incorporada a tradição da caminhada no deserto, tornando-a mais consistente. Festas religiosas eram celebradas nos santuários reais como forma de exaltar a prosperidade e a harmonia conquistadas pelo governo de Jeroboão II, e as memórias de tais celebrações estão presentes nos textos de Êxodo 32, 1ss e 1ª Reis 12, 26-32.

Os profetas que se colocavam como defensores dos grupos mais necessitados fizeram uso de tal tradição na argumentação das suas reivindicações sociais para lembrar constantemente aos governantes que eles não deveriam oprimir a sua população, tal como Israel fora oprimido pelo Egito.

Depois da morte de Jeroboão II, Israel entrou em profunda decadência até que, em 722 a.C. o território foi conquistado e incorporado à rede de províncias Assírias pelo Rei Sargão II. Parte de sua população foi levada cativa e populações de outras partes do império assírio foram trazidas para o território de Israel constituindo, assim, as deportações cruzadas assírias. Porém, alguns israelitas foram para Judá, a fim de escaparem dos ataques assírios e, com eles, muitas tradições nortistas foram levadas, como a própria tradição do Êxodo. Ali, a história de tal tradição ganhou mais um capítulo, posto que ela foi reinterpretada sob a ótica judaíta e foi sendo, aos poucos, colocada por escrito. Durante o governo do Rei Josias, quando no horizonte um novo faraó, oriundo da Dinastia Saíta, se levantou para colocar em risco a sobrevivência do Reino de Judá e dos pequenos reinos levantinos, mais uma vez a tradição do Êxodo foi posta em ação, agora construída como uma tradição pan-israelita, de um só povo, para incentivar os judaítas a resistirem contra o Egito através da confiança em Iahweh. Contudo, tal abordagem pode ser melhor elucidada em um estudo posterior.

6. REFERÊNCIAS

- BERLESI, Josué. A influência bíblica na interpretação da história: considerações sobre o conservadorismo no estudo acadêmico da história antiga de Israel. **Revista Jesus Histórico**, nº XI, 2018, p. 47-57.
- BERLESI, Josué. Conservadorismo versus Progressismo: apontamentos sobre a historiografia do Israel antigo. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**, n. 10, p. 44-54, 2015.
- BERLESI, Josué. **História, Arqueologia e a Cronologia do Êxodo**: Historiografia e Problematizações. Cidade: São Leopoldo. Sinodal, 2008.
- BRIGTH, John. **História de Israel**. São Paulo. Paulus Editora, 2019.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Antigo e Novo Testamentos. Tradução: PAULUS. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOLEN, Todd. **The Reign of Jeroboam II**: A Historical and Archeological Interpretation. Master's thesis, The Master's Seminary, 2002.
- BURKE, P. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Antiguidade oriental**: política e religião. São Paulo: Contexto, 1990.
- CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal-IEPG/Petrópolis: Vozes, 2017, vol I e II.
- FERNANDEZ, Pedro Júlio Triana. **Profecia- Resistencia**: Um Estudo sobre a vida do povo de Israel durante a Dinastia de Jeú. São Bernardo do Campo: (UMESP), 1988. Tese (Tese de Doutorado) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (Umesp).
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido**: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.
- FINKELSTEIN, Israel. Radiocarbon-Dated Destruction Layers: A Skeleton for Iron Age Chronology in the Levant. In: **Oxford Journal of Archeology**, 28, 2009, p. 255-274.
- FOHRER, G. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1982.

GRABBE, Lester L. (ed.). **Can a 'History of Israel' Be Written?** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

GOTTWALD, Norman K. **As tribos de Iahweh**: uma sociologia da Religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C. Trad: Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. Tradução Anacleto Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988.

HARTOG, François; REVEL, Jacques (dirs.). **Les usages politiques du passé Paris**: Éditions de L'EHESS, 2001.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KAEFER, José Ademar. A estela de Dã. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 33-46, jul./dez. 2012.

KAEFER, J. A. À procura de Saul! Uma análise de Primeiro Samuel 9-(12)14. **Horizonte**, v. 14, n. 42, p. 402-426, abr./jun. 2016.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2012.

KAEFER, J. A. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. **Horizonte**, v. 13, n. 38, abr./jun, p. 878-906, 2015.

KESSLER, Rainer. **História social del antiguo Israel**. Salamanca: Sígueme, 2013.

LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.

MEDEIROS, Fabrício Ferreira. A nova história política. **Temporalidades**, v. 9, n. 3, p. 258-269, 2017. Disponível em: <https://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/9271>. Acesso em: 28 out. 2020.

MERRILL, Eugene H. **História de Israel no Antigo Testamento**: O reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações. Trad: Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

NA'AMAN, Nadav, LISSOVSKY, Nurit. Kintillet 'Ajrud, Secred Tress and Ashera. In: **Tel Aviv 35**, p186-208, 2008.

NA'AMAN, Nadav. The Exodus history: between historical memory and historiographical composition. **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, Chicago, v. 11 , n. 1, p. 39- 69, 2011.

REIMER, H. O Antigo Israel: espaço, fontes e historiografia. **Revista Sapiência**: sociedade, saberes e práticas educacionais. Iporá: UEG/UnU Iporá, v. 2, n. 2, p. 60-75, jul./dez. 2013.

RODRIGUES, José Honório. **Filosofia e História**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

RÖMER, Thomas. **A chamada história deuteronomista**. Vozes: Rio de Janeiro, 2008.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé**. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. Trad: Vilmar Schneider. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 2, n. 16, p. 9-18, 1988.

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

SCHNIEDEWIND, W. M. Tel Dan stela: new light on Aramaic and Jehu's revolt. In: **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, vol. 302, 1996, p. 75-90.

SILVA, Airton, José. **Os minimalistas**. Disponível em: <<https://airtonjo.com/site1/minimalistas.htm>>. Acessado em: 15/01/2021.

SILVA, Airton, José. **A História de Israel e Judá na pesquisa atual**. Disponível em: <<https://airtonjo.com/site1/a-historia-de-israel-e-juda.htm>>. Acessado em: 15/01/2021

SOUZA, BRUNO CAVALCANTE DE. **A “revolta” de jeú e a estela de dã**: Um Estudo Em 2 Reis 10,28-36. 2016. [102f]. Dissertação (Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Paulo, [São Bernardo do Campo]. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1486> Acessado em: 04/01/2012.

SYUKUR, AGUSTINUS. **A tradição de Jacó na formação de Israel Norte a partir da análise exegética de Gênesis 32,23-33**. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de Sao Paulo, Sao Bernardo do Campo, 160 folhas, 2019. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1873> . Acessado em: 04/01/2021.

TRIANA FERNÁNDEZ, Pedro Julio, **Profecia, resistência e sobrevivência** – Um estudo sobre a vida do povo de Israel durante a dinastia de Jeú, São Bernardo do Campo, UMESP, 1998, 334p. (tese de doutorado).

TOSELI, CECILIA. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 reis 12,26-32**. 2016. [142f]. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, [São Bernardo do Campo]. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1608>. Acessado em: 04/01/2021.

VAN SETERS, J. **Em busca da história**. Historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. São Paulo: EdUSP, 2008.

ZENGER, E. O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco. DE PURY, A. (Org.). In: **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 240-269.