Claroscuro (2026) 25 (2): 1-26
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Argentina

e-ISSN: 2314-0542
https://doi.org/10.35305/cl.vi25.203
https://claroscuro.unr.edu.ar

O rei o profeta disputando o poder: uma história pré-deuteronomista em Samuel e Reis

Luiz José Dietrich*

Resumen

Se debate la existencia de una «Historia Profética» anterior a la redacción deuteronomista, conservada en los libros de Samuel y Reyes. En ella, los profetas serían agentes autorizados por Yahvé para la unción y la destitución de reyes, presentando patrones literarios recurrentes: unción con aceite, designación como «*naguid*», anuncios del fin de dinastías e imágenes de exterminio (“barrer la casa’’, “el que orina contra la pared’’), que aparecen en las historias de Saúl, Jeroboam, Baasa, Acab y Jehú. Las investigaciones antiguas, que suponían la existencia de un «reino unido» y de un monoteísmo precoz, deben ser reevaluadas con base en la arqueología actual y en el estudio de la plausibilidad histórica de la producción de narrativas escritas complejas a partir de los siglos VIII-VII a.C., especialmente en Israel. La Historia Profética habría surgido durante la turbulenta dinastía de Jehú, cuando los profetas vinculados a Eliseo disputaban la influencia política en la corte del rey por ellos ungido, con el objetivo de apartar del poder a los grupos pro-fenicios asociados al culto a Baal. En este contexto, Yahvé se presenta como una deidad guerrera y legitimadora del poder, diferente del Yahvé libertador campesino de las tradiciones más antiguas. Por ello, debe leerse con espíritu crítico, ya que expresa un Yahvé asociado al poder y a la violencia, alejado del Dios defendido por los profetas populares y por Jesús.

Key-words: Historia profética; Eliseo; Elías; Yahvé; Baal.

Recibido: 28/09/2026 • *Aceptado*: 16/10/2026

* Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil.
E-mail: luizdietrich@gmail.com

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

The king and the prophet in a struggle for power. A Pre-Deuteronomistic Story in Samuel and Kings

Abstract

There is debate regarding the existence of a Prophetic History predating the Deuteronomistic composition, preserved in Samuel and Kings. In this account, the prophets would be authorized agents of Yahweh for the anointing and deposition of kings, presenting recurring literary patterns: anointings with oil, designation as *naguid*, announcements of the end of dynasties, and images of extermination ("sweeping the house," "whoever urinates against the wall"), which appear in the stories of Saul, Jeroboam, Baasha, Ahab, and Jehu. Earlier research, which assumed the existence of a "united kingdom" and early monotheism, needs to be reevaluated based on current archaeology and the study of the historical plausibility of the production of complex written narratives beginning in the 8th–7th centuries BCE, especially in Israel. Prophetic History is thought to have emerged during the turbulent reign of Jehu, when prophets associated with Elisha vied for political influence at the court of the king they had anointed, seeking to remove from power the pro-Phoenician groups associated with the cult of Baal. In this context, Yahweh is presented as a warrior deity who legitimizes power, distinct from the peasant liberator Yahweh of the more ancient traditions. For this reason, it must be read critically, as it portrays a Yahweh associated with power and violence, far removed from the God championed by the popular prophets and by Jesus.
Key-words: Prophetic History; Elisha; Elijah; Yahweh; Baal.

1 Introdução

A existência de várias camadas na História Deuteronomista é denunciada por vários aspectos. No texto de 1Samuel, isso pode ser notado especialmente nas diferentes apresentações de Saul, como ungido e possuído pelo Espírito de Deus (1Sm 10:1-16; 11, 6), como rejeitado (1Sm 13:7-15), e como rei elogiado (1Sm 14:47-52). Um sinal explícito de uma camada literária anterior é a inconsistência narrativa entre a exigência que o profeta Samuel faz a Saul, após sua unção, e a condenação de Saul por não ter obedecido a essa exigência.

No momento de sua unção Saul recebeu uma ordem do profeta Samuel: "Desça para Guilgal antes de mim. Depois eu irei encontrar-me com você para oferecer holocaustos e sacrifícios de comunhão. Espere sete dias. Só depois eu irei ao seu encontro para lhe mostrar o que você deverá fazer"[1] (1Sm 10:8). E será exatamente pelo descumprimento dessa ordem, por não ter aguardado os sete dias pela chegada de Samuel, que Saul ouvirá do profeta em Gilgal (1Sm 13:4-7) a mensagem de que seu reinado não teria sequência, isto é, de que que seus filhos não governariam depois dele e ele não estabeleceria uma dinastia: "Você agiu como louco! Você não escutou o mandamento que o seu Deus Javé lhe havia dado. Neste momento Javé estaria confirmando para sempre o seu reinado sobre Israel. Mas agora o seu reinado não ficará de pé" (1Sm 13:13-14a).

Fica claro que pelo menos as partes essenciais das narrativas que hoje encontramos nos capítulos de 9:1-10, 16 de e no capítulo 13 de 1Samuel originalmente estavam mais próximas uma da outra. Essa é uma das principais evidências da existência de um esboço histórico pré-deuteronomista. É muito evidente que as narrativas da escolha do rei por sorteio (1Sm 10:17-27); a narrativa da invasão amonita e da formação do exército de Saul e da guerra contra os amonitas (1Sm 11:1-15); bem como a narrativa da despedida de Samuel, são de contextos diferentes, e foram intercaladas entre a narrativa da unção de Saul e a narrativa da sua condenação por não ter "escutado o mandamento de seu Deus Javé". É claro que tanto as narrativas de 1Sm 9:1-10, 16, da unção, como a narrativa da guerra contra os filisteus são narrativas complexas e com várias camadas redacionais. Mas, muito provavelmente, uma das camadas importantes é proveniente da redação profética.

Nos livros de Samuel e Reis há um conjunto de textos em que profetas aparecem ungindo e destituindo reis, que estariam vinculados aos textos transcritos acima. Além do texto da unção de Saul, considera-se também parte de um escrito profético as narrativas da unção de Jeroboão (1Rs 11:31-39), de Davi (1Sm 16:1-13) e de Jeú (2Rs 9:1-13). Todas as unções nestas três narrativas foram realizadas por um profeta utilizando azeite (שֶׁמֶן) (Campbell 1986: 17-32). Também são consideradas parte da narrativa profética os anúncios do fim do reinado e de morte dos descendentes de Jeroboão (1Rs 14:7-11), Baasa (1Rs 16:1-7, 8) e Acab (1Rs 21:17-24).

[1]Todas as citações bíblicas apresentadas, salvo indicações em contrário, foram retiradas da Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

Vários padrões repetidos conectam essas narrativas. Nas narrativas de unção, além de serem ungidas com azeite, por algum profeta, determinadas pessoas são também ungidas para serem chefes, em hebraico *naguid*, (נָגִיד, 1Sm 9:16; 10:1; 1Rs 14:7; 16:2). Por isso incluímos também nesta relação a notícia da designação de Jeroboão (1Rs 14:7), e de Baasa, em 1Rs 16:1-8, mesmo que não tenhamos algum relato sobre isso e que não é dito que tenha sido ungido com azeite.

1.1 Narrativas de unção ou designação

	Saul	Davi	Jeroboão	Baasa	Jeú
	1Sm 9:1 - 10:16	1Sm 16:1-13	1Rs 14:07	1Rs 16:1-2	2Rs 9:1-13
Unção/designação em nome de Javé	09:15.2 10:01	16:1, 3, 12	14:07	16:1-2	9:03
Por um profeta	Vidente / Homem de Deus / Samuel	Samuel			Um dos filhos de profetas / Eliseu
Com azeite	10:01	16:01.1			9:1, 3, 6
Para ser Naguid		(Rei, מֶלֶךְ) 16:1	14:07	16:02	(Rei, מֶלֶךְ) 9:3,6,12,13

Tabela 1

Do mesmo modo, encontram-se algumas expressões recorrentes nas narrativas de destituição ou rejeição e do anúncio de que seus filhos morrerão e não haverá sucessão dinástica: a ameaça de extermínio total da casa real, que será varrida, como lixo retirado para fora do terreiro (וּבְעַרְתִּי/יְבַעֵר/בער, 1Rs 14:10; 16:3; 21:21); o anúncio da morte de todos os membros da casa real "que urinam contra o muro"[2] (מַשְׁתִּין בְּקִיר, 1Rs 14:10; 1Rs 16:11; 21:21; 2Rs 9:8) bem como anúncio de que os corpos daqueles que morrerem nas cidades serão devorados pelos cães, e de que daqueles que morrerem no campo serão devorados pelas aves de rapina (1Rs 14:11; 16:4; 21:24).

[2]De acordo com o *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT), é uma expressão desrespeitosa, ou até mesmo insultuosa para referir-se às pessoas do sexo masculino de uma família, talvez associando-os aos cães pela maneira de urinar (1999, vol. IV: 1479). Mais ou menos nessa mesma direção vai P. Kyle McCarter, para quem a expressão possui um certo "vulgarismo", mas igualmente a interpreta como uma "expressão estereotipada" que faz "referência ao extermínio de todos os indivíduos masculinos de uma família" (1980: 360).

1.2 Narrativas de destituição/rejeição e anúncio de que não haverá sucessão dinástica

	Saul	Jeroboão	Baasa	Acab	Jeú
	1SM 13:7b-15	1Rs 14:7-11	1Rs 16:1-7.8	1Rs 21:17-24	2Rs 9:1-10:46
Palavra de Javé		14:07	16:01	21:17	10:30; 2Rs 15:12
Através de um profeta	Samuel	Aías de Silo	Jeú, filho de Hanani	Elias, o tesbita	
Anúncio de que não haverá dinastia	13:13-14		16:3b		
Extermínio de todos "que urinam contra o muro"		14:10a	16:11	21:21c	
Tanto o escravo como o livre		14:10b		21:21d	
A casa real será varrida		14:10c	16:03	21:21b	
Na cidade serão devorados pelos cães. No campo serão devorados pelas aves de rapina		14:11	16:04	21:24	

Tabela 2

1.3 A história da hipótese de uma História Profética na pesquisa

A percepção do aproveitamento de materiais pré-existentes na elaboração da História Deuteronomista foi, desde o início, reconhecida por Noth (1981[1943]: 36). De fato, vários blocos podem ser percebidos como partes de obras ou tradições pré-existentes, como é o caso dos chamados juízes libertadores (Richter 1964). No entanto, este artigo é dedicado a explorar um pouco mais a hipótese da existência um esboço de caráter historiográfico que foi denominado por alguns pesquisadores de "História Profética".

Tal história não se confunde com a hipótese do DtrP (P= profético) da vertente de Rudolf Smend, seguida por Walter Dietrich e Timo Veijola. Para eles o DtrP seria uma camada redacional profético-teológica integrada no processo de redação deuteronomista, situada entre o Dtr histórico original e o DtrN (nomista). Também não entendiam o DtrP como um documento pré-deuteronomista independente, como será defendido e abordado no presente escrito. Os dois debates às vezes se cruzam na bibliografia, mas são teorias diferentes sobre onde, quando e de que forma o elemento profético entra no processo editorial.

Rudolf Smend (1978: 69-81; 110-139) entendia a obra histórica deuteronomista elaborada pela atuação de três redatores exílicos onde Noth via somente um autor exílico. Para Smend a história básica teria sido composta por um historiador no início do exílio (DtrH)[3]. Esta história teria sido posteriormente retrabalhada por um redator profético (DtrP), sendo tudo posteriormente unido por um redator que inseriu os blocos legislativos, o redator nomista (DtrN). O que é significante nessa revisão da tese de Noth é a contribuição atribuída aos redatores subsequentes. De acordo com Walter Dietrich (1972: 133-134) DtrP não somente adicionou comentários de tipo profético ao DtrH, mas incorporou um conjunto substancial de narrativas proféticas tradicionais ao que viria a ser os livros dos reis. Ele também afirma que o DtrN teria sido o responsável por um significativo conjunto de contribuições com especial interesse na lei.

Para Timo Veijola (1975: 127-142; 1977: 115-122) o DtrH não era, como Noth supunha, anti-monárquico. A tensão anti-monárquica na história seria resultado da reformulação feita pelo DtrP. O DtrN por sua vez, teria combinado um pouco as coisas. Ele foi crítico da monarquia no espírito do DtrP, mesmo assim manteve a visão positiva apresentada pelo DtrH ao depositar esperança em uma dinastia davídica que perduraria se os reis fossem obedientes à lei como Davi.

A escola alemã, com a linha de interpretação de Smend e seu seguidores teve bastante influência nos estudos e comentários aos livros históricos. Mas, depois deles ganhou força a escola norte-americana, a partir de Frank Moore Cross (1973) que, em *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, propôs analisar a obra deuteronomista como resultado não de múltiplas camadas exílicas, mas de duas edições cronologicamente separadas: Dtr1: uma edição pré-exílica, do período josiânico (fins do séc. VII a.C.), de caráter otimista, que enaltece a imposição política e religiosa de Josias como cumprimento da promessa davídica e da centralização do culto; e Dtr2: uma revisão posterior, feita no período exílico, que reage à queda de Jerusalém e ao fim da monarquia, introduzindo o tom mais sombrio de julgamento presente em textos como 2 Reis 21-25.

O modelo de Cross foi sistematicamente defendido por Richard D. Nelson (1981a; 1981b), especialmente em *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, aumentando sua influência. A hipótese da dupla

[3]Smend (1978) referia-se DtrH como DtrG (*Geschichte*), e assim foi inicialmente seguido por Timo Veijola e Walter Dietrich. Mas Dietrich, a partir de 1977 adotará a nomenclatura DtrH mais usada nos estudos fora da escola alemã (1977: 44-64).

redação também foi trabalhada por Richard Elliott Friedman (1981a; 1981b), que investigou questões de autoria e identidade dos redatores.

Mas a questão que interessa para este artigo, a possível existência de redações pré-deuteronomistas, foi primeiramente abordada por Joachim Schüpphaus, que em 1967 em uma dissertação em Bonn, advoga uma redação anterior ao Dtr que ia de Josué 24 até o reinado de Ezequias e teria sido elaborada após 722/21 a.C., entre os últimos anos de Ezequias e os primeiros anos de Manassés. Samuel Bruce C. Birch (1976) defendeu uma edição profética do final do século VIII de 1 Samuel 7-15 que inclui vários textos atribuídos por Noth ao Dtr.

E em 1979, Giovanni Garbini propôs a existência de uma narrativa pré-Dtr por trás de Juízes 9 a 2Reis 10. Segundo Garbini, essa narrativa teria sido composta nos primeiros anos do reinado de Jeú por círculos proféticos contrários à monarquia. Depois dele, P. Kyle McCarter (1980; 1984), em seus comentários aos livros de Samuel amplia a hipótese de Birch ao propor "uma contínua história profética sobre as origens de Israel" (1984: 7-8), que incluía a história de Samuel (1Sm 1-7), a história da ascensão de Davi (1Sm 16 - 2Sm 5), uma edição de 2Sm 7 e 2Sm 9-20. Na sequência Steven L. McKenzie (1985) explorou a proposta da História Profética, que teria sido escrita no VIII século a.C., defendida por McCarter, concluindo que ela se estendia de 1Sm 1 a 2Rs 13.

Mas, quem abordou com mais profundidade a questão que interessa a este artigo foi Antony F. Campbell (1986), que focaliza mais na existência de possíveis fontes pré-Deuteronomistas (que ele chama de "Registro Profético"[4]) posteriormente incorporadas na edição josiânica. Ele fundamenta sua hipótese na presença de padrões recorrentes e expressões pré-Dtr características em três grupos de textos: aqueles que relatam a unção de Saul, Davi e Jeú; aqueles que relatam a designação e/ou rejeição de Jeroboão, Acab e Jeú; aqueles que apontam para inter-relações entre os dois primeiros grupos e suas ligações com o contexto mais amplo da narrativa interveniente. Além disso, Campbell também propôs que este primeiro Registro Profético teria sido suplementado por duas expansões (1986: 139-152). Uma primeira expansão teria acontecido no Israel norte, complementando a história desde Jeú até o exílio (1986: 152-168). E uma segunda é que paralelamente, ou pouco posterior ao Registro Profético e sua expansão nortista teria existido um Documento Sulista que contaria a

[4] *Prophetic Record.*

história do reino de Judá desde a divisão (1Rs 12) até sua libertação da ameaça assíria no tempo de Ezequias (2Rs 19). Este seria um documento independente provavelmente originário de círculos de oposição a Manassés e Amon do interior de Judá (1986: 169-202).

2 A necessidade de revisão destes estudos

Todos esses estudos necessitam de uma revisão, pois têm como um de seus pressupostos a existência de um grande reino nos tempos de Davi e Salomão, e sua divisão em dois reinos na sequência. Além disso, também têm como pressuposto uma religião monoteísta ou pelo menos monolátrica, de culto a Javé. Mas, estas perspectivas se mostram ultrapassadas nos estudos e pesquisas acadêmicas.

E de fato, os estudos críticos da Bíblia e a superação da chamada "arqueologia bíblica" tradicional, traçam uma nova compreensão da história do surgimento de Israel, do começo e dos desenvolvimentos da monarquia e da religião, e do processo da escrita em Israel. Livros como *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (2018[2001]) de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman[5] são um marco das mudanças na compreensão da história de Israel e dos escritos bíblicos. Ali Finkelstein e Silberman propõem uma datação mais acurada para os chamados "portões de Salomão" de Hatsor, Meguido e Gezer (1Rs 9, 15), datando-os do período da dinastia de Amri (885-841 a.C.). Sobre isso afirmam; "Em suma, a arqueologia se equivocou em um século na datação dos restos tanto 'davídicos' quanto 'salomônicos'" (Finkelstein e Silberman 2018: 149). Com isso cai por terra a sustentação arqueológica e histórica para a existência de uma "monarquia unida", composta por 12 tribos e governadas a partir de Jerusalém, cai também a necessidade histórica e

[5]No Brasil esse livro teve duas traduções. A primeira, uma tradução muito ruim, feita provavelmente por pessoas que não eram da área bíblica, com muitos erros inclusive, foi publicada em 2003, pela Editora A Girafa, de São Paulo, com o título *E a Bíblia não tinha razão*, claramente com intuito de polemizar com o "*best seller*" conservador *E a Bíblia tinha razão*, do jornalista e escritor alemão Werner Keller, cuja primeira edição foi lançada em alemão em 1955, e que no Brasil em 1958, e que teve mais de 25 edições. A edição de A Girafa teve pelo menos uma reedição em 2004, mas que logo se esgotou e o livro ficou quase 15 anos sem nova edição em português. Até que em 2018 a Editora Vozes (Petrópolis, RJ), publicou o livro, com uma tradução primorosa de Nélio Schneider e com o título fiel ao título da obra original, *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do Antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados.*

inclusive a possibilidade de grandes narrativas escritas no período de Davi e Salomão. Isso levou à busca por demarcar quando Israel e Judá alcançariam o *status* de "estados nacionais e territoriais plenamente desenvolvidos no Levante", que é necessário para a produção de textos literários importantes. (Finkelstein e Silberman 2018: 183). Por "plenamente desenvolvido" entendem um "estado governado por complexa organização burocrática, capaz de organizar importantes projetos de construção, manter um exército permanente e estabelecer relações comerciais com as nações vizinhas", além de "manter registro de suas ações em arquivos e em inscrições monumentais acessíveis ao público" (Finkelstein e Silberman 2018: 183). E Israel norte alcança essa condição mais ou menos um século antes que Judá, a partir da dinastia de Omri (885-841 a.C.) e especialmente com Jeroboão II (783-743 a.C.). Judá só acederá a esses patamares depois da queda da Samaria em 722 a.C.). Condições essas, portanto, inexistentes "na época de Davi e Salomão" (Finkelstein e Silberman 2018: 183). Essa obra aprofundou discussões que já vinham de antes deles, questionando a existência de grandes narrativas anteriormente ao exílio. Com os estudos se voltando, então, para a questão da alfabetização e do uso da escrita no Oriente Próximo, e no Israel norte e em Judá.

E passado um primeiro momento de quase negação da existência de obras escritas significativas antes do exílio (Thompson 1988; Lemche 1998; Davies 1995)[6], os estudiosos atualmente aceitam que muitas narrativas e textos bíblicos provém do período pré-exílico. De fato, o testemunho arqueológico vai nessa direção, uma vez que as escavações arqueológicas no mundo da Bíblia só começam a encontrar amostras de construções literárias mais extensas a partir do século VIII a.C., e especialmente a partir do último quarto do século VII a.C. Para Schniedewind, inclusive a "maior parte" foi redigida entre os séculos VIII e VI a.C. (Schniedewind 2004: 33 e 35).

Isso, porém, não leva automaticamente a negação de qualquer possibilidade de escrita de algum texto importante antes disso (Schniedewind 2004: 35). Porque, embora os achados arqueológicos nesse campo não foram de grande número ou de escritos extensos, foram significativos e não podem ser ignorados, pois indicam a existência de atividade escribal, mesmo que essa fosse restrita. Aliás a presença de escribas na região pode ser demonstrada já pelas cartas de Tell El-Amarna, escritas com caracteres cuneiformes –não usados no cotidiano– e no acadiano da linguagem

[6]Ver uma contestação a esses posicionamentos em Day (2004).

diplomática, entre 1390-1336 a.C. (Kaefer 2021: 11). As Cartas de Amarna revelam que as pequenas cidades-estado cananeias, como Jerusalém, já possuíam escribas (Weipert 2010: 138-145).

2.1 A escrita em Israel e Judá nos séculos X e IX a.C.

Apesar de os achados arqueológicos de importância para a epigrafia serem bastante escassos nesse período, eles não deixam de ser importantes para a discussão aqui apresentada. Merecem ser aqui lembrados o chamado "Calendário de Gezer", que pode ser datado do século X a.C. ou bem no início do século IX a.C. (Rollston 2010: 31). Esse testemunho epigráfico pode indicar a presença de um escriba judeu ou de um aprendiz de escriba em Gezer. Para David M. Carr (2011: 376) "esse texto é particularmente interessante porque pode ser um exercício escolar listando os meses do ano agrícola. [...] e fornece um tipo de lista memorizável típica de antigos textos de exercício".

Outra inscrição aparece em dois cacos, de um mesmo jarro, que também está entre o fenício e o proto-hebraico é conhecida como Inscrição Ba'al de Bet Shemesh. Os dois fragmentos derivam de uma fonte comum predominantemente de materiais do Bronze II Tardio e do Ferro I inicial, mais provavelmente de entre 1150 e 1100 a.C. Há também o *ostracon* encontrado em Khirbet-Qeyafa, geralmente datado do séc X a.C., cuja proposta de tradução ainda está em discussão. Mas mais importante para o desenvolvimento da cultura escrita em Judá, é o "Abecedário de Tel Zayit", da Shefelá Judaica, uma pequena cidade com funções administrativas e defensivas 10-12 km ao sul de Lachish e a uns 12 km de Gat, dos filisteus. Esse abecedário, datado do século X a.C., contém todas as 22 letras do alfabeto hebraico, mesmo que não na ordem que se costumaria usar mais tarde. "Como exercícios de escrita, este texto permite deduzir um contexto educacional, que para a Judá rural no século X a.C. é notável" (Schmid e Schröter 2023: 85).

Essas formas de letras mais padronizadas na epigrafia do décimo século sugerem a existência de um processo mais amplo de treinamento de escribas e produção de texto. As pessoas não escrevem letras da mesma forma naturalmente. Tais formas padronizadas de letras devem ser ensinadas em algum tipo de sistema educacional que abrange espaço e tempo (Carr 2011: 376-377).

E, mesmo que não devamos pensar em um sistema com prédios escolares e professores profissionais, semelhantes ao que temos nos dias de hoje, "para

que tal sistema transmita com sucesso o mesmo alfabeto aos alunos em locais amplamente divergentes, ele deve ter uma certa forma contínua, que permita a transmissão de conhecimento gráfico detalhado para vários indivíduos" (Carr 2011: 377).

Isso confirma a existência de atividade escribal antes dos séculos IX e VII a.C., quando serão produzidos textos extensos e escrita monumental, como as já mais conhecidas "Estela de Mesha", com mais de trinta linhas, que menciona Omri, Acab e também YHWH, como Deus de Israel, escrita em moabita, muito próximo do hebraico antigo, do início do século IX a.C., que atesta a atividade de um escriba real, mesmo em Moab, um reino menor que Israel ou Judá (Schniedewind 2004: 60); a "Estela de Tel Dan", escrita em aramaico, erigida por Hazael, um rei arameu de Damasco, que faz referência à Bit-David, à casa de Davi, do final do século IX a.C.; neste sentido também é importante a inscrição de "Balaão, filho de Beor", inscrições pintadas sobre reboco encontradas em Tell Deir 'Alla, um posto avançado de Aram, próximo à foz do Jaboc, "pode ser identificado com a bíblica Sucot" (Dever 2017: 518). Embora sem vínculo histórico religioso direto com Israel e Judá, foi encontrada na parede de uma suposta escola (Schniedewind 2024: 73 e 95), indicando que já no sec. IX (embora a datação seja discutida, vai dos anos 825 até 700 a.C.) (Rollston 2010: 62) a redação de textos maiores acontecia, mesmo em periferias políticas; os "Escritos de Kuntillet 'Ajrud", em hebraico antigo, do período inicial do século VIII a.C. (Rollston 2010: 95), no nordeste da Península do Sinai. Várias inscrições em pedras, paredes e em grandes jarros de armazenamento (*pithoi*). Contém as frases sobre "YHWH de Samaria e sua Asherah" e "YHWH de Teman e sua Asherah"; e a "Inscrição no Tunel de Siloé", do final do século VIII a.C., no reinado de Ezequias. Essa inscrição, que é também "a primeira inscrição claramente hebraica do Antigo Israel e de Judá" (Schmid e Schröter 2023: 89), celebra a façanha da construção de um túnel sinuoso na rocha, com quase 500 metros de comprimento, para trazer água da Fonte de Gion para o tanque de Siloé, dentro das muralhas de Jerusalém. "Embora esse projeto de engenharia deva ter sido patrocinado pelo Governo Judeu, a inscrição foi evidentemente executada por trabalhadores dos túneis" (Schniedewind 2004: 103).

O que é também corroborado também pelas centenas de impressões de sinetes reais nas alças de jarros de armazenamento e transporte. São as chamadas "Inscrições *lmlk*", para o rei, ou pertencem ao rei. E também os selos de usos pessoais ou burocráticos, que às vezes continham inscrições, outras vezes continham somente iconografias, e às vezes iconografias e inscrições. Foram encontrados centenas de exemplares de tamanhos e formas

variadas, também mais presentes a partir do século VIII a.C. (Rollston 2010: 74-79). Isso atesta que em Israel a escrita estava difundida em vários espaços sociais, muito além dos templos e palácios (Fleming 2012: 309-310).

Assim sendo, é muito provável que também textos bíblicos tenham sido escritos, ou iniciados nesse período, especificamente são apontadas as épocas de Jeroboão II no reino de Israel norte e os períodos de Ezequias e especialmente Josias, em Judá. Para os objetivos deste texto, é "crucial, do ponto de vista da atividade escribal, Israel dá mostras de capacidade de escrita burocrática (Óstracas de Samaria) e de textos literários (Kuntillet 'Ajrud e Deir Alla) desde a metade do VIII século a.C., pelo menos meio século, ou mais provavelmente, um século antes de Judá" (Finkelstein 2017: 263).

Retornamos aqui aos textos bíblicos mencionados no início deste texto. Falamos da parte mais antiga do conjunto de textos em que profetas aparecem ungindo e destituindo reis, e de um conjunto de expressões e perspectivas que interconectam a narrativa da unção de Saul (1Sm 9:1-10,16), de Jeroboão (1Rs 11: 31-39), de Davi (1Sm 16:1-13) e de Jeú (2Rs 9:1-13). Ligadas a estas narrativas também estariam os núcleos básicos dos anúncios do fim do reinado de Saul (1Sm 13:7b-15a) e de morte dos descendentes de Jeroboão (1Rs 14:7-11), Baasa (1Rs 16:1-7.8) e Acab (1Rs 21,17-24). Esses escritos hoje integrados de forma descontínua na História Deuteronomista poderiam ter constituído uma obra única e contínua, preexistente, aproveitada e retrabalhada pela redação deuteronomista.

2.2 A mudança na compreensão da história das monarquias de Israel e Judá

Um primeiro aspecto que hoje chama atenção e precisa ser melhor avaliado é a presença da narrativa da unção de Davi entre esse conjunto de textos, por ser ele único personagem não proveniente do Israel norte. Os pesquisadores anteriormente citados acreditavam que Davi e Salomão haviam governado um grande reino que unia tribos do norte e do sul. Nesse caso não seria nada estranho um escrito juntar em seu conteúdo tradições de Saul e de outros reis nortistas com tradições de Davi, sulistas e oriundas de Jerusalém. Porém, atualmente os pesquisadores apontam que o reino unido é um construto bíblico, que historicamente não existiu (Frevel 2023: 239; Sergi 2023: 3-4; Čapek 2024: 81). Sendo assim, as tradições nortistas teriam circulado no Israel Norte, independentes e separadas das tradições sulistas, a respeito de Davi, teriam sido produzidas e circulado em Judá. Como a hipotética

História Profética teria sido produzida em Israel, no norte, ou a narrativa sobre a unção de Davi deva ser excluída da lista de seus conteúdos, ou ela teria sido incluída no momento da elaboração da chamada História Profética, ou acrescentada a ela em um período mais tardio da história de Israel e de Judá.

De fato, a narrativa da unção de Davi possui características que a diferenciam de algumas das narrativas contidas na História Profética: o azeite da unção é transportado em um chifre (קֶרֶן, 1Sm 16:1, 13), do mesmo modo que o sacerdote Sadoc unge a Salomão (1Rs 1,39), e é ungido como rei (מֶלֶךְ, 1Sm 16:1), e não como *naguid*. Essa unção nunca será mencionada nas narrativas posteriores, nem mesmo quando Davi será ungido rei pelos homens de Judá em Hebron (2Sm 2:4), ou quando é ungido pelos anciãos de Israel como rei de Israel (2Sm 5:3). No entanto já é conhecida pelo redator de 1Cr 11:3. O que indica que ela não faz parte do conjunto mais antigo das narrativas sobre Davi, possivelmente tendo sido inserida posteriormente nas tradições a respeito de Davi (McCarter, 1980, 252).

Essa é, no entanto, a forma como a História Profética teria sido construída: seria uma releitura aplicada posteriormente sobre um conjunto de memórias a respeito de vários reis que assumiram o poder, governaram por algum tempo, mas não conseguiram efetivar uma sequência dinástica importante. A História Profética envolve uma certa inovação no modo de contar a história. Mas "há evidências na tradição que permitem dizer que não é simplesmente uma ficção criativa, pois arrola elementos historicamente existentes que podem legitimar sua plausibilidade" (Campbell 1986: 119). De fato, de acordo com a narrativa bíblica, e também com a arqueologia (Sergi 2023: 70-99) as primeiras experiências de centralização política no Israel norte geraram turbulência e instabilidades, com vários grupos e famílias, baseados em estruturas urbanas diferentes, dividindo e/ou alternando-se no poder. Na maioria das vezes ocorrendo golpes militares e massacres das famílias derrotadas:

1. Jeroboão, reinou de 931-909 a.C.[7]
   Seu filho, Nadab, reinou por pouco tempo (909-908 a.C.)
   Bassa, filho de Aías, da tribo de Issacar conspirou contra ele e o assassinou em Gebeton, cidade filisteia que Nadab e todo Israel estavam cercando. Baasa matou toda a casa de Jeroboão; não deixou

[7]Datas apresentadas na lista de reis a seguir são fornecidas por Israel Finkelstein, na obra: *O reino esquecido*. São Paulo: Paulus, 2015: 86.

sobrevivente, acabou com todos.
Isto teria sido anunciado por Javé através de Aías de Silo (1Rs 15:27-29).

2 Baasa, reinou de 908-885 a.C.
Seu filho, Ela, reinou por pouco tempo (885-884 a.C.)
Seu servo Zambri, chefe da metade de seus carros de guerra, armou um complô contra ele e o assassinou. Zambri exterminou toda a casa de Baasa. "De quem urina contra o muro não deixou ninguém, nem seus resgatadores, nem seus amigos." Zambri exterminou toda a casa de Baasa.
Isto teria sido predito por Javé por meio do profeta Jeú (1Rs 16:9-12).

3. Zambri (884 a.C.)
Zambri reinou por poucos dias.
Ainda durante o cerco à cidade filisteia de Gebeton, ao ficar sabendo que Zambri havia conspirado e matado o rei, "o povo inteiro" proclamou Amri, o chefe do exército, como o rei de Israel. Amri saiu de Gebeton com todo o exército de Israel e sitiou a cidade de Tersa. Ao perceber-se cercado Zambri fechou-se na cidadela da casa do rei, incendiou o palácio e assim morreu (1Rs 16:16-18).

4. Tebni (884-880 a.C.) / Amri (884-873 a.C.)
Após a morte de Zambri, o povo de Israel se dividiu. Uma parte apoiou Tebni, filho de Ginet, querendo proclamá-lo rei. E outra parte apoiou Amri. A parte que apoiava Amri acabou prevalecendo, e Tebni morreu, e Amri foi confirmado como rei.

5. Amri (884-873 a.C.)
Seu filho, Acab, reinou de 874-853 a.C. (1Rs 16:29).
Seu filho, Ocozias, reinou pouco mais de um ano (853-852 a.C.) (1Rs 22:32) e foi sucedido por outro filho de Acab, Jorão, que reinou de 852-841 a.C.

Depois de ser ungido por um emissário do profeta Eliseu, Jeú, filho de Josafá e neto de Namsi, armou uma cilada contra Jorão, quando este se recuperava de ferimentos recebidos na defesa de Ramot de Galaad contra Hazael, rei de Aram (2Rs 9:14-15) (...) Jeú matou também todos os que restavam da casa de Acab em Jerael: notáveis, parentes e sacerdotes. Não sobrou nenhum. (2Rs 10:10-11). Entrando em Samaria mandou matar todos os sobreviventes da casa de Acab que

> havia em Samaria. Exterminou toda a casa de Acab. Como Javé teria dito a Elias (2Rs 10:17).

Analisando essa lista podemos ver que vários dos reis não conseguiram estabelecer seus sucessores, ou então tiveram dinastias muito curtas. E a História Profética apresenta essas dinastias terminando conforme Javé havia predito por intermediação de algum profeta: a dinastia de Jeroboão, conforme Javé havia dito a Aías de Silo (1Rs 15:27-29); a de Baasa, de acordo com o que Javé havia dito por meio do profeta Jeú (1Rs 16, 9-12); e a de Amri/Acab como Javé havia anunciado através de Elias (2Rs 10:17). Estas figuras proféticas antigas, associadas ao fim destes reinados e destas dinastias, "não são totalmente históricas e nem totalmente arbitrárias. Mas, resultam da tentativa de uma experiência interpretativa e da demanda profética baseada em tal intepretação" (Campbell 1986: 119).

Este padrão literário está presente somente em um pequeno conjunto de textos que tratam de reis e acontecimentos ocorridos antes das intervenções políticas e religiosas de Ezequias e de Josias, os contextos mais prováveis dos inícios da redação Deuteronomista. Também é possível perceber a ausência dos temas deuteronomistas característicos nos núcleos mais antigos destas narrativas. Percebe-se então que História Profética[8] "é uma narrativa sobre o passado, interpretando-o a fim de fazer uma afirmação sobre o presente" (Campbell 1986: 104).

Os redatores proféticos tomaram certas tradições de seu povo, orais e/ou escritas e as apresentaram na forma de um relato histórico coerente, com o qual desejavam levar a uma conclusão: aqueles eventos aconteceram sob a condução direta de Deus, através dos profetas (Campbell 1986: 105). Eles apresentam o passado desse modo com o objetivo de estabelecer uma determinada compreensão sobre o momento em que esta História está sendo elaborada. Há dois grupos no poder. De um lado o rei que assumiu o poder e de outro lado o grupo de profetas que o ungiu e apoiou: quem tem a última palavra? A História Profética quer fazer o rei e a todos acreditarem que se não obedecerem a voz de Javé, que se manifesta através dos profetas, o reino não prosperará, e o rei não estabelecerá sua dinastia.

[8]Ou Registro Profético, como prefere Campbell (1986: 1).

2.3 Uma melhor compreensão da diversidade e das funções dos profetas de Javé

No entanto aqui estamos diante de um grupo especial de profetas, é o grupo de profetas em torno de Eliseu. São diferentes do profeta Elias, apesar de se legitimarem como sucessores de Elias (1Rs 19:13-21; 2Rs 2:1-18). Mesmo que 1Rs 19:21 termine dizendo que depois de ser ungido por Elias, Eliseu "passou a seguir Elias colocando-se a seu serviço", Eliseu nunca aparece junto de Elias nas narrativas subsequentes. É mencionado somente nesses dois textos que o apresentam como ungido por Elias, a mando de Javé, para ser seu sucessor, e na narrativa que o legitima como recebedor do manto e do espírito de Elias. O que indica uma apropriação da memória e da autoridade popular de Elias por Eliseu e seu grupo.

Muito provavelmente também o massacre dos profetas de Baal foi introduzido nas tradições de Elias para justificar o massacre que será perpetrado por Jeú e Eliseu após a tomada de poder e a matança da família de Acab. Não tem sentido num dia o profeta Elias exibir tamanha intimidade com Javé, demonstrada de maneira poderosíssima no sacrifício do monte Carmelo, e a partir daí ordenar o massacre de todos os 400 ou 450 profetas de Baal (1Rs 18,20-40), e no outro dia estar fugindo com medo da ameaça feita pela rainha Jezabel (1Rs 19:1-4).

A História Profética foi elaborada para legitimar o poder reivindicado pelo grupo de profetas que subiu ao poder na corte de Israel com Eliseu, em sua luta por influenciar as decisões do rei. Provavelmente essa disputa pelo poder durou por toda a dinastia de Jeú, que conseguiu se manter no poder por mais quatro gerações (2Rs 10:30; 15:12), mesmo enfrentando ataques dos arameus, derrotas militares, perda de território (2Rs 10:32-33; 13:3-7) e tendo membros assassinados em golpes militares (2Rs 15:10). A História Profética deve ter sido elaborada nesse período e desempenhou sua função nesse contexto militarmente muito turbulento.

E com esta História e com esse grupo de profetas junto ao trono, junto ao poder, também se reforça o rosto de um Javé oficial, que será desenvolvido pela teologia Deuteronomista posteriormente. Um Javé que justifica o poder e que inclusive legitima a matança e o massacre dos adversários (1Rs 18:39-40; 2Rs 10:18-27). Esse não será o Deus de Jesus. Será sim, o Deus oficial do Templo de Jerusalém, o Deus daqueles que prenderam, condenaram, torturaram e mataram Jesus.

Aqui se insere mais uma reflexão necessária na reavaliação de possíveis extratos pré-deuteronomistas na história de Israel. A posição dominante na

pesquisa anterior tratava como um pré-requisito não somente a existência de um grande reino incluindo as 12 tribos sob o domínio de Davi e Salomão, mas também com a existência, na área teológica, de uma monolatria de culto unicamente a Javé, ou quase a exigência de um monoteísmo centrado no culto a Javé e exclusivo no templo de Jerusalém. Isso foi muito reforçado pela redação deuteronomista da história de Israel. Porém, hoje sabemos que durante todo o período das monarquias, anteriores ao exílio tanto Israel, como Judá foram politeístas com uma grande diversidade de Deuses e Deusas, locais de culto, liturgias, famílias sacerdotais e vários mediadores espirituais.

2.4 As características e funções específicas de Javé num contexto politeísta

Isto é, nos textos da História Profética ainda não temos a concepção monolátrica de Javé, como desejada ou imposta por Ezequias e principalmente por Josias, e nem do Javé do monoteísmo do Dêutero Isaias (Is 40-55) e da religião oficial da teocracia judaíta pós Neemias e Esdras. Precisamos reavaliar essa literatura como parte de um transfundo politeísta, onde cada Deus, cada Deusa tinha uma área vital como sua área específica de atuação, uma espécie de "jurisdição" mais ou menos delimitada.

O núcleo inicial das tribos de Israel, formadas por gente de diversas origens, as relações são estabelecidas a partir da luta contra a opressão e pela liberdade. As divindades são experimentadas como presença protetora e libertadora, como força aliada nessa luta. E também como força cuidadora da reprodução da vida humana e animal, e da produção da comida. Porém, esses diversos grupos possuíam diferentes tradições religiosas: para os pastores nômades este Deus é *Elohim*, o Deus dos pais, o Deus dos antepassados (Ex 3:6; cf. Gn 31:53), ou *El Shaddai*, o Deus das estepes, das montanhas (Ex 6:3, cf. Gn 17:1) ou das mamas (Gn 49, 25). Para os marginalizados, pobres, é o *Deus dos hebreus* (Ex 5:3; 3:18; 7:16), sendo que aqui "hebreu" não tem ainda a conotação racial de descendente de Abraão que terá no pós-exílio, mas aqui é a forma hebraica da palavra *hapiru*, que designa a condição social de gente marginalizada. E ainda, para os camponeses cananeus o Deus maior é *El*, inclusive parece ter sido este o Deus da narrativa mais antiga do êxodo (veja Nm 23:22; 24:8; cf. Gn 33:20; 35:7).

Nas vilas e tribos a compreensão libertadora das divindades certamente incluía também o culto ao Deus da chuva e da fertilidade dos campos, como *Baal*, e às Deusas da fertilidade das pessoas e dos animais, como *Asherá*; do amor, como *Anat*, entre outros e outras. Para cada área importante da vida havia uma divindade encarregada. Cada divindade tinha uma espécie de jurisdição em que atuava e comandava.

Como já foi visto esta configuração politeísta da religião, ou das religiões de Israel, no plural, como pensam alguns pesquisadores hoje (Zevit 2001; Hess 2007; Stavrakopoulou e Barton 2010), perdurou ao longo de todo o período anterior ao exílio. Havia nesse período uma grande diversidade de Deuses e Deusas, de locais de culto, famílias sacerdotais e liturgias, que certamente resistiram às imposições político-religiosas de Ezequias e Josias, que tentaram estabelecer uma religião oficial com culto somente a Javé, centralizado em Jerusalém e sem imagens. Ezequias e Josias demoliram os outros locais de culto e combateram o culto aos "outros Deuses"[9], bem como condenaram o uso de imagens. No entanto, essa ação não deve ser entendida como um ponto final nas práticas e crenças politeístas.

Nas áreas rurais e nas casas dos camponeses este controle praticamente não chegava e os cultos, rituais, e imagens enraizadas na religião camponesa desde muito tempo, resistiam às políticas centralizadoras. O grande número de textos insistindo nessa condenação serve como prova da ineficácia da tentativa de mudar a religião por decreto ou por imposição violenta (Liverani 2008: 181). Ainda no exílio (Jr 44:15-19), e pós-exílio há sinais de culto à Asherá (Zc 5:5-11).

Durante formação das tribos, algum grupo deve ter trazido o culto a Javé para dentro das aldeias e tribos de Israel. Não podemos afirmar com certeza de onde veio Javé e nem como e onde Javé começou a ser cultuado em Israel. Mas é bastante provável que seu culto tenha iniciado nas regiões de Benjamim e Efraim (Fleming 2012: 256; Römer 2016: 87-88; Jeremias 2019: 149-153), nos tempos de Saul e Davi (Schmid 2019: 289). Por vários textos sabemos que Javé é uma divindade que veio de fora de Canaã (Ex 2:16; 3:1-2; Dt 33:2; Jz 5:4; Hab 3:3). Olhando os textos bíblicos, que referem-se ao início da monarquia começam a aparecer nomes iniciados com *Io/Jo* (Jônatas/Yonatan, presente de Javé), ou terminados ou formados com *Yah/Ias*: Adonias, "meu senhor é Javé" (2Sm 3:4); O nome de Natã pode ser

[9] A expressão "outros Deuses" – *'Elohim aherim*– que revela uma teologia monolátrica, não monoteísta, pode ser considerada uma impressão digital dos escribas de Ezequias e Josias nos textos bíblicos.

uma abreviação de Natanias, "presente de Javé" (2Sm 7:2); Saraías, "Javé persiste"; Banaías, "Javé construiu"; Joiada, "Javé conhece" (2Sm 8:17-18); Urias, "chama, ou luz de Javé" (2Sm 11:3); Aías, "irmão de Javé", de Silo (1Rs 11:29); Semeías, "Javé ouve" (1Rs 12:22)[10].

Nos textos bíblicos prevalece a caracterização de Javé posterior às imposições religiosas de Ezequias e Josias, que ao decretar a monolatria, identificam Javé com El e com os Elohim (Dt 10, 17)[11], e transferem os atributos das divindades proibidas, como Baal e Asherá, para Javé. Na Bíblia na maior parte dos textos, Javé já aparece com as características que originariamente eram de El e de Baal (Dt 11:8-17; 28:1-46) e mesmo de divindades femininas, como Asherá[12]. Chama a atenção o fato de que quase todas as pessoas listadas acima estão ligadas às armas e à guerra, seja como guerreiros ou profetas/conselheiros dos reis para assuntos de guerra e mobilizadores de guerreiros[13]. Pode-se deduzir disso que Javé será integrado ao panteão das tribos e aldeias camponesas, possivelmente como um Deus guerreiro (Lewis 2020: 428-473) que atuava e iluminava a organização da defesa armada das vilas e tribos. Javé era o Deus dos camponeses encarregados da vigilância, da defesa e das guerras de defesa (cf. Ex 15:2-3; 14:14, 24-25, 27; Nm 10:35; Jz 4:14-15; 1Sm 17:47; Jr 6:4; Is 42:13; Sl 24:8,10).

E é aqui que devemos reavaliar as funções dos profetas relacionados à História Profética. Pois as atividades dos profetas nessa narrativa histórica também estão praticamente restritos às ações bélicas. Os profetas de Javé eram os especialistas consultados para saber sobre táticas e estratégias de defesa e a respeito da força e das artimanhas dos inimigos invasores (Jz 4:9, 14-15; 5:11-12; 6:34; 11:9-11, 29; 1Sm 17:41-47; 18:17; 23:9-13;

[10]Para maior aprofundamento na questão dos nomes e da epigrafia ver: Tygay (2009).

[11]Infelizmente a maior parte das traduções para o português dificulta a percepção desta identificação, pois usam a palavra "Deus" como equivalente tanto do hebraico *'Elohim* como de *'El*. A Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015) é a única tradução que optou por diferenciar estas duas palavras hebraicas na tradução para o português, reservando a palavra "Deus" para o hebraico *'Elohim* e apresentando *'El*, simplesmente transliterado como El.

[12]Ver as notas de rodapé explicativas destes e de outros textos semelhantes na Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015).

[13]Certamente a menção a "aqueles que urinam contra o muro" (רִיקְבָ֖ זֵיתָֽשְׁמַ, *mashtin bequir*, 1Rs 14:10; 16:11; 21:21), refira-se também aos membros, ou servos, da família real que faziam parte das forças armadas que guardavam as cidades – que são os locais de Israel onde havia muros – controladas pela família real.

30:7-8; 1Rs 20:13-30; 2Rs 3:7-27, etc.). A organização dos guerreiros e a realização das batalhas em defesa da vida dos camponeses parece ser a área de atuação, a "jurisdição" de Javé (cf. Ex 14:14,24-25, 27; 15:2-3; Dt 1:30; Jz 4:14-15; 1Sm 4:3-6; 14:6; 17:47, etc.). Mas nas tribos e nas aldeias estes "guerreiros" são camponeses que, em determinados momentos, precisam largar seus instrumentos de trabalho na roça e pegar em armas para realizar a vigilância e a proteção ou defesa da vila (Römer 2016: 86-94). Formam um "exército" de defesa, e travam somente guerras defensivas contra saqueadores. Terminada a batalha voltam a ser camponeses.

Portanto, originalmente nas vilas, o culto a Javé estava relacionado à mobilização de camponeses para alguma ação armada de vigilância, proteção ou defesa da vida. Quando os camponeses necessitavam pegar em armas e formar "linhas" ou "fileiras" de guerreiros (1Sm 17:40-43) para defender a vida de suas famílias, suas colheitas, suas terras e sua liberdade. Porém nesta época Javé é cultuado ao lado de outras Divindades, com outras funções e áreas de atuação. Certamente os rituais de culto a Javé envolviam uma aspersão de sangue (Ex 24:5-8), espécie de aliança de sangue (Römer 2016: 87), onde possivelmente as pessoas que ficavam nas aldeias se comprometiam a cuidar dos "órfãos e das viúvas", caso algum dos defensores viesse a morrer. Assim, com o passar do tempo Javé torna-se também o garantidor das relações éticas de justiça e solidariedade (Ex 22:20-26; Dt 10:18-19; 24:10-22; 27:19; Sl 146:9; Is 1:17; Jr 7:6). (Lewis 2020: 495-574). Diferentes funções de justificação e legitimação são adicionadas posteriormente, quando Javé é colocado como patrono da família real, como parece ter sido o caso da dinastia de Jeú, em Israel, e de Davi em Jerusalém.

2.5 Javé x Baal: a disputa pelo poder na dinastia de Omri

A família de Omri/Amri acedeu ao poder em 884 a.C. e com quatro reis sucedendo-se no trono (Omri/Amri, Acab, Ocozias e Jorão) governaram até 842 a.C., um período de aproximadamente 40 anos (Finkelstein 2015: 107). Seu governo foi marcado por uma forte aliança com a Fenícia confirmada com o casamento de Acab com a rainha Jezabel, filha do rei Etbaal da da Sidonia (cf. 1Rs 16:31s.).

Por um lado, essa aliança aumentou o poder de Israel que expande seu domínio em direção ao norte, conquistando Dã, em direção ao sul dominando Judá, onde o rei Jorão (848-841 a.C.) casou com Atalia (filha de Acab e Jezabel), que depois como mãe de Ocozias, filho de Jorão, receberá o título

de "rainha mãe", no hebraico *guevirah* (cf. 2Rs 10, 13). Atalia inclusive assumirá o trono de Judá após o assassinato de Ocozias por Jeú. Será a única quebra da dinastia Davídica e a única mulher a assumir a realeza nas monarquias de Israel e de Judá. Manteve-se no poder por de 841 a 835 a.C. Israel com os omridas avança também para o leste conquistando várias cidades da Transjordânia, muitas das quais pertenciam a Damasco, representando uma ameaça aos interesses dos arameus de Damasco (Kaefer 2012: 41). O conflito foi permanente entre Israel e Damasco nesse período.

Por outro lado, a aliança representou uma divisão de poder na corte de Israel. Havia um grupo provavelmente de grandes proprietários de terra, e comerciantes que tinham relações e alianças comerciais com os fenícios, que provavelmente tinham como seu patrono o Deus Baal, o responsável pela chuva e pela fertilidade dos campos, fundamental para os latifundiários e controladores das redes comerciais. Mas havia também o grupo dos generais e dos comandantes das forças militares tradicionais provavelmente organizados em torno do culto ao Deus Javé, o patrono dos exércitos de Israel.

A entrada do grupo fenício e/ou pró-fenício, grandes comerciantes, na corte de Israel possivelmente acelerou processos de compra da terra (1Rs 16:24; 21:2), ou mesmo da tomada da terra à força desrespeitando o direito de manter a herança dos pais (*naḥălat ʾăbôtay*), como no caso da expropriação da vinda de Nabot (1Rs 21:3-16). Deve-se perceber aqui que a posse da terra depende do homem. A provável existência da viúva com filhos de Nabot não representa empecilho para a tomada da terra. Isso pode ser indicativo de outra fonte de conflito.

Pois, Baal também é frequentemente descrito como divindade guerreira, que conquista seu trono/palácio através de vitória militar sobre *Yam* (Smith e Pitard 2009). E isso, somado com a informação de que durante a dinastia omrida os altares de Javé foram derrubados (1Rs 18:30; 19:10)[14] e que os profetas de Javé foram "mortos à espada", indica que provavelmente os fenícios e seus partidários também interferiram na forma de montar o exército. A existência de "viúvas" e "órfãos" desapossados e desasistidos, como no caso da mulher e possíveis filhos de Nabot, e de viúvas pobres, com os órfãos ameaçados de morte pela fome ou de escravidão por dívidas

[14]Apesar das tradições de Elias mostrarem indícios de forte redação deuteronomista, a informação sobre a pluralidade de altares de Javé não condenados e aceitos como legítimos, fora de Jerusalém, em Israel, deve ser tomada como parte das tradições pré-deuteronomistas de Elias.

– dependendo da atenção dos profetas de Javé, como Elias (1Rs 17:10-24; cf. Lc 4:25-26), e também nas tradições de legitimação de Eliseu (2Rs 4:1-7) – mostram o enfraquecimento dos compromissos sociais e morais assumidos entre a corte, ou os grandes proprietários pró-fenícios, e as vilas camponesas para com os camponeses que iam para o exército e morriam nas batalhas.

Não creio termos elementos suficientes para afirmar que a dinastia omrida estabeleceu Baal (e Asherah?) como Deus nacional de Israel, mas a influência dos comandantes militares tradicionais estava perdendo espaços no poder, embora pudesse prevalecer nos comandos militares (2Rs 9:1-13)[15].

3 Conclusão

Parece bastante provável que tenha havido uma História Profética elaborada por um grupo de profetas de Javé, como especialistas em assuntos de guerra, que estavam perdendo poder na corte omrida, apesar de ainda manterem forte influência nos meios militares. A delimitação e a discussão dos textos que seriam parte dessa história foram aqui somente esboçadas, uma vez que um tratamento mais minucioso exigiria um espaço maior. Mas teologicamente se pode afirmar que a História Profética, embora estivesse em defesa de tradições javistas caras aos camponeses envolvidos nas guerras de defesa de Israel, apresenta já um rosto de Javé que se afasta do rosto protetor e defensor dos camponeses, para apresentar-se como um Javé associado ao poder e cioso desse poder. Justificando até massacres em seu nome. Essa faceta teológica servirá bem e será inclusive aprofundada pela redação deuteronomista que utilizará a estrutura e o conteúdo dos Tratados de Vassalagem e dos Juramentos de Lealdade, impostos pelos imperadores assírios aos reis por eles dominados, na elaboração da Aliança de culto exclusivo a Javé. Ali Javé tomará o rosto do imperador, com todo o poder e a violência a ele associados (Compare-se Ex 20:13 e Dt 5:17 com Dt 13, especialmente 13:9-11).

Portanto, são textos que devem ser lidos e interpretados com preocupações decoloniais. Esse Javé não é o que se manifestará através dos

[15]Com apoio na intepretação da menção "ao altar do seu amado (*dod*)", e especialmente a menção às coisas, vasos ou utensílios (*quelim*) de Javé, mencionados respectivamente nas linhas 12 e 16 da Pedra Moabita, ou Estela de Mesha, como referências aos objetos do culto a Javé levados para o campo de batalha e capturados por Mesha, rei de Moab e arrastados como troféus de guerra diante do Deus Kemosh/Camos, sendo esta inclusive a referência extrabíblica mais antiga conhecida ao nome divino YHWH.

profetas populares, como Amós e Oseias no Israel norte e nem de Isaías e Miqueias no sul. Certamente também não será o Deus de Jesus, estando mais próximo do Deus seguido pela elite que decidiu prender, condenar, torturar e matar a Jesus, que também se manifestou em nossa história nas formas oficiais da religião dos impérios colonialistas, que enraizadas na versão cristã oficializada pelo império romano/bizantino, se estabeleceram na África e nas Américas, e cujas sequelas ainda hoje enredam muitas correntes cristãs, afastando-as da mensagem e do caminho proposto por Jesus de Nazaré.

Bibliografía

BIRCH, Bruce C. (1976) *The Rise of the Israelite Monarchy: the Growth and Development of 1 Samuel 7-15*. SBLDS 27. Missoula: Scholars Press.

CAMPBELL, Antony F. (1986) *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1Samuel 1 – 2 Kings 10)*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 17. Washington: The Catholic Biblical Association of America.

ČAPEK, Filip (2024) *Archaeology, History, and Identity Formation of Israel*. Praga: Karolinum Press.

CARR, David M. (2011) *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press.

CROSS, Frank Moore (1973) *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University.

DAVIES, Philip R. (1995) *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: JSOT Press.

DAY, John (Ed.) (2004) *In Search of Pre-Exilic Israel*. New York: T&T Clark.

DEVER, William G. (2017) *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah*. Atlanta: SBL Press.

DIETRICH, Walter (1972) *Prophétie und Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DIETRICH, Walter (1977) "David in Überlieferung und Geschichte", *Vetus Testamentum* 22: 44-64.

FINKELSTEIN, Israel (2015) *O reino esquecido*. São Paulo: Paulus.

FINKELSTEIN, Israel (2017) "A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II?", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6: 262-289.

FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil A. (2018[2001]) *A Bíblia desenterrada. Nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens de seus textos sagrados*. Petrópolis: Vozes.

FLEMING, Daniel E. (2012) *The Legacy of Israel in Judah's Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

FREVEL, Christian (2023) *History of Ancient Israel*. Atlanta: SBL Press.

FRIEDMAN, Richard Elliott (1981) *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. Harvard Semitic Monographs 22. San Francisco: Scholars Press.

FRIEDMAN, Richard Elliott (1981a) "From Egypt to Egypt: Dtrl and Dtr2", en: Halpern, B. e Levenson, J. D. (eds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 167-192.

GARBINI, Giovanni (1979) "'Narrativa della Successione' o 'Storia dei Rei'?", *Henoch* 1: 19-41.

HESS, Richard S. (2007) *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids-Nottingham: Baker Academic-Apollos.

JEREMIAS, Jörg (2019) "Three Theses on the Early History of Israel", en: Oorschot, J. Van e Whitte, M. (ed.), *The Origins of Yahwism*. Berlin/Boston: Walter de Gruiter, pp. 145-156.

KAEFER, José Ademar (2012) "A estela de Dã", *Revista Caminhando* 17(2): 33-46.

KAEFER, José Ademar (2021) *As Cartas de Tell el-Amarna e o contexto social e político de Canaã antes de Israel*. São Paulo: Paulus.

KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter (1999) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden-Boston-Keln: Brill.

LEMCHE, Niels Peter (1998) *The Israelites in History and Tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

LEWIS, Theodore J. (2020) *The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion Through Lens of Divinity*. New York: Oxford University Press.

LIVERANI, M. (2008) *Para além da Bíblia. História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola.

MCCARTER, P. Kyle (1980) *I Samuel*. Anchor Bible 8. Garden City: Doubleday.

MCCARTER, P. Kyle (1984) *II Samuel*. Anchor Bible 9. Garden City: Doubleday.

McKENZIE, Steven L. (1985) "The Prophetic History and the Redaction of Kings", en: Aharoni , R. (ed.), *Biblical and Other Studies in Memory of S. D. Goitein. Hebrew Annual Review* 9, pp. 203-220.

NELSON, Richard D. (1981) *The Double Redaction of the Deuteronomistic History.* JSOTSup 18. Sheffield: JSOT.

NELSON, Richard D. (1981a) "Josiah in the Book of Joshua", *Journal of Biblical Literature* 100: 531-540.

NOTH, Martin (1981 [1943]) *The Deuteronomistic History.* JSOTSup 15; Sheffield: JSOT.

Nova Bíblia Pastoral (2014) São Paulo: Paulus.

O'BRIEN, Mark A. (1989) *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment.* Orbis biblicus et orientalis 92. Freiburg -Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

RICHTER, Wolfgang (1964) *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche.* Bonner Biblische Beiträge 21. Bonn: Peter Hanstein Verlag.

ROLLSTON, Christopher A. (2010) *Writing a Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age.* Atlanta: Society of Biblical Literature.

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

SERGI, Omer (2023) *The Two Houses of Israel. State Formation and the Origins of Pan-Israelite Identity.* Atlanta: SBL Press.

SCHMID, Konrad (2019) *A Historical Theology of the Hebrew Bible.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.

SCHMID, Konrad; Schröter, Jens (2023) *O surgimento da Bíblia. Dos Primeiros Textos às Sagradas Escrituras.* Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.

SCHNIEDEWIND, William M. (2004) *Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização do Antigo Israel.* São Paulo: Loyola.

SCHÜPPHAUS, Joachim (1967) *Richteran and Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter und Konigszeit.* Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universitàt.

SMEND, Rudolf (1978) Die Enstehung des Alten Testaments. Stuttgart: W. Kohlhammer.

SMITH, Mark S. & PITARD, Wayne T. (2009) *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3-1.4.* Supplements to Vetus Testamentum 114. Leiden: Brill.

STAVRAKOPOULOU, Francesca & BARTON, John (Eds.) (2010) *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark International.

THOMPSON, Thomas L. (1988) *The Bible in History. How Writers Create a Past*. London: Jonathan Cape.

TYGAY, Jeffrey H. (2009) "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence", en: Miller, P. D.; Hanson Paul D. e McBride, S. D. (ed.) *Ancient Israelite Religion*. Augsburg Fortress, Minneapolis: Fortress Press, pp. 157-194.

VEIJOLA, Timo (1975) *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 193. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

VEIJOLA, Timo (1977) *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 198. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

WEIPERT, Manfred (2010) *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ZEVIT, Ziony (2001) *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*. New York: Bloomsbury Academic.