

8. Deus os encontra em seus esconderijos e se aproxima deles com interrogatórios, denúncias, condenação e sentenças desfavoráveis, acompanhadas de maldições para as três personagens. A serpente terá que se alimentar de terra, rastejar sobre seu ventre. A cumplicidade entre mulher e serpente será transformada em inimizade. A mulher gerará seus filhos com dores; seu desejo será pelo marido, mas, em troca, ela terá que amargar o exercício do domínio deste sobre ela. E a sentença do homem: “*maldita a terra! ‘adamá por tua causa... no suor do teu rosto comerás teu pão*” (Gn 3.17ss).

9. O fruto proibido conferiu-lhes o saber descomunal, fazendo do primeiro casal “*conhecedores do bem e do mal como um de nós*” (Gn 3.22), como o constata o interlocutor divino. Para evitar que ainda saboreiem do fruto da imortalidade, eles devem deixar o pomar das tentações para trás. Antes de serem expulsos do jardim do Éden, que puseram a perder, Deus tem o cuidado de confeccionar-lhes uma vestimenta adequada para enfrentar as incertezas do lado de fora, marcadas por perigo, dor, suor e lágrimas.

10. Quantas percepções antropológicas e teológicas não fluíram para dentro desta narrativa do Jardim do Éden (Gn 2.4b-3.24) e do poema da criação (Gn 1.1-2.4a). São conceitos talhados, durante séculos, no laboratório chamado história de Israel. O que Israel experimentou, a duras penas, com seu Deus *YHWH*, dentro e fora de casa, dentro das estruturas indispensáveis para um Estado autônomo e fora de seu território, como povo exilado pelas potências estrangeiras, resultou nessa antropologia condensada nos primeiros capítulos da Bíblia. Ora Deus era vivenciado como aquele que amavelmente conduzia seu povo, providenciava-lhes o essencial para vida, ouvia o clamor de gente que corria risco de vida e livrava seu povo de becos sem saída; ora *YHWH*, através da boca de profetas, denunciava crimes, apontava para culpa e anunciava a desgraça vindoura como castigo.

11. A um Deus experimentado, ora como salvador, ora como julgador de seu povo, corresponde uma realidade humana cheia de interrogações e incertezas, mas também uma realidade humana pautada de certeza de salvação pode vir a mesclar-se. Nessa realidade, em que experiências de salvação e perdição se mesclam, em que negação e afirmação se alternam, forjou-se a antropologia bíblica. Com esses conceitos de ser humano na mão, procuramos responder às inquietações que nos assolam, acreditando que nasceram entre pessoas que viveram em estruturas existenciais, minimamente análogas àquelas em que nós vivemos e sofremos.

DOIS TEXTOS, DUAS LEITURAS. UM DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE A EXEGESE E A ARQUEOLOGIA

Renatus Porath*

I. INTRODUÇÃO

É a glória para todo projeto arqueológico quando escavações não só trazem à tona as estruturas arquitetônicas e os artefatos que apontam para a dinâmica interna das comunidades que viveram e se sucederam, nos mais diferentes períodos, num determinado sítio, mas quando essas informações arqueológicas são complementadas por achados de cerâmica com inscrições que permitem a reconstrução da cronologia da história e a descrição das relações sociais daquele sítio.

Encontrar uma biblioteca inteira como em *Ras esh-Shramra*, no litoral norte da atual Síria – local identificado com a cidade-estado de Ugarit, dos séc. 14/13 a.C. e destruída no séc. 12 a.C. – ou como em *Tell Hariri*, situada junto ao Médio Eufrates – identificada com o Reino de Mari, do séc. 18 a.C., que por sua vez era contemporânea da antiga Babilônia, governada por Hammurabi –, são exceções. Em ambos os sítios, uma vasta biblioteca foi desenterrada, o que ajudou a interpretar a arquitetura e os artefatos desses lugares¹.

Por via de regra, arqueólogos têm que se contentar com interpretações construídas a partir de comparações e paralelos estabelecidos entre os diferentes sítios. Sem falar da arqueologia que se dedica a comunidades sem

* Renatus Porath (Dr.) é docente na área de Antigo Testamento na Faculdade Luterana de Teologia – FLT. O presente texto é uma versão ampliada de uma comunicação feita em 05/09/2002, no IX Congresso de História Antiga e III Simpósio Internacional de História Antiga do Cone Sul, realizado na UFRGS, Porto Alegre/RS.

¹ DONNNER, H, *História de Israel*, p. 20.

escrita, como é o caso dos projetos de pesquisa arqueológica junto a comunidades indígenas, aqui na América Latina.

Um caso singular é a relação dos documentos escritos do antigo Israel e a história da pesquisa arqueológica na Palestina. Primeiro vieram os textos escritos, depois vieram os artefatos. Aliás, isso vale tanto para os textos da tradição judaico-cristã, a Bíblia hebraica e a cristã, quanto para a tradição islâmica, o Alcorão.

Vou me concentrar, neste artigo, na relação entre a arqueologia bíblica e a exegese bíblica, isto é, pretendo dar algumas pistas para o diálogo entre a interpretação de textos bíblicos e a pesquisa arqueológica que se realiza no contexto geográfico e sócio-cultural palestinese, onde foi produzida boa parte dos documentos escritos e reunidos na Bíblia Hebraica. Somente no 1º séc. da nossa era esse conjunto de textos recebeu seus contornos definitivos, ao menos como Escritura Sagrada válida para a vida e a fé da comunidade judaica. A comunidade cristã incipiente partiu desse núcleo básico, definido pelas autoridades judaicas do 1º séc. para formar as suas próprias Escrituras. Como acontece, pois, a relação entre esses textos escritos e seu significado e o material arqueológico e sua interpretação?

II. DOIS TEXTOS – DUAS LEITURAS

O diálogo só se estabelece porque textos e artefatos têm algo em comum. Ambas as produções provêm do mesmo contexto sócio-histórico ou geográfico, e há temas e conteúdos dos documentos escritos que aparecem de alguma forma materializados nos artefatos. A arqueologia não se contenta em desenterrar objetos e trazer à tona estruturas arquitetônicas, mas quer chegar até as pessoas, até a comunidade e a sociedade com suas dinâmicas e interações². O objetivo da arqueologia é chegar até a realidade imaterial que, de múltiplas maneiras, se expressou nos artefatos, evidenciando o funcionamento, as contradições e as transformações ocorridas no interior daquela sociedade. “A arqueologia nada mais é que uma leitura, um tipo particular de leitura, na medida em que seu texto não é composto de palavras, mas de objetos concretos, em geral mutilados e deslocados do seu local de utilização original”³. Traduzir esse texto arqueológico e interpretá-lo é o desafio dessa ciência

cia, não como um fim em si, mas para recuperar o passado, de modo que este sirva de crítica para nosso presente com seus múltiplos desafios.

O legado material das sociedades que se sucederam no espaço da Palestina pode revelar muito sobre o mundo das pessoas e dos grupos que produziram o legado literário do antigo Israel e do Judaísmo incipiente. As duas leituras, a do texto arqueológico e a do texto literário, podem se complementar, podem coincidir, mas também podem contradizer-se. A tentação, naturalmente, é harmonizar as leituras, priorizando a versão do texto escrito. Como não se trata de qualquer texto, mas de textos fundantes de comunidades religiosas, a judaica e a cristã, a arqueologia bíblica passou a ter a função auxiliar e comprobatória da verdade bíblica, especialmente entre grupos fundamentalistas, que evitam submeter seus textos a uma leitura histórico-crítica⁴.

As primeiras expedições à terra santa, realizadas por peregrinos, visavam a identificação de lugares da tradição bíblica, especialmente da vida e atuação de Jesus de Nazaré. Dessa época, provém o *Onomástikon* de Eusébio (séc. 3/4 d.C.) e muitos relatos de viagens realizadas por peregrinos cristãos e judeus, tendo seu auge na Idade Média, durante o período das cruzadas. Somente a partir do séc. 19 iniciou uma nova fase, buscando-se um conhecimento mais amplo do contexto cultural da Arábia e Palestina. Alguns desses primeiros pesquisadores pagaram seu ímpeto de desbravar o desconhecido com a própria vida, mas conseguiram chamar a atenção para a riqueza cultural do Antigo Oriente Próximo, pouco conhecida até então no Ocidente. O início das pesquisas arqueológicas propriamente ditas, na Palestina, só se deu na metade do séc. 19, com a criação da infra-estrutura para proceder escavações na Palestina, criando-se sociedades, todas centenárias entretanto, tais como: *Palestine Exploration Fund* (1865), *American Palestine Exploration Society* (1870), *Deutsches Verein zur Erforschung Palestinas* (1890), *Deutsche Orient-Gesellschaft* (1898), *L'École Biblique* (1890), *American School of Oriental Research* (1900), *Deutsches Evangelisches Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes* (1900) e a *British School of Archaeology of Jerusalem*.⁵

⁴ O livro de Werner KELLER, *E a Bíblia tinha razão*. São Paulo: Melhoramentos. 20ª ed. 1992, é paradigmático para uma leitura que prioriza o texto bíblico em detrimento das evidências arqueológicas; o diálogo frutífero entre exegese e arqueologia está sintetizado na obra de I. FINKELSTEIN; N. A. SILBERMAN. *The Bible Unearthed: Archaeology's new Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts* 2001, agora também disponível em português sob o título instigante: *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora 2003.

⁵ Cf. D. VIEWEGER, *Biblische Archäologie*. In: S. KREUZER; D. VIEWEGER, *Proseminar I – Altes Testament: ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer 1999, p. 121-122.

² Cf. P. P. FUNARI, *Arqueologia*. São Paulo: Ática 1988, p. 22.

³ Cf. P. P. FUNARI, op.cit., p. 22.

Com essa fase da pesquisa, a arqueologia bíblica começou a entender-se como parte da arqueologia do Antigo Oriente Próximo, limitada à região a que se refere a literatura bíblica, sem, no entanto, deixar de defender sua autonomia, seu estatuto próprio como disciplina que tem seus métodos de pesquisa e de interpretação das informações arqueológicas. Isso não significa que não houvesse uma relação entre essa disciplina e a exegese dos documentos do AT e do NT. O tempo do antigo Israel, do Judaísmo incipiente e do Cristianismo do 1º séc., está no horizonte das duas ciências, podendo uma lançar luz sobre as interpretações que faz a outra, sobre seu objeto de estudo, o artefato, respectivamente, a literatura. Os resultados desencontrados não devem ser precipitadamente harmonizados, pois, de fato, suscitam novas perguntas pelos gêneros literários e seu sentido nos textos bíblicos.

As duas correntes dominantes nas escavações de sítios, a estratigráfica e a voltada para as estruturas arquitetônicas, a vertical e a horizontal, o flanco e a superfície, i.é, aquela que faz um corte, um recorte em um lugar estratégico do sítio, estabelecendo a cronologia da ocupação daquele *tel*; e aquela que escava uma unidade maior, uma construção maior (casa, palácio, templo muro). Vale ressaltar que ambos os métodos têm seus paralelos, também na exegese bíblica. O primeiro, o método estratigráfico, voltado para a sequência cronológica das camadas, centrado na diacronia, têm, por exemplo, seu paralelo numa pesquisa exegética voltada para questões de historicidade dos enunciados bíblicos. Esse método, que Kathleen Kenyon assumiu de seu mestre Wheeler, foi aprimorado por ela nas escavações do *Tell es-Sultân* (Jericó), nos anos 1952-1958, e também aplicado nos seus projetos na cidadela de Jerusalém. Essa não é a única contribuição da arqueologia para a interpretação de textos bíblicos. Também o segundo, o método que se concentra na pesquisa horizontal das estruturas arquitetônicas, voltado para a sincronia, tem seu paralelo numa leitura bíblica que quer entender mais da história social do antigo Israel. A arquitetura de habitações permite deduções sobre o tipo e tamanho da estrutura familiar. Planos globais de cidades e de povoados podem evidenciar o funcionamento da sociedade, da estrutura de classes e segmentos, como a delimitação de um bairro ocupado, no passado, pelo segmento urbano mais rico, de outro ocupado por segmentos mais empobrecidos; a escavação horizontal pode ainda apontar para as relações campo-cidade ou informar sobre papel e espaço da religião no cotidiano⁶. Cada sítio deverá decidir pelo método mais adequado. A escavação horizontal destrói

seu objeto de pesquisa, não permitindo que novas pesquisas possam confirmar ou dar outra interpretação, enquanto que o método do corte vertical se limita a uma amostragem, permitindo, assim, que uma nova pesquisa venha aprofundar ou até corrigir os resultados do relatório anterior.

Entendemos que a arqueologia bíblica não pode prescindir da exegese bíblica, e que informações arqueológicas precisam de informações bíblicas – mas, em que medida?

No sítio identificado com a *Geser* do tempo da monarquia unida Israel/Judá, foi feita uma pesquisa estratigráfica, em que 2% foram escavados. Mais de dez camadas arqueológicas puderam ser identificadas. Algumas informações literárias do livro de 1 Rs 9.16, de que a cidade tenha sido destruída e reconstruída por monarca da grandeza Israel/Judá, puderam ser confirmadas, mas para o desenrolar histórico, esses dados arqueológicos pouco contribuíram. No entanto, que o autor da destruição tenha sido um faraó e que este tenha dado a cidade como dote para sua filha, que veio a ser esposa de Salomão, são informações literárias que não puderam ser contestadas nem atestadas. Continuará tendo pouca probabilidade histórica que um grande Faraó do império do Nilo tenha dado sua filha em casamento para um monarca pouco expressivo da região montanhosa de Judá.

A arqueologia não poderá se limitar a confirmar ou a negar essa ou aquela informação bíblica, naturalmente indispensável para a elaboração da história do antigo Israel. No entanto, o método estratigráfico, com sua sequência cronológica, poderá oferecer subsídios importantes neste sentido.

Uma complementação necessária virá do método horizontal, como ele foi aplicado em Beerseba, perto de Hebron, e em Arad, às margens do deserto de Judá. De Beerseba foi escavado 80% do sítio, e um plano arquitetônico veio à tona. Um povoado aberto transforma-se numa cidade planejada. Ou no caso de Hasor, uma modesta aldeia, pobre até, como evidencia o 11º estrato arqueológico. Já na camada seguinte, o estrato de nº 10 recebe muros, portais, edifícios públicos; celeiros com proporções descomunais evidenciam um sistema supra-regional de arrecadação tributária e de distribuição de cereais. Tudo isso aponta para transformações profundas ocorridas no interior da sociedade de Israel com a formação do estado, a partir do século X a.C. Para a explicação de textos bíblicos que precisa da história das relações sociais, essa escavação horizontal lança luz sobre textos, por exemplo, que não só falam das conquistas da monarquia, mas que elaboram a crítica à monarquia, especialmente por causa das novas relações de poder como o direito do rei (1 Sm 8), ou textos da denúncia profética que desmascaram desigualdades, especialmente nas cidades, como é o caso dos pronunciamentos de Amós (Israel no

⁶ Frank CRÜSEMAN, *Alttestamentliche Exegese und Archäologie*. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979): p. 177-193.

Norte) e Isaías (Judá/Jerusalém no Sul)?

Uma exegese de textos que priorizam a relação entre religião e a realidade corporal, material e social do antigo Israel, em resumo, de textos que tratam de fé e realidade histórico-material, vai encontrar na arqueologia, que se vale da escavação horizontal, um importante interlocutor que poderá fornecer informações valiosas. Condições de vida de pessoas e grupos, que originalmente elaboraram ou ouviram esses textos, puderam ser conhecidas graças à pesquisa arqueológica.

III. O DIÁLOGO CRÍTICO

Entrementes, já se tornou clássica a discrepância entre texto e artefato, no caso de Jericó, identificado no *Tell es-Sultân*. Aliás, um dos monumentos com vestígios de ocupação, que tem seus inícios no Neolítico. No estrato que equivale ao Bronze tardio, não se encontrou nenhum muro que pudesse vir abaixo diante da procissão insistente de Josué e seu povo (Js 6.1ss). Qual é, então, o sentido da narrativa da conquista de Jericó? Que consequências históricas devem ser tiradas das informações arqueológicas?

Exegetas e arqueólogos devem discutir suas teses sobre seus respectivos textos, sem o compromisso de harmonizá-los entre si. Se logo no início do livro de Josué nos deparamos com uma informação histórica pouco confiável, isso não significa que todo o livro não se prestasse para fornecer alguma informação histórica sobre a formação de grupos e tribos, que mais tarde construiriam o estado. Um núcleo histórico, talvez, deva ser procurado nas narrativas que tratam do território de Efraim e de Benjamin e de seus habitantes. A pesquisa arqueológica realizada em sítios da região evidencia um aumento populacional a partir do séc. 12 a.C., sem poder resolver a origem desse contingente populacional. A destruição manifesta em estratos do Bronze Tardio indica mais para ações revolucionárias do que para ações militares. A figura de Josué, como comandante de todo o Israel e conquistador que ninguém pôde deter, serviu mais para fins ideológicos em um período tardio, no qual se precisasse construir a unidade política ameaçada ou inexistente.

Representou um avanço considerável, quando a exegese histórico-crítica começou a atentar também para a história da forma, isto é, quando ela começou a discernir diferentes gêneros literários. Também quando percebeu

que esses gêneros provêm de lugares sociológicos específicos, isto é, que tipos de textos têm seu respectivo *Sitz im Leben* (Lugar vivencial) e desempenham funções específicas ao veicularem seus temas e suas tradições. Definir o gênero do respectivo texto e determinar o lugar sociológico e institucional de sua proveniência são procedimentos que podem ajudar a clarear o sentido do texto, como por exemplo, se a narrativa da conquista de Jericó é uma saga, isto é, uma narrativa que quer responder à pergunta: “Que significam essas ruínas na região?” A comunidade da circunvizinhança vai creditar isso na conta de seu Deus e de seu líder carismático.

Levando em conta aquilo que foi até aqui exposto, poderíamos afirmar: a Bíblia Hebraica responde mais à pergunta “o que significa isso?”, do que procura satisfazer a curiosidade, de acordo com a pergunta “o que realmente aconteceu?”⁸ Após um longo processo de transmissão oral, essa resposta, em forma de conto, tornou-se texto para alimentar a fé no Deus que mantém a comunidade. Quantos gêneros não puderam ser detectados na pesquisa da história da forma, e, é claro, há textos que, após serem submetidos a uma leitura histórico-crítica, podem servir de fontes históricas e se constituir parceiros de diálogo com as fontes arqueológicas.

Um segundo exemplo para a discussão arqueológico-exegética foi apresentado no 2. *Congresso Internacional de Arqueologia Bíblica*, realizado em 1990, em Jerusalém⁹, no qual Barkay questionou a data de 587/6 a.C. como sendo o fim do período do Ferro II. A tomada de Jerusalém e sua destruição pelos neo-babilônios, em 587/6 a.C., tradicionalmente marcava o fim do Ferro II. A perda dos fundamentos básicos do reino de Judá – palácio, templo, deportação da camada dirigente – significou um corte significativo na história da fé judaíta e israelita e desencadeou uma profunda revisão de sua identidade diante da catástrofe. A destruição da capital Jerusalém não significou o fim das demais cidades e outras grandezas políticas do antigo reino de Judá na Palestina. A cultura que caracterizou o período do Ferro não foi interrompida nas cidades que não foram atingidas pela invasão babilônica. A estratigrafia dessas cidades revela uma mudança apenas a partir do estabelecimento do império persa, desde 520 a.C., ou seja, quase 67 anos depois da queda de Jerusalém, inicia-se a passagem do Ferro II para o período persa. Para o estabelecimento de uma cronologia da história da cultura do Antigo Oriente Próximo, isso não é irrelevante, mas para história da fé e da religião

⁸ W. G. DEVER, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*. Seattle: University of Washington Press 1990, p. 35-6.

⁹ Cf. D. VIEWEGER, op. cit., p. 124-125.

⁷ F. CRÜSEMANN, op. cit., p. 177ss.

do antigo Israel, o corte decisivo acontece com a entrada do neo-babilônio Nabucodonosor na capital do reino de Judá, em 587/6 a.C.

Eventos históricos são importantes na Bíblia Hebraica, desde que ilustrem ações do Deus de Israel, com suas conseqüências positivas ou negativas para o público a quem são endereçados seus textos. No entanto, percebe-se que o texto bíblico, na maioria das vezes, refere-se a eventos que estão a uma distância temporal considerável do momento de sua produção como texto. A arqueologia tem a possibilidade de chegar mais perto do cenário original de determinados eventos do que o próprio texto tardio. Os autores das fontes literárias, muitas vezes, procedem de forma seletiva e escrevem a partir de uma visão elitista, apresentando uma religião idealizada, monolítica e normativa, descrevendo o que povo deveria ter crido e praticado em nome de seu único Deus. A pesquisa arqueológica pode complementar o quadro, mostrando o outro lado da moeda de uma realidade religiosa popular muito mais plural e mais colorida do que a monocromia dos textos oficiais deixa transparecer¹⁰.

Um exemplo eloqüente é a inscrição escavada, por Ze'ev Meshel, 1976-1978, no pequeno santuário israelita em Kuntillet 'Ajrud com a seguinte fórmula de bênção: *Eu te abençoo por YHWH de Samaria*, [ou *YHWH que nos guarda*], e por sua Asherá, e uma segunda, do Khirbet el-Qôm, escavado por Dever, que contém os seguintes dizeres: *Abençoado seja Uriyahu por YHWH, e de seus inimigos, salve-o sua Asherá*. Ambas são datadas no séc. 8 a.C., e falam de YHWH e de sua consorte Asherá. A deusa mãe, consorte de El no panteão ugarítico, aparece ao lado do Deus de Israel¹¹.

Essa informação de textos extra-bíblicos, fornecidos pela arqueologia, colocando YHWH ao lado da deusa Asherá, ajudam-nos a entender referências do livro de Reis que mencionam a presença do culto a essa deusa em pleno templo de YHWH, em Jerusalém. O próprio rei Manassés, que governou de 687-642 a.C., teria introduzido esse culto no santuário central (2 Rs 21.7). A tradução de Asherá por “poste-ídolo” faz com que não se perceba logo que, de fato, trata-se de uma divindade muito mais presente na prática religiosa popular do que os textos bíblicos evidenciam. Mesmo a reforma cultural de Josias, em 622 a.C., que afasta novamente, do templo, esse culto à deusa (2 Rs 23.7), deixando apenas valer o culto exclusivo a YHWH, significava antes um programa a ser colocado em prática numa realidade social e religiosa

marcada pelo adoração a diferentes divindades, do que a erradicação pura e simples do culto a outras divindades ao lado de YHWH.

A fé em YHWH, como exclusivo para Israel, é uma reivindicação profética desde os tempos de Elias (1 Rs 17.1; 18.20ss), passando por Oséias (2.15, Almeida v.13), Isaías (7.9) e reafirmada por Jeremias (2.11). Esses profetas entendem-se como pessoas a serviço exclusivo de seu Deus. Essa requisição de homens, em sua maioria, por parte de YHWH, às vezes, é sentida como assalto inevitável (Am 7.15), colocando o vocacionado sob o peso de ser porta voz de missões quase impossíveis (Is 6.9-11).

Como pessoas que proclamam o direito e a soberania de Deus sobre todas as esferas da vida, os profetas vêm-se confrontados com um público que não reage à urgência do clamor articulado em nome de seu Deus. Longe de se curvar diante da reivindicação de adoração exclusiva do YHWH dos profetas, a realidade continua plural como sempre. Por que, afinal, um só Deus? Quanto mais melhor. Há deuses e deusas competentes para as diferentes esferas da vida, tanto no nível doméstico, quanto público e até político. Por que não se dirigir a essas divindades em busca do socorro na hora do aperto? Quantos questionamentos dessa ordem devem ter sido lançados diante desses profetas, defensores dos interesses de Deus, em meio à sua atuação pública em Samaria e Betel, no norte de Israel ou em Jerusalém e adjacências no sul. O quanto essa realidade permanecia impermeável a esse chamado ao Deus exclusivo para Israel e Judá e sua vontade, evidenciam as estatuetas de uma variedade de divindades que as escavações trouxeram à tona. Esse é o caso das mais de 350 estatuetas, representando Asherá, que a arqueóloga Kathleen Kenyon encontrou numa caverna, não muito distante do monte do templo em Jerusalém. A pesquisadora as datou no 7º séc. a.C., e elas refletem uma situação religiosa em que YHWH estava longe de ser o único a ser adorado¹².

É o rei Josias, no 7º séc., que finalmente parece fazer dessa exigência profética, da adoração exclusiva a YHWH, seu programa de governo, não permitindo que elementos sincréticos flagrantes sejam mantidos no espaço oficial do culto em Jerusalém (2 Rs 22-23). Com isso, naturalmente, a prática popular da religião não é afetada automaticamente; ela continua o seu próprio curso e parece estar em flagrante descompasso com aquilo que é professado nos textos destes historiadores/teólogos que não poupam elogios ao rei defensor da adoração exclusiva em todo o território por ele administrado (2 Rs

¹⁰ W. D. DEVER, op. cit., p.35-36.

¹¹ Id., p. 140-149.

¹² W. DEVER, op. cit., p. 158s.

23.25). O quanto esses textos retratam a realidade não se sabe; é provável que espelhem mais o ideal desejado e proclamado do que uma reforma religiosa levada a efeito, que conseguiu erradicar, por completo, as mazelas de uma multiplicidade de cultos a deuses e deusas estranhos.

Dois textos, duas leituras. Com qual das leituras ficamos? Com a realidade desenterrada pelas pás de arqueólogos/as ou com os testemunhos que nos chegam das Escrituras?

Se quiséssemos apenas descrever a realidade religiosa do reino de Judá do séc. 7, talvez a leitura do relatório da escavação devesse ter a prioridade, e chegaríamos à constatação de que a reforma foi mais modesta do que a descrita em 2 Rs 22-23, pelos historiadores deuteronomísticos, em épocas posteriores (~ 560 a.C.)¹³. Porém, esses textos não se limitam apenas a fazer uma retrospectiva do passado de seu povo, após sua derrocada na destruição de Jerusalém em 587/6 a.C.; ao contrário, querem ajudar a geração ameaçada de extinção, que corre o risco de abandonar por completo a fé no Deus de seus pais. Os sobreviventes da queda de Jerusalém perguntavam-se insistentemente: “Por que *YHWH* permitiu tamanha desgraça? Não foi ele capaz de defender seu povo diante do avanço do império babilônico e seu deus Marduque?” A resposta a essa pergunta inquietante foi formulada por esses historiadores/teólogos através desta grande obra histórica (Dt – 2Rs). Para esses autores, não há dúvida, se alguém deve ser responsabilizado pela desgraça, então este não é *YHWH*, mas unicamente o povo que a provocou com sua postura de infidelidade para com seu Deus, permanecendo na prática religiosa a divindades estranhas.

No afã de entender a crise do presente, marcada por desgraça e sofrimento de sua geração, os autores querem mais do que apenas fazer historiografia objetiva. Eles querem fazer sua confissão de fé no seu Deus. Ele não foi injusto com seu povo, ao permitir a desgraça deste, ele não foi incompetente para coibir as ações do imperialista babilônico e seu deus. Os historiadores/teólogos sentenciam repetidas vezes: o governante X fez o que era mau aos olhos de *YHWH*, por isso, a ira de Deus se derramou sobre seu povo e suas estruturas políticas (2 Rs 24).

A grande exceção, na análise impiedosa feita dos governantes, tanto no norte quanto do sul, é justamente o reinado de Josias. Ele é elevado à categoria de rei ideal, graças ao seu programa de implantação da adoração exclusiva a *YHWH*. Se esse modelo de fidelidade a seu Deus tivesse sido

seguido pelos que o antecederam e sucederam, a história teria tido um outro desfecho, segundo o discurso deuteronomista. Será que com a leitura desses 2 capítulos, que tratam dessa figura exemplar, Josias, os historiadores objetivavam despertar seguidores entre seu público leitor, que ainda vivia imobilizado e impactado pela desgraça que os atingiu?

Concluimos, assim, que os textos literários, por isso, querem mais do que apenas relatar objetivamente o que aconteceu, querem despertar e manter comunidade de fé, provocar um movimento de retorno a este Deus que se evidenciou como soberano, mesmo em meio às turbulências da história desse povo, que objetivamente está destruído.

¹³ W. H. SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG 1994, p. 136.