



A CIDADE DE JERUSALÉM NOS PERÍODOS DE EZEQUIAS (715 A 689 A.C.) E JOSIAS (640 A 609 A.C.): UM PROCESSO DE SIGNIFICAÇÃO RELIGIOSO E POLÍTICO.

The city of Jerusalem during the periods of Hezekiah (715 to 689 B.C.) and Josiah (640 to 609 B.C.): a process of religious and political significance

Matheus da Silva Carmo*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.29327/256659.16.1-10

RESUMO:

Ao lermos a Bíblia Hebraica, percebemos que a cidade de Jerusalém ocupa um lugar central em muitas narrativas. Isso se deve ao fato de esse centro urbano estar diretamente relacionado com a divindade Iahweh, seu Templo e seu culto, tornando Jerusalém uma cidade sagrada. No entanto, a historiografia recente tem demonstrado que, diferentemente do quadro apresentado pela Bíblia Hebraica, durante boa parte da antiguidade de Judá, Jerusalém teve uma importância reduzida no cenário religioso judaíta, adquirindo um status de centralidade religiosa e cültica apenas posteriormente, entre os séculos VIII a.C. e VII a.C. Diante disso, podemos nos perguntar: quais são as origens históricas da concepção sacra de Jerusalém na antiguidade de Judá? Para responder a essa questão, analisaremos os reinados de Ezequias (715 a 689 a.C.) e Josias (640 a 609 a.C.), pois entendemos que foi durante esses períodos que Jerusalém foi consolidada como o principal e legítimo centro religioso e político de Judá na antiguidade.

Palavras-chaves: Jerusalém; Judá; Bíblia Hebraica; Teologia de Sião.

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), onde também completou a graduação em História e Ciência da Religião. Possui especializações em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e em Ciência da Religião pela UFJF. Concluiu os mestrados em História e em Ciência da Religião, ambos pela UFJF. E-mail: mateuscarmo.ms@gmail.com

INTRODUÇÃO

Jerusalém¹ é uma das cidades mais citadas na Bíblia Hebraica, e isso se deve à sacralidade que lhe foi atribuída durante a antiguidade de Israel e Judá. No entanto, uma questão relevante para os pesquisadores da História Antiga de Israel e Judá é: quais são as origens históricas do processo de significação religiosa de Jerusalém? Se seguirmos a cronologia bíblica, uma resposta possível seria o fato de Jerusalém ter sido a capital da Monarquia Unida de Davi e Salomão, que governou sobre todos os israelitas e judaítas, bem como seus territórios, no século X a.C. Outro fator que teria contribuído para esse processo foi a construção do Templo de Jerusalém por Salomão, considerado a morada de lahweh. A partir disso, qualquer tentativa de culto fora da 'cidade santa' passou a ser vista como um desvio da ortodoxia vigente.

Contudo, o quadro apresentado pela Bíblia Hebraica não pode ser corroborado pela historiografia. Como veremos ao longo deste artigo, Jerusalém nos dias de Davi e Salomão era uma pequena vila, incapaz de ter sido a capital de um império que unisse os territórios de Israel e Judá: “Jerusalém não passava de uma modesta aldeia na época de Davi, Salomão e Roboão [século X a.C.]” (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 220). Em relação ao Templo de Jerusalém, pesquisas históricas e arqueológicas realizadas nos últimos anos indicam que, ao contrário da narrativa bíblica, é provável que suas dimensões fossem bastante modestas. Possivelmente, tratava-se de um pequeno santuário onde se venerava lahweh, juntamente com outras divindades típicas do Levante (Finkelstein e Silberman, 2006, p. 120).

Outro ponto que merece ser considerado é a que despeito do Templo de Jerusalém, até a segunda metade do século VIII a.C., a cidade de Jerusalém não era considerada um centro religioso importante para o reino de Judá: “as suspeitas parecem apontar que até a segunda metade do século VIII, ou seja, até 732 AEC, Jerusalém não era um importante centro religioso [para o reino de Judá]” (Kaefer, 2021, p. 115). O ambiente de descentralização cültica, religiosa e política em Judá até o século VIII a.C. pode ser um dos

¹ De acordo com o texto bíblico, a cidade de Jerusalém, que anteriormente pertencia aos jebuseus, foi conquistada por Davi (2 Samuel 5,9). Antes da adoração a lahweh, é possível que outras divindades, como El e Asherá, fossem veneradas em Jerusalém. No entanto, a hipótese mais plausível é que, antes de lahweh, a divindade venerada em Jerusalém fosse Shalim, de onde provém o nome Yerushalim (Kaefer e Dietrich, 2022, p. 137).

principais fatores que explicam a aparente falta de importância de Jerusalém como centro religioso nos primeiros anos do reino. O Templo de Jerusalém teve de coexistir com outros santuários presentes no território de Judá, muitos deles tão antigos ou até mais que o próprio Templo hierosolimitano, durante quase todo o período de existência do reino. Além disso, até a segunda metade do século VIII a.C., os reis de Judá não eram politicamente fortes o suficiente para alcançar uma centralização política e religiosa que favorecesse Jerusalém como o principal centro político e religioso do reino.

Levando em consideração os questionamentos apontados anteriormente, retomamos o problema inicial que guiará nossa pesquisa: quais são as origens históricas do processo de significação religiosa de Jerusalém? Ao longo deste artigo, buscamos responder a essa questão, focando principalmente nos reinados de Ezequias e Josias, bem como no contexto histórico em que esses reinados se inserem. Entendemos que foi durante o governo desses reis que Jerusalém passou por um processo de crescimento populacional, político e religioso. Esses três aspectos caminham juntos na compreensão dos fatores que contribuíram para a construção da ideia de sacralidade de Jerusalém na antiguidade judaíta, como está fortemente presente nas páginas da Bíblia Hebraica.

A cidade de Jerusalém, que nos primeiros séculos de existência do reino de Judá era uma pequena cidade, com um pequeno Templo dedicado a lahweh e a outras divindades, tornou-se, nos dias de Ezequias e Josias, um importante centro religioso para os antigos judaítas. Isso ocorreu porque a cidade passou a ser vista como a habitação de lahweh e o único santuário legítimo de adoração reinol. Esse processo histórico de significação religiosa de Jerusalém será o tema deste estudo.

A metodologia de pesquisa que utilizaremos neste artigo é a análise crítica de textos bíblicos que mencionam, de forma direta ou indireta, Jerusalém, com o intuito de compreender como os antigos judaítas, especialmente os deuteronomistas, enxergavam a cidade. Além disso, dialogaremos com a historiografia especializada na antiguidade de Israel e Judá para entender o estado da questão, não apenas sobre a centralidade de Jerusalém na Bíblia Hebraica e na antiguidade de Judá, mas também sobre o processo de formação da concepção de sua sacralidade. O objetivo central desta pesquisa é compreender como a ideia da sacralidade de Jerusalém, tão presente no texto bíblico, foi historicamente

construída, bem como apontar possíveis desdobramentos dessa concepção além do período histórico abordado em nosso artigo.

JERUSALÉM NO PERÍODO DE EZEQUIAS

Durante o final do reinado de Acaz de Judá e o início do reinado de Ezequias, a cidade de Jerusalém experimentou um crescimento considerável tanto ideológico quanto urbano. Esse crescimento foi impulsionado pelo contexto político vigente no Levante na época de Ezequias. Para entender melhor esse contexto, é necessário considerar as campanhas militares assírias em Israel no final do século VIII a.C., já que a capitulação de Israel diante dos assírios em 722 a.C. está diretamente relacionada ao crescimento de Jerusalém durante o reinado de Ezequias.

Em 743 a.C., o rei Jeroboão II, que foi um dos reis mais poderosos da História de Israel², morreu. Após sua morte, o reino de Israel entrou em uma profunda crise. Entre 743 a.C., ano da morte de Jeroboão II, e 722 a.C., ano da capitulação de Israel, o reino teve seis reis, dos quais quatro foram assassinados por grupos rivais (Toseli, 2023, p. 42), evidenciando a grave decadência política do reino. Durante esse período, o rei que conseguiu permanecer mais tempo no trono foi Manaém, que, por meio do pagamento de tributos aos assírios, conseguiu se manter no poder por cerca de dez anos (743-737 a.C.) (2 Reis 15:18). No período pós-Jeroboão II, durante o reinado de Manaém, israelitas e assírios estiveram mais próximos diplomaticamente. No entanto, após a morte de Manaém, as relações entre Israel e Assíria se deterioraram (Toseli, 2023, p. 43). Durante o reinado de Faceia, Israel participou, junto com Arã-Damasco, de uma coalizão anti-assíria³. O rei assírio Teglath-Falasar III reagiu a tal coalizão, marchando contra Damasco e anexando alguns territórios de Israel: “O resultado da campanha militar de Teglath-Falasar III em Israel Norte foi a ane-

² “E com ele [Jeroboão II] uma nova estrutura burocrática mais complexa: por um lado, famílias poderosas ligadas à corte ou que faziam parte dela; do outro lado, camponeses e pequenos proprietários que eram expropriados de seu trabalho e de suas terras. As escavações arqueológicas de Samaria, capital de Israel Norte, revelaram que, já no reinado dos omíridas, obras magníficas, como palácios e muralhas, foram construídas na cidade à custa do trabalho camponês” (Kaefer, 2015, p. 91).

³ Israel e Arã Damasco tentaram obrigar o reino de Judá a se juntar a eles na coalizão contra os assírios (2 Reis 16, 1-10). Porém, o rei de Judá, Acaz, não aceitou participar, pois sabia que as reverberações assírias seriam violentas. Acaz se colocou como vassalo assírio e tal atitude garantiu a prosperidade de Judá, pois enquanto Israel e Damasco sofreram os ataques assírios, Judá foi deixado em paz e pôde, posteriormente, gozar do ocaso de Israel: [A submissão de Judá aos assírios] permitiu a Acaz guardar uma espécie de pseudo-autonomia, evitando, assim, ser incorporado no sistema de províncias assírias” (Römer, 2016, p. 171).

xação de vasto território (transformado nas províncias da Galileia e de Dor), ficando o reino reduzido à região das colinas de Samaria” (Toseli, 2023, p. 43). Isso representou um duro golpe para o já decadente reino de Israel.

O golpe final foi durante o reinado de Oséias (732-724 a.C.). Tal rei, num primeiro momento, se colocou como vassalo dos assírios, pagando tributos, mas logo depois ele se aliou aos egípcios contra a Assíria (2Rs 17,1-3-6; 18,9-10). Com isso, Salmanassar V, sucessor de Teglath-Falasar III, marchou contra Israel, sitiando Samaria e por fim, em 722 a.C., levando Israel ao seu fim político.

Diante dos ataques assírios, alguns israelitas da parte sul do reino de Israel se refugiaram em Judá, logrando fugir das incursões assírias: “é provável que depois da conquista de Samaria, alguns grupos israelitas do Norte tenham encontrado refúgio em Judá, contribuindo para o crescimento demográfico, para a competência administrativa, para a elaboração religiosa” (Liverani, 2008, p. 195)⁴. A chegada dos refugiados israelitas em Judá no final do século VIII a.C. provocou um crescimento urbano significativo, especialmente em Jerusalém, a capital judaíta. Um exemplo desse crescimento é que a cidade de Jerusalém, que antes ocupava cerca de 6 hectares, passou a ter 75 hectares após a chegada dos israelitas (Römer, 2016, p. 178): “Isso significa que o aumento extraordinário da população de Jerusalém e de Judá teve lugar em questão de poucas décadas [...] a população de Judá pelo menos dobrou, se não triplicou, num período curto de tempo” (Finkelstein, 2015, p. 184). A população de Jerusalém aumentou de aproximadamente 1.000 para cerca de 15.000 habitantes (Kaefer, 2015, p. 26) entre o final do século VIII a.C. e o início do século VII a.C. Uma possível referência ao processo de expansão de Jerusalém pode ser encontrada em 2 Reis 22:14, que menciona um “bairro novo”, possivelmente construído para abrigar o contingente populacional vindo de Israel para Judá (Kaefer, 2016, p. 28). Assim, Jeru-

⁴ Diferentemente de Israel, Judá só se tornou um reino plenamente organizado no final do século VIII a.C. (Carmo, 2023). Por reino plenamente organizado entendemos: “Um reino plenamente desenvolvido é caracterizado por uma sociedade bem-estratificada, dirigida por uma administração pública especializada liderada por um estrato governante que se estende para além dos círculos de parentesco imediatos do governante. Sistemas de escrita também são características de estados plenamente desenvolvidos, assim como produção industrial organizada e construção de estruturas monumentais que atendem tanto a objetivos de propaganda quanto de legitimação, além de funções práticas” (Finkelstein, 1999, p. 39). Israel conseguiu tal organização no século IX a.C., com os omíridas. Mas, Judá só se organizou no final do século VIII a.C., e tal organização se deu por conta do fim de Israel e da chegada dos refugiados israelitas em Judá que ajudaram a impulsionar a economia judaíta e fazer de Judá um reino organizado. Os israelitas que foram para Judá eram pertencentes a grupos sociais mais ricos, por isso são chamados por William Schniedewind (2005, p. 95) de “elite alfabetizada”.

salém experimentou um profundo crescimento urbano no final do século VIII a.C., e esse crescimento está relacionado à presença de grupos israelitas em Judá.

É correto afirmar que o reino de Judá, de certa forma, 'lucrou' com o ocaso de Israel, pois sua população cresceu consideravelmente, tornando-se uma sociedade mais heterogênea, composta por judaítas e israelitas (Finkelstein, 2015, p. 185). Além disso, o reino de Judá passou a fazer parte do “mercado mundial assírio”⁵, fazendo que o reino pudesse ter um grande crescimento econômico e que se acumulasse na cidade de Jerusalém uma grande riqueza:

[...] Judá repentinamente cooperou e mesmo se integrou na economia do Império Assírio. Embora o rei Acaz tenha começado a colaborar com a Assíria muito antes da queda de Israel, as mudanças mais dramáticas aconteceram indiscutivelmente após a queda de Israel. [...] A riqueza começou a se acumular em Jerusalém, onde as políticas diplomáticas e econômicas do reino eram determinantes e as instituições da nação, controladas (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 333).

Considerando tudo o que foi exposto acima, podemos afirmar que, nos primeiros anos do reinado de Ezequias, Judá e, especialmente, Jerusalém estavam vivenciando um período de grande crescimento, tanto no âmbito populacional quanto econômico, possivelmente sem precedentes em sua história política. No entanto, esse cenário mudou quando Ezequias decidiu se rebelar contra os assírios. A decisão pode ter sido influenciada pelo cenário internacional favorável, resultante da morte repentina de Sargão II em 705 a.C., que provocou uma crise interna momentânea no império assírio (Carmo, 2023, p. 113). Além disso, a historiografia especializada sugere duas possíveis causas para a rebelião de Ezequias contra os assírios: 1) A riqueza experimentada por Judá no final do século VIII a.C. pode ter levado Ezequias a desejar estabelecer Judá como um reino hegemônico no Levante (Kotler, 2009, p. 60). 2) Outro fator pode ter sido o sentimento de ‘revanche’

⁵ “É provável que Judá tenha podido, enfim, se aproveitar de uma inserção sua nos ricos comércios de proveniência sul-arábica, que paralelamente marcaram o crescimento dos assentamentos e da sorte econômica de Edom e de outros estados deslocados sobre a chamada ‘via régia’ que se torna agora segura (depois de séculos de guerras violentas entre arameus, israelitas e moabitas), pela comum submissão, direta ou indireta ao império assírio” (Liverani, 2008, p. 199).

contra os assírios presente na população israelita de Judá, em razão do ocaso do reino de Israel (Kaefer, 2020, p. 398).

Entre 705 a.C. e 704 a.C., o reino de Judá deixou de ser submisso aos assírios. Consciente da provável força da repressão mesopotâmica, Ezequias empreendeu uma série de obras para reforçar as defesas do reino. Entre essas construções, destacam-se o reservatório de água que fornecia água potável para Jerusalém e a muralha de Jerusalém, provavelmente construída sob a supervisão de engenheiros israelitas (Kaefer, 2020, p. 398). Apesar desses esforços, os assírios invadiram o reino e comprometeram sua integridade.: “quatro anos depois [da revolta de Ezequias], o rei Senaquerib marchou contra Judá com um exército poderoso” (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 340). Senaquerib primeiro capitulou a zona rural de Judá e depois marchou para o centro, em direção a Jerusalém, que foi sitiada pelos assírios, o que é atestado nos próprios documentos históricos mesopotâmicos: “ele próprio, Ezequias, prendi como um pássaro enjaulado em sua residência, Jerusalém. Abri trincheiras contra ele, impossibilitando-lhe a saída pelo portão da cidade” (Prisma de Taylor [col. III, 20-23] apud Donner, 2017, p. 384).

Diante dessa situação, Ezequias foi forçado a se submeter novamente aos assírios em 701 a.C. Embora tenha permanecido no poder, o território de Judá foi drasticamente reduzido a praticamente Jerusalém e seus arredores. Além disso, ocorreu uma primeira deportação de judaítas da zona rural para o Império Assírio (Römer, 2016, p. 180). Apesar de ser louvado pelo deuteronomista por sua fidelidade a Iahweh, Ezequias, do ponto de vista administrativo, deixou o reino de Judá à beira da ruína (Kaefer e Dietrich, 2023, p. 144).

Por qual motivo Judá não foi destruído definitivamente pelos assírios? De acordo com Lowery, (2004, p. 214), Senaquerib “queria manter a estabilidade política sem manter forças assírias em Judá. Era uma estratégia mais barata e politicamente plausível, dado o claro arrependimento de Ezequias”. Diante disso, Judá foi mantido pelos assírios e a cidade Jerusalém não foi violada: “O reinado davídico sobreviveu e Jerusalém permaneceu de pé. Os pilares gêmeos da sociedade judaica – Templo e Dinastia – perduraram” (Finkelstein; Silberman, 2006, p. 115)⁶. A sobrevivência de Jerusalém diante dos assírios foi interpretada

⁶ Um ponto que merece atenção no presente estudo é a reforma de Ezequias. Há um intenso debate acadêmico sobre esse assunto. Alguns autores, como Gottwald (1988), defendem que a reforma de Ezequias

por alguns grupos judaítas como uma prova de que lahweh era o guardião da cidade, tendo impedido os assírios de a violarem. Isso reflete um processo de significação teológica.

TEOLOGIA DE SIÃO⁷

Como vimos anteriormente, a cidade de Jerusalém foi preservada, mesmo com a maior parte do reino de Judá capitulando diante dos assírios. A manutenção de Judá e a não violação de Jerusalém pelos assírios estabeleceram as bases principais para a formação de um mito em Judá conhecido como ‘Teologia de Sião’. Esse mito expressa a ideia de que lahweh defenderia sua cidade santa, considerando o Templo como sua morada: “Apesar da derrota sangrenta, a cidade de Jerusalém tinha restado intacta, e os acontecimentos de 701 tinham, sem dúvida, conformado os responsáveis políticos e religiosos da capital na sua convicção de que Yhwh tinha defendido sua montanha de Sião” (Römer, 2016, p. 181). Isto se manifesta em 2 Reis 18, 35, onde é relatado que lahweh teria enviado um anjo para salvar Jerusalém dos assírios. Em outras palavras, na visão dos judaítas, não foram razões políticas que levaram Senaquerib a poupar Jerusalém, mas sim a intervenção divina de lahweh para proteger sua habitação e salvar a cidade dos assírios.

A continuidade de Jerusalém frente ao cerco assírio serve de base para o surgimento da concepção simbólica de Jerusalém como cidade sagrada, a habitação de lahweh, que protegeria sua cidade para sempre contra todos os inimigos (Römer, 2016, p. 183). Outra passagem que reflete a ideologia presente na teologia de Sião é o Salmo 48, provavelmente escrito durante o reinado de Ezequias (Mendonça, 2012, p. 87). Este salmo relaciona intimamente lahweh com sua cidade sagrada, Jerusalém:

גָּדוֹל יְהוָה וּמְהִלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הִרְקִדְשׁוּ: יִפֹּה נוֹף מְשׁוֹשׁ
כָּל־הָאָרֶץ הִרְצִיּוּ יִרְבִּיתִי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רַב: אֱלֹהִים בְּאַרְמוֹתֶיהָ
נוֹדַע לְמִשְׁגָּב: כִּי־הִנֵּה הַמַּלְכִּים הִוָּעְדוּ עָבְרוּ יַחֲדָו: הִמָּה רָאוּ בֶן תַּמְהָו
בְּבִהְלֵי נַחֲפָזוֹ: רָעְדָה אֲחֻזַּתָם שָׁם חֵיל כִּיּוֹלְדָה: בְּרוּחַ קָדִים תִּשְׁבֶּר

ocorreu antes de sua rebelião contra a Assíria, argumentando que a reforma seria uma expressão da rebelião. No entanto, Römer (2016, p. 183) sustenta que a descrição bíblica da reforma de Ezequias (2 Reis 18) reflete a situação do reino de Judá após a investida assíria, considerando que Senaquerib havia deixado apenas Jerusalém e seus arredores. Dado que os assírios haviam deixado apenas Jerusalém, é possível que, nos anos finais de Ezequias, tenha havido uma valorização do Templo de Jerusalém, fundamentada na Teologia de Sião. Essa valorização pode constituir o pano de fundo histórico para a narrativa sobre a reforma de Ezequias.

⁷ A etimologia da palavra “Sião” pode estar relacionada com a palavra “fortaleza” (Römer, 2016, p. 128).

אֲנִיּוֹת תִּרְשִׁישׁ: בְּאֶשֶׁר שָׁמְעֵנוּ | בְּן רֵאיוֹנוֹ בְּעִיר־יְהוָה צְבָאוֹת בְּעִיר
אֱלֹהֵינוּ יִכְוֹנֶנָּה עַד־עוֹלָם סֶלָה:

Grande é lahweh e muito louvável em cidade de nosso Deus, seu monte santo. Bela de altura, alegria de toda terra; monte Sião, nos extremos de Safon, cidade do grande rei. Deus em seus palácios foi conhecido para refúgio. Pois eis que os reis se aliaram, eles passaram juntos. Eles viram, assim, assombrados, se perturbaram a fugir apressadamente. Tremor tomou a eles ali, dor de parto como parindo. Com vento leste tu naufragas navios de Társis. Conforme o que nós ouvimos, assim nós vimos em cidade de lahweh dos exércitos, em cidade de nosso Deus. Deus a firmará para [o] tempo incalculável (Salmo 48,1-9)⁸.

Ao observarmos o Salmo 48, vemos como nele está presente a concepção de que lahweh é aquele que garante que Jerusalém nunca seria violada, visto que ele “a [Jerusalém] firmará para sempre”⁹ (Salmo 48,9). O monte Sião é entendido, nesse contexto, como a morada de lahweh e ele mesmo comanda e dirige a cidade de Jerusalém (Mendonça, 2012, p. 143). O monte Sião era onde estava construído o Templo de Jerusalém e por isso tinha um grande caráter simbólico dentro da teologia judaíta: “O Monte Sião é o local onde Javé habita, onde está reconstruído o Templo, a casa de Javé [...] O mito de que Jerusalém é uma cidade inabalável, retorna no imaginário religioso do povo [de Judá]” (Mendonça, 2012, p. 15)¹⁰.

A partir dessa teologia, então, o monte Sião se torna um lugar sagrado de lahweh (הַר־קֹדֶשׁ), “seu monte santo”. A santidade e a proteção se associam dentro dessa teologia, na medida que o substantivo קֹדֶשׁ, que pode ser traduzido como “santidade; sacralidade; santuário; porção santa ou sagrada; objeto consagrado” (Schökel, 1997, p.572), traz em si

⁸ As traduções dos textos hebraicos neste trabalho são feitas por nós. Os textos hebraicos deste artigo foram extraídos da Bíblia Hebraica Stuttgartensia editada por Elliger e Rudolph (1990). Com o propósito de permitir uma análise que considere não apenas a informação básica dos textos, mas também as nuances resultantes das características da língua e das estruturas empregadas em sua escrita, decidimos realizar traduções que se aproximem o máximo possível da estrutura original, mesmo que isso ocasionalmente resulte em certa discrepância com as construções mais comuns do português.

⁹ Interessante notar que no hebraico, a palavra que se traduz por “a firmará” é יִכְוֹנֶנָּה, que é um Polel, terceira pessoa do imperfeito- geralmente traduzido como futuro no hebraico bíblico- com sufixo da terceira pessoa feminina singular. As traduções para essa palavra podem ser: “fundar, estabelecer, colocar, firmar, assentar, afiançar, afirmar, consolidar, instituir, constituir; dar êxito; assentar; dispor-se” (Schökel, 1997, p. 309). Então, texto bíblico quer enfatizar lahweh como aquele que “estabelece “ou “consolida” Sião para sempre, pois ele será o seu protetor: “Esta frase [Versículo 9 do Salmo 48] faz referência com Sl 46.6a “Deus está no meio dela, não será abalada. Deus a ajudará ao romper da manhã” (ARA). Deus está no meio de Jerusalém, em Sião, ele a estabeleceu para sempre, portanto, jamais ela será abalada” (Mendonça, 2012, p. 119).

¹⁰ De acordo com Élcio Mendonça (2012), a Teologia de Sião teve uma grande influência das mitologias cananeias, sobretudo da mitologia de Baal no monte Safon. Então, tal como Baal teria tomado para si o monte Safon, lahweh teria tomado posse do monte Sião e de Jerusalém.

a ideia de “uma coisa à qual a santidade adere e que, portanto, deve ser tratada com cuidado” (Holladay, 2010, p. 447). Dada a santidade do monte Sião e, conseqüentemente, de Jerusalém, e a adesão de lahweh a essa cidade, Jerusalém, na concepção teológica judaíta, teria sido defendida pela divindade contra os assírios. Assim, Jerusalém adquiriu um status simbólico e mítico especial e elevado na concepção religiosa de Judá

Podemos observar como os judaítas reinterpretaram os acontecimentos do final do século VIII a.C. para fortalecer a relação entre lahweh e Jerusalém, elevando o status simbólico e teológico da cidade. Jerusalém deixou de ser apenas a capital de Judá e passou a ser vista como a cidade de lahweh, tornando-se assim uma cidade sagrada. A Teologia de Sião desempenhou um papel crucial nesse processo, estabelecendo uma espécie de “lahweh de Jerusalém”. Como veremos a seguir, na antiguidade judaíta era comum que os deuses fossem assimilados aos santuários em que eram adorados. Nesse contexto, tanto a cidade de Jerusalém quanto o lahweh de Jerusalém”, impulsionados pela Teologia de Sião, começaram a ganhar maior proeminência.

Um ponto a ser considerado é que a estreita relação entre lahweh e Jerusalém também pode ser analisada sob um viés político. Jerusalém, como capital de Judá e sede da monarquia davidita, estava intrinsecamente ligada ao poder real. Associar lahweh a Jerusalém também significava associar a divindade à dinastia davidita. Na Bíblia Hebraica, há várias passagens, como o Salmo 2 e 2 Samuel 7, que estabelecem uma conexão entre lahweh e a dinastia davídica. Portanto, a elevação simbólica de Jerusalém também está intimamente ligada à sua elevação política, refletindo como a valorização religiosa da cidade também servia para promover a importância e o prestígio da dinastia reinante, como veremos a seguir: “A Teologia jerosolimitana afirma, portanto, que Yhwh reina em Sião, onde se encontra seu santuário, e o rei, seu representante, se encontra à sua direita, no Sul, na cidade de Davi” (Römer, 2016, p.129).

A Teologia de Sião, criada nos dias de Ezequias foi uma das bases centrais para a tentativa, nos dias de Josias, de elevação do Templo de Jerusalém como único santuário legítimo para se adorar lahweh, reforçando ainda mais o caráter simbólico e teológico da cidade na antiguidade de Judá: “É sobre essa ideia de unicidade de Jerusalém e da colina do Templo que se fundará, mais tarde [nos dias de Josias] a ideia da centralização do culto de Yhwh” (Römer, 2016, p. 183). Em outras palavras, o ideário josiânico sobre a centraliza-

ção religiosa em Jerusalém já estava presente, de forma embrionária, na Teologia de Sião, que se desenvolveu nos dias de Ezequias.

JERUSALÉM JOSIÂNICA

Após a morte de Ezequias em 687 a.C., Judá foi governado por Manassés (687-642 a.C.). Embora o texto bíblico o classifique como um rei ruim (2 Reis 21,3-4), Manassés foi, na verdade, um governante político bem-sucedido. Ao contrário de seu pai Ezequias, que se rebelou contra os assírios, Manassés se submeteu voluntariamente ao domínio assírio, o que trouxe benefícios para Judá (Carmo, 2023, p. 108). Por sua fidelidade, Manassés conseguiu recuperar muitos territórios perdidos durante a campanha de Senaquerib, incluindo a rica região da Safelá (Finkelstein; Na'aman, 2004). Manassés deixou como herança para seu sucessor Josias (640-609 a.C.) um reino próspero e organizado. Esse legado, aliado ao declínio do poder assírio, criou as condições favoráveis para que Josias realizasse seus empreendimentos.

Um dos momentos mais significativos para a História Política e Religiosa de Judá foi o reinado de Josias. Durante esse período histórico, o reino de Judá aproveitou-se do enfraquecimento do império assírio e do momentâneo desinteresse egípcio nas terras altas do Levante (Levy; Carmo, 2023, p.258-259)¹¹, para centralizar ainda mais o poder político nas mãos dos daviditas e propor um culto monolátrico centrado em Iahweh e no Templo de Jerusalém. Isso impactou diretamente a forma como a cidade de Jerusalém era percebida, tanto no âmbito ideológico-político quanto no religioso. Durante esse período, a importância de Jerusalém para Judá foi significativamente reforçada, um fato que se reflete claramente nos textos deuteronomistas produzidos na época, como veremos mais adiante.

Diferentemente do quadro pintado pela Bíblia Hebraica, a proposta de elevar Jerusalém a um santuário comum para todos os judaítas é bem tardia, datando do século VII

¹¹ A partir da segunda metade do reinado de Assurbanipal (668 a 631 a.C.), o Império Assírio entrou em uma profunda crise. Essa crise foi provocada pela invasão de nômades da região da Cítia no norte do império, além de problemas internos na cidade de Babilônia (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 372). Nesse mesmo período, o Egito conseguiu se libertar do domínio assírio e emergiu como potência no sul do Levante. À medida que os assírios enfraqueciam, perdiam o controle sobre os territórios anteriormente conquistados. Uma das regiões que a Assíria perdeu foi o Levante, que passou a ser controlado pelos egípcios a partir de 616 a.C. Contudo, o controle egípcio sobre o Levante era mais evidente na planície levantina, uma região economicamente mais próspera. Os reinos do planalto cananeu, incluindo Judá, não sofreram, pelo menos inicialmente, uma grande interferência egípcia (Levy e Carmo, 2023, p. 259).

a.C. Antes disso, o reino de Judá contava com o Templo de Jerusalém, que era a sede do culto a lahweh, deus da dinastia davídica, onde também eram venerados outros deuses. No entanto, havia outros santuários espalhados pelo território judaíta onde a população prestava seus cultos, seja para lahweh ou para outras divindades. Tais santuários ao ar livre eram chamados de *lugares altos* (בְּלִיטֹת), e poderiam estar situados dentro das cidades, nos arredores ou nos campos. Nesses santuários, eram realizadas diversas atividades cúlticas: “As principais atividades nos lugares altos seriam queima de incenso, sacrifícios, refeições sacrificiais, preces, prostituição (Ez 16,23-43; Lv 21,9) e sacrifício de crianças (2Rs 17,17)” (Toseli, 2016, p. 58).

Como dissemos anteriormente, o culto javista também era exercido nos lugares altos- e não só cultos a deuses não javistas, gerando assim um fenômeno conhecido pela historiografia como “polijavismo” (Albertz, 1999, p. 387). Em cada santuário, lahweh era adorado de forma específica e independente das demais, podendo chegar, inclusive, a assumir características próprias em cada um dos lugares altos onde era venerado¹². Deste modo, diferente de uma visão pessimista passada pela Bíblia Hebraica onde os lugares altos são condenados, tais santuários estavam muito presentes na História de Judá¹³: “A ideia de unidade do culto [pregada por Josias] estava em crassa contradição com aquilo que havia se formado ao longo da história da religião de Israel [e Judá]” (Donner, 2017, p. 410).

¹² Um exemplo do quadro acima mencionado pode ser visto nas inscrições de Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom, nas quais constantemente se faz referência a “lahweh de Samaria” e “lahweh de Teman” (Römer, 2016, p. 160). Vemos aqui como lahweh era segmentado a partir da localidade geográfica em que o templo ou santuário a ele dedicado estava alocado: “[os deuteronomistas prezavam pela concepção de unidade de Javé], em contraste com a tendência para a pluralidade que tinha implicado na concepção de Deus pela multiplicidade de santuários com suas várias tradições e teologias. Os vários epítetos aplicados a El e Baal [assim como a Javé] nos santuários individuais [...] podiam enfatizar aspectos tão fortemente, que quase produziam novas divindades locais” Fohrer, 2015, p. 383-384). Com a reforma de Josias, houve a tentativa de um triplo processo de singularização: 1- Buscou-se centralizar o culto no Templo de Jerusalém. 2- Josias e seus partidários tentaram singularizar e centralizar a política judaíta nas mãos dos daviditas. 3- A reforma josiânica logrou enfatizar o culto monolátrico ao lahweh de Jerusalém. Então, não apenas as demais divindades foram negadas, mas os diferentes *lahwehés* também o foram e o lahweh de Jerusalém ganhou um status “supremo”.

¹³ O livro de Reis traz algumas menções aos lugares altos de Judá em variadas temporalidades, o que demonstra a presença e a importância dos mesmos na História reinol judaíta: “Em 1Rs 14,23, Roboão, rei de Judá, constrói “lugares altos” e reproduz todas as abominações das nações que lahweh havia expulsado de diante dos israelitas (v. 24). Em 1Rs 15,14, Asa (911-870), rei de Judá, empreende grande reforma religiosa, mas não consegue fazer desaparecer os “lugares altos”. Em 2Rs 18,4, Ezequias faz uma tentativa de destruir os lugares altos, mas não consegue. Em 2Rs 23,5.8.9, o rei Josias condena com veemência os “lugares altos” das cidades de Judá e dos arredores de Jerusalém, inclusive aqueles edificadas por Salomão a diversas divindades estrangeiras (2Rs 23,8.13; 1Rs 11,7)” (Toseli, 2016, p. 59).

Porém, com o advento de Josias ao poder, ele tenta modificar esse quadro. O desejo de Josias e seus partidários era centralizar ainda mais a política de Judá nas mãos da dinastia davídica- aproveitando-se do enfraquecimento assírio- e com isso, ambicionavam criar um culto uniforme e monolátrico a lahweh. Isso fica muito claro na narrativa bíblica da reforma de Josias (2Reis 23, 4-14), onde o rei não só promove a retirada do Templo de Jerusalém de objetos de cultos assírios como “os cavalos dedicados ao sol” (2Reis 23,11)¹⁴, mas também “profana os lugares altos” (2Reis 23,8) presentes em Judá e em Samaria (2 Reis 23,15).

Por conta da ação de Josias contra os santuários ao ar livre, ele é considerado, pela historiografia deuteronomista, um grande herói, que andou de forma reta aos olhos de lahweh por conta de suas boas ações: “[Josias] fez o que é agradável aos olhos de lahweh e imitou em tudo a conduta do seu antepassado Davi, sem se desviar para a direita ou para a esquerda.” (2Reis 22,2). A reforma de Josias buscava singularizar lahweh, para que o único reconhecido fosse o lahweh do Templo de Jerusalém e não os diversos “*lahwehés*” dos lugares altos¹⁵. Com isso, Josias visava promover de forma efetiva a centralização reinol de Judá (Albertz, 1999, p. 387): “Com ele [Josias] a identificação do Estado com o deus nacional atinge seu apogeu: um deus único (lahweh) em um templo único (o de Jerusalém)” (Liverani, 2020, p. 555).

Além da uniformidade cúltica para com o lahweh de Jerusalém¹⁶, Josias também buscava suprimir o culto a outros deuses, como Baal e Asherá, em favor de lahweh. Elevando lahweh, o deus dos daviditas, à categoria de divindade “suprema”, Josias visava, de maneira proporcional, aumentar o poder e o prestígio da dinastia davidica, que estava as-

¹⁴ A reforma de Josias também pode ser compreendida como uma política emancipatória contra a dominação assíria (Carmo, 2023, p. 119). Desde o reinado de Acaz de Judá, na primeira metade do século VIII a.C., o reino de Judá havia se colocado como vassalo assírio. Para reforçar essa vassalagem, os soberanos judaítas—sobretudo Manassés—adotaram elementos cúlticos assírios no templo de Jerusalém como um sinal de submissão. Quando Josias ascendeu ao trono, a Assíria já estava em declínio, e, para consolidar sua “independência” reinol, Josias procurou eliminar do Templo de Jerusalém todas as referências assírias.

¹⁵ É importante mencionar que reformas religiosas eram comuns na antiguidade oriental. O faraó Akenatón (1353-1337 a.C.) tentou “centralizar” o culto egípcio na cidade de Akhetaton e estabelecer o culto monolátrico ao deus Aton. Da mesma forma, o rei babilônico Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) tentou estabelecer Marduk como a divindade suprema dos babilônios, em detrimento de Enlil (Matos, 2023, p. 132). Assim, é essencial considerar a atividade de Josias dentro do contexto reformista observado em alguns soberanos orientais, que buscavam, por meio de suas reformas, fundamentar suas ações e consolidar seu poder régio.

¹⁶ A partir daqui, todas as vezes que mencionarmos lahweh no corpo do texto, estaremos nos referindo ao lahweh de Jerusalém.

sociada a lahweh, (Carmo, 2023, p. 110). Para Josias, a presença de múltiplos santuários ao ar livre, mesmo aqueles dedicados a lahweh, poderia servir como um pretexto para a descentralização religiosa. A imposição do culto exclusivo a lahweh e a adoração concentrada em seu Templo seriam fundamentais para alcançar a unidade “reinol unitária” (Albertz, 1999, p. 388): “O empenho maior do rei [Josias] foi, portanto, impor a unicidade do deus, do culto, do lugar de culto [Jerusalém]: positivamente com a valorização do Templo de Jerusalém, negativamente com a eliminação dos outros lugares de culto [lugares altos]” (Liverani, 2008, p. 223)¹⁷. A cidade de Jerusalém, que no final do século VIII a.C. havia experimentado um crescimento considerável devido à chegada dos refugiados israelitas, foi transformada por Josias em uma verdadeira capital régia e religiosa.

Uma amostra extra-bíblica da tentativa de exaltar lahweh e Jerusalém se encontra na inscrição de Khirbet Beit Lei (oito quilômetros a oeste de Laquis), que contém uma referência a Jerusalém e a lahweh: “Yahweh é o deus de toda a terra. Deus de Judá e de Jerusalém’. Se essa inscrição data do fim do século VII a.C., ela poderia, de certa maneira, apoiar a hipótese de uma centralização do culto de Yahweh. É de se notar também que Yahweh, nessa inscrição, é apresentado como deus de Judá e de Jerusalém” (Römer, 2016, p. 192). Podemos ver, por meio desta inscrição, que houve uma tentativa clara de exaltar o lahweh ao nível de divindade suprema (Römer, 2017, p. 333).

Graças a esse movimento de centralização política e religiosa em Judá, a cidade de Jerusalém teve seu status simbólico elevado, pois o seu deus tutelar foi considerado por Josias e seus partidários como a divindade máxima e seu templo como único santuário legítimo: “Na reforma Josiânica, motivos políticos e religiosos formaram uma ligação indissolúvel” (Donner, 2017, p. 403). Jerusalém no tempo de Josias se tornou o centro das decisões políticas e religiosas de Judá (Römer, 2017, p. 333). Com a tentativa de eliminação dos outros santuários de Judá, o Templo de Jerusalém foi elevado ao status de único local de

¹⁷ Alguns autores como Römer (2017, p.333) e Matos (2023, p.132-133) argumentam que provavelmente, a reforma de Josias, bem como a eliminação dos santuários ao ar livre ficaram restritos apenas a cidade de Jerusalém e seu entorno. No que concerne ao assunto abordado neste artigo, mesmo que a reforma tenha sido restrita a Jerusalém e seu entorno, o status simbólico e político de Jerusalém foi elevado, como sendo considerado como o único santuário reconhecido ortodoxamente para todos os judaítas: “Mesmo que a reestruturação religiosa josiânica [reforma de Josias] não tenha sido imposta por toda Judá, ela provocou uma mudança no culto javista. Agora, YHWH tornou-se o Deus ‘um’, ainda não único, mas unitário [...] Ademais, Jerusalém torna-se o único lugar legítimo para praticar o culto sacrificial” (Matos, 2023, p. 133). Com as ações reformista de Josias, pelo menos no âmbito ideológico, houve um apelo para que os demais santuários ao ar livre fossem abandonados em favor do santuário de Jerusalém.

culto reconhecido pela ortodoxia religiosa judaíta. Sendo o Templo de Jerusalém o santuário régio e a cidade de Jerusalém a sede da monarquia (Fohrer, 2015, p. 182), a elevação do status da cidade implicava diretamente no fortalecimento da dinastia. Enquanto a monarquia se consolidava, o aspecto simbólico e religioso de Jerusalém também se fortalecia, solidificando ainda mais seu papel central na vida política e religiosa de Judá.

Essa percepção repentina da centralidade histórica de Jerusalém [e de seu Templo] parecia demonstrar a vontade de Deus. Foi uma pré-condição essencial para compilar uma história autoritária da dinastia davídica – na qual a vontade divina, em vez do acaso ou da política régia – desempenhou o papel central na elevação de Jerusalém e de seus reis davídicos à liderança de todo o Israel (Finkelstein e Silberman, 2006, p. 144).

Uma amostra das ambições de Josias para centralizar o culto em Jerusalém está na narrativa bíblica sobre a celebração da Páscoa. Segundo o texto bíblico, o rei ordenou que a Páscoa fosse celebrada em Jerusalém (2 Reis 23, 22). A Páscoa, originalmente uma festa pastoral, incluía uma refeição com um cordeiro sacrificado acompanhado de pães ázimos (Liverani, 2008, p. 224). Josias transformou essa festividade em um evento de caráter regio (Dietrich; Kaefer, 2022, p. 151), com o objetivo de promover a peregrinação de todos os judaítas à cidade de Jerusalém e ao seu Templo.

Outro ponto que deve ser considerado é que provavelmente, Josias empreendeu uma série de reformas no complexo templário de Jerusalém. Até o período josiânico, o Templo de Jerusalém era, muito provavelmente, um pequeno prédio, que foi aumentado consideravelmente pelo rei Josias como símbolo do “novo Judá” que se inaugurava com seu reinado: “[...] não é uma hipótese temerária ver no período de Josias uma fase construtiva importante que possa ter dado ao templo de Javé [...] a estrutura e a ornamentação que os refugiados [judaítas] haveriam de recordar poucos decênios depois” (Liverani, 2008, p.225).

Ademais, a peregrinação para a cidade foi incentivada por Josias e por aqueles que eram adeptos de sua atividade reformista. Com Josias, o *lahweh* se tornou um deus monolátrico (pelo menos assim era considerado pela ortodoxia religiosa de Jerusalém)- em oposição não apenas as outras divindades, mas também aos outros *lahhwés* dos diversos santuários em Israel e Judá- e o Templo de Jerusalém passou a ser o centro religioso judaíta: “Essa nova visão de Yhwh [e também de Jerusalém] vai também se manifestar em uma

literatura abundante que está na origem do corpus bíblico e que foi redigida que sustenta as mudanças religiosas sob Josias” (Römer, 2016, p. 197). Como veremos a seguir, a compreensão da centralidade da veneração à lahweh e do Templo de Jerusalém estão muito presentes na produção deuteronomista empreendida durante o reinado de Josias, o que ajudou a cristalizar ainda mais a visão sacralizada sobre Jerusalém.

JERUSALÉM NA HISTORIOGRAFIA DEUTERONOMISTA¹⁸

A concepção ideológica de Jerusalém, formada em Judá durante os reinados de Ezequias e Josias, está claramente refletida nos textos deuteronomistas. Como defensores da reforma josiânica, da centralização cültica em Jerusalém e do culto monolátrico a lahweh (Albertz, 1999, p. 377), os deuteronomistas integraram esses pressupostos ideológicos em suas narrativas. Esta perspectiva é evidente na forma como Jerusalém é retratada em seus escritos, destacando a importância da cidade não apenas como o centro político e religioso de Judá, mas também como o epicentro do culto a lahweh

Antes de analisarmos como a cidade de Jerusalém é retratada na historiografia deuteronomista, é essencial definir o que constitui esse movimento político e literário, bem como suas causas históricas. A historiografia deuteronomista é um corpus literário que abrange desde o livro de Deuteronômio até 2 Reis. Uma leitura atenta desses textos revela uma significativa proximidade temática, incluindo a ênfase na centralização do culto monolátrico a lahweh¹⁹. O processo de redação da historiografia deuteronomista não

¹⁸ Ao empregarmos o termo “historiografia” para denominarmos a literatura deuteronomista, faz-se necessário esclarecer que não atribuímos à historiografia deuteronomista o mesmo significado que o termo “historiografia” tem para a ciência histórica atual. Para Huizinga (1936, p. 2), história e historiografia podem ser definidas da seguinte forma: “A História é a forma intelectual no qual uma civilização presta contas do seu passado a si própria”. Nesse caso, a historiografia aqui é entendida como um movimento intelectual feito pelos escribas de Jerusalém no século VII a.C., que começaram a colocar por escrito a história de Israel e Judá.

¹⁹ O culto monolátrico a lahweh é um tema muito caro para os deuteronomistas. Isso pode ser bem visualizado em Deuteronômio 6, 4-5: “Ouve, ó Israel: lahweh nosso Deus é o único lahweh”. Vemos aqui a preocupação dos deuteronomistas em mostrar que lahweh (mais especificamente o lahweh de Jerusalém em oposição aos outros *lahweh*s dos lugares altos bem como as outras divindades presentes em toda História de Judá) era o único que deveria ser adorado: “Em um contexto do século VII a.C., Dt 6:4, que insiste no fato de que Yhwh é “um”. Isso poderia de fato ser entendido como o lema da chamada reforma josiânica: há apenas um Yhwh, e este não é o Yhwh de Samaria, de Teman e outros lugares de culto, mas o Yhwh de Jerusalém” (Römer, 2017, p. 334). A concepção deuteronomista de estreita fidelidade para com lahweh bebeu muito dos tratados de vassalagem assírios que pregavam uma fidelidade extrema do vassalo para com o suserano assírio (Liverani, 2008). Visto que os assírios perderam força a partir da segunda metade do século VII a.C., Judá transferiu o sentimento de subserviência para com o soberano assírio terrestre para lahweh,

ocorreu de uma vez, mas foi desenvolvido ao longo dos séculos VII a.C. e V a.C. (Römer, 2008). O foco deste trabalho é a pesquisa da primeira redação deuteronomista, que ocorreu no século VII a.C., durante o reinado de Josias. Os deuteronomistas josiânicos — como denominaremos os agentes históricos que contribuíram para a composição da historiografia deuteronomista — eram, em sua maioria, “sacerdotes, escribas e algumas famílias importantes junto à corte real [de Judá no século VII a.C.]” (Römer, 2008, p. 74-75). O movimento deuteronomista representava a convergência dos interesses desses diversos grupos, que compartilhavam uma orientação pró-davidica, pró-javista e pró-hierosolimitana.

A partir dos séculos VIII e VII a.C., quando Judá se torna um reino plenamente organizado (Carmo, 2023, p. 101), a escrita começa a se disseminar entre os funcionários da corte. Esse desenvolvimento foi um fator crucial para que os deuteronomistas comessem a registrar suas concepções ideológicas e teológicas. Como afirmam Finkelstein e Silberman (2003, p. 368), “Os fiéis defensores de YHWH [deuteronomistas] legariam um testamento inteligente, que manteria vivas suas ideias. Uma coleção atemporal de textos hebraicos, expressando sua visão da história.

Durante o período josiânico, a historiografia deuteronomista estava totalmente alinhada com as pretensões da corte de centralização política e religiosa, o que levou a historiografia a considerar essa literatura como uma “propaganda” do governo de Josias e da dinastia davídica (Carmo, 2023, p. 121). Nos textos deuteronomistas, observa-se um claro esforço para exaltar os daviditas e vinculá-los intimamente a lahweh. Um exemplo disso é a repetição da expressão “lahweh estava com Davi” no primeiro Livro de Samuel, que aparece diversas vezes: 1 Samuel 16,18; 17,37; 18,12.14.28; 20,13; 2 Samuel 5,10 (Carmo, 2023, p. 123). Além disso, Mário Liverani (2008, p. 222) identifica dois dos principais conceitos basilares da ideologia deuteronomista: a crença na unicidade monolátrica de lahweh e na unicidade do Templo de Jerusalém como o local apropriado para a adoração a lahweh.²⁰ É correto afirmar que a historiografia deuteronomista advoga fortemente pela

com o objetivo de fortalecer a dinastia davídica que estava a ele associada.

²⁰ Uma demonstração textual referente a animosidade que o deuteronomista tem com cultos praticados longe de Jerusalém pode ser percebida na passagem de 1 Reis 12, 26-33. Nessa passagem, depois de separar as tribos de Israel de Judá, Jeroboão institui Betel e Dã como santuários de Israel para que os israelitas não tenham que ir até Jerusalém. Essa ação foi chamada pelo deuteronomista de “pecado” (2 Reis 12,30), pois seria uma transgressão da norma de centralização cültica em Jerusalém. Esse pecado perpassou toda a História dos reis de Israel e foi, de acordo com o deuteronomista, a causa da capitulação de Israel diante da Assíria em 722 a.C. (Toseli, 2016, p. 16): “Os israelitas imitaram todos os pecados que Jeroboão cometeram e

centralidade de Jerusalém como o único santuário para o culto monolátrico a lahweh (Kaefer, 2015). Essa perspectiva é um aspecto fundamental da historiografia deuteronomista, que enfatiza a exclusividade de Jerusalém como o local legítimo para a adoração a lahweh, refletindo a tentativa de consolidar a centralização política e religiosa da cidade.

Levando as questões acima em consideração, podemos observar que os deuteronomistas tinham uma grande preocupação em destacar, em seus textos, os princípios ideológicos que eram caros à coroa judaíta no período josiânico. A partir disso, entendemos que a cidade de Jerusalém tem uma importância central na historiografia deuteronomista, uma vez que era o centro político e religioso na época em que esses textos foram escritos. Essa questão é particularmente evidente no capítulo 12 de Deuterônomo, onde o texto bíblico aborda a centralização do culto. Apesar das várias modificações e acréscimos que essa passagem sofreu até chegar a nós, diversos acadêmicos concordam que os versículos 13 a 18 têm sua origem no século VII a.C. e refletem bem a concepção deuteronomista e josiânica de elevar a cidade de Jerusalém como centro do culto:

הַשְׁמֵר לְךָ פֶּן־תַּעֲלֶה עֲלֵי־יָדְךָ בְּכָל־מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם־בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה
בְּאַחַד שְׁבִטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֲלֵי־יָדְךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹל אֲשֶׁר אֶנְכִי מֻצֵּן:

Guarda-te a ti de modo que não faças subir teus holocaustos em todo lugar que verás. Pois, se no lugar que selecionará lahweh em uma de tuas tribos, ali [tu] farás subir teus holocaustos e ali farás tudo que eu te ordeno (Deuterônomo 12,13-14)²¹.

dele não se afastaram, até que finalmente lahweh banii Israel da sua presença” (2 Reis 17,22-23). Com isso, o deuteronomista tinha dois objetivos: 1- Demonstrar que, na sua visão, quebrar o mandamento da centralização cúltica poderia trazer danos severos para quem o praticasse. 2- “Ameaçar” os israelitas habitantes em Judá depois de 722 a.C., que não fossem para Betel- importante santuário de Israel- cultuar, mas que o fizessem em Jerusalém. O motivo de tal ameaça é que provavelmente, mesmo depois da destruição do Reino de Israel, Betel ainda continuou sendo foco de peregrinações, até mesmo de israelitas que estavam em Judá (Toseli, 2016, p. 130).

²¹ “Cabe observar que a palavra בָּחַר pode ser traduzida como “escolher, elege, selecionar, preferir, distinguir, designar” (Schökel, 1997, p. 97). O deuteronomista desejava enfatizar a eleição e a preferência de lahweh para com o lugar Jerusalém. Como dissemos, havia diversos santuários ao ar livre em Israel e em Judá, mas o texto faz questão de dizer que a divindade escolheu um lugar entre todas as tribos. Ou seja, ali, em Jerusalém, estava o espaço sagrado propício para o encontro com a divindade, pois, a partir da Teologia de Sião, houve uma correlação profunda entre lahweh e sua cidade e agora, com Josias, há uma valorização extrema do Templo de Jerusalém como único legítimo.” (Carmo, 2024, p.63).

Por mais que o texto do Deuteronômio não cite de forma explícita a cidade de Jerusalém²², se levarmos em consideração toda concepção ideológica de centralização cúltica empreendida por Josias, podemos perceber que o texto se refere a Jerusalém e a seu Templo, bem como o reino de Judá²³. Melhor dizendo, os demais santuários presentes nos territórios de Israel e Judá, tal como o de Betel, a partir dessa perspectiva, seriam considerados ilegítimos, pois o lugar escolhido por lahweh é o Templo de Jerusalém e a tribo escolhida entre todas as outras é Judá (Römer, 2016, p. 201)²⁴. Um dos principais objetivos da historiografia deuteronomista josiânica era dar poder ao centro de Judá, que era Jerusalém, seja no âmbito político ou religioso:

Essa percepção repentina da centralidade histórica de Jerusalém [e de seu Templo] parecia demonstrar a vontade de Deus. Foi uma pré-condição essencial para compilar uma história autoritária da dinastia davídica – na qual a vontade divina, em vez do acaso ou da política régia – desempenhou o papel central na elevação de Jerusalém e de seus reis davídicos à liderança de todo o Israel (Finkelstein e Silberman, 2006, p. 144).

Outro exemplo que podemos invocar para observarmos a centralidade de Jerusalém para a historiografia deuteronomista paira na questão do “Mito do Reino Unido de

²² De acordo com Römer (2017, p. 335) o texto primitivo de Deuteronômio 12, 13-18 citava explicitamente Jerusalém como sendo o lugar de adoração legítimo. Mas, posteriormente, o nome da cidade teria sido omitido para que o texto também fosse aceito pelos samaritanos.

²³ Essa mesma concepção teológica e ideológica se encontra no Salmo 78,67-68 que diz: וַיִּמָּאֵס בְּאַהֲלֵ יוֹסֵף “E rejeitou [a] tenda de José e em tribo de Efraim não escolheu. Mas, escolheu [a] tribo de Judá; [o] monte Sião que ama” (Salmo, 78,67-68). Nos dois versículos analisados, além do verbo בָּחַר, já analisado anteriormente, vemos também o seu antônimo, o verbo מָאָס, que pode ser traduzido como “rechaçar, recusar, desprezar, rejeitar, repudiar, desdenhar” (Schökel, 1997, p.352). Assim, vemos como autor retoma a tradição da Teologia de Sião para dizer que lahweh rejeitou a tenda de José e a tribo de Efraim, claras menções ao reino de Israel que capitulou diante da Assíria em 722 a.C. Nesse sentido, a tribo escolhida seria Judá e o lugar amado por lahweh seria Sião (Jerusalém). O verbo אָהַב, traduzido como “amor, querer, desejar” (Schökel, 1997, p.28), traz em si a ideia de predileção. O autor do texto queria assim demonstrar a predileção de lahweh por Judá e Sião e a rejeição da divindade para com Israel. Mais uma vez vemos o esforço dos autores do século VII a.C., em construir uma imagem sacra de Jerusalém em oposição aos outros lugares de culto.

²⁴ “A lei da centralização de Deuteronômio 12, 13-18 está em clara oposição ao texto de Êxodo 20, 24, 26, que diz: מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְיִבְחַתָּ עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלֵמֶיךָ אֶת־צִאֲנֶךָ וְאֶת־בְּקָרְךָ בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְיִבְחַתָּ עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלֵמֶיךָ אֶת־צִאֲנֶךָ וְאֶת־בְּקָרְךָ בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי (“Um altar de terra farás para mim e oferecerás sobre ele teus holocaustos e teus sacrifícios, tuas ovelhas, tuas vacas em todo lugar que [eu] fizer invocar meu nome, [eu] virei sobre ti e abençoarei fortemente a ti”). De acordo com essa lei presente no livro do Êxodo, em todos os lugares (בְּכָל־הַמָּקוֹם) seria permitido construir um altar para Javé. Esse texto pode ser interpretado como uma lei antiga que os deuteronomistas desejavam corrigir, ou como um texto de resistência às prescrições centralizadoras de Josias e dos deuteronomistas” (Carmo, 2024, p.63).

Israel e Judá”. De acordo com os livros de Samuel e Reis, durante o reinado de Davi e Salomão os territórios de Israel e Judá eram unidos, formando assim o “Reino de Israel”, que teria sido um período de grande prosperidade para judaítas e israelitas:

יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים בְּחֹל אֲשֶׁר-עַל-הַיָּם לֶרֶב אֲכָלִים וְשָׂתִים וְשִׂמְחִים:

Judá e Israel [eram] abundantes como areia que [está] perto do mar em abundância, comendo e bebendo, e [estavam] felizes (1 Reis 4,20)²⁵

Territorialmente, tal reino compreendia de Dã até Bersabéia (2Samuel 3, 10), ou seja, do extremo norte de Israel até o extremo sul de Judá. O centro desse próspero reino seria Jerusalém e seu Templo, pois dali a dinastia davídica reinava soberana sobre o seu vasto território:

וַיֵּשֶׁב יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל לְבֶטַח אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ מִדָּן וְעַד-בְּאֵר שֶׁבַע כָּל יְמֵי שְׁלֹמֹה: ס

E habitou Judá e Israel com segurança, cada um debaixo [de] sua videira e debaixo [de] sua figueira, de Dã e até Bersabeia todos os dias de Salomão (1 Reis 10,27)²⁶

No entanto, o Reino Unido de Israel não pode ser verificado, pois não há evidências arqueológicas ou extra-bíblicas para sustentá-lo (Carmo e Coelho, 2021, p. 760). A tradição do Reino Unido em Judá deve ser entendida no contexto da reforma de Josias, durante a qual os deuteronomistas criaram esse mito para legitimar as ambições de Josias em conquistar territórios que outrora pertenciam a Israel. Assim, não se trataria de uma conqui-

²⁵ “Segundo o texto citado, os israelitas e judaítas eram numerosos e/ou abundantes. Essa abundância veio graças à bonança vivida no Israel Unido. E a consequência natural disso, de acordo com o texto, era a felicidade. Sendo assim, a monarquia unida tinha uma população não apenas abundante, mas também feliz e satisfeita. Tal quadro se encaixa perfeitamente na configuração apresentada por Finkelstein e Silberman (2003, p. 116), isto é, a de que a monarquia unida seria uma espécie de “era de ouro” para Israel e Judá” (Carmo, 2024, p. 19).

²⁶ “Nessa passagem, o deuteronomista tenta salientar a forma como Salomão levou a ou pôs em Jerusalém prata em abundância, bem como cedros, árvores que forneciam uma madeira tida como nobre. A comparação feita pelo texto entre Jerusalém e a Safelá é importante, pois a Safelá era a planície de Judá, sendo uma região muito rica no setor agrícola (cf. Finkelstein e Silberman, 2003, p. 356). Possivelmente, então, o autor queria atestar que a cidade de Jerusalém nos dias de Salomão era tão rica e próspera quanto a região da Safelá. Isso não seria algo fácil de acontecer, pois a região montanhosa de Judá, onde ficava Jerusalém, era menos próspera que a planície, por conta de questões geográficas. Logo, o autor está reforçando que o empenho de Salomão era tamanho que fez Jerusalém, mesmo com sua localização nas montanhas, ser tão próspera quanto Safelá” (Carmo, 2024, p. 19).

ta, mas sim de uma reconquista do que um dia havia sido dos daviditas. A promessa era de que, se a (re)conquista fosse realizada, Israel e Judá estariam unidos, e de Jerusalém emanariam riqueza, poder e glória para todos os israelitas e judaítas. Mais uma vez, assim como na lei de centralização deuteronomista, o mito do Reino Unido visava elevar o status de Jerusalém como uma cidade pan-israelita, que seria uma referência política e religiosa para todos os adoradores de lahweh.:

A construção ideológica de uma monarquia unida que ostensivamente governasse a partir de Jerusalém sobre todos os israelitas- no Norte e no Sul- é um produto desse período [reinado de Josias]”. Isso foi necessário, a fim de dar legitimidade histórica para a afirmação de Jerusalém para o domínio de todos os territórios hebraicos e de todas as pessoas hebreias (Finkelstein, 2015, p. 188).

Com base em tais considerações, podemos observar como a influência do pensamento centralizador de Josias e de seus partidários está presente na historiografia deuteronomista. Essa influência é evidente na preocupação em demonstrar que Jerusalém era uma cidade sagrada, escolhida pela divindade entre todas as outras para a realização do culto legítimo. Como propomos, essa preocupação deuteronomista deve ser entendida sob um viés político, pois os textos refletem os interesses e desejos da dinastia davídica.

Na Antiguidade de Judá, a religião funcionava como um aspecto legitimatório para a dinastia de Davi. Assim como lahweh governava no âmbito celeste, o rei governava no âmbito terrestre (cf. WHITELAM, 1995, p. 128-129). Nesse contexto, o processo de organização e centralização do poder em Judá – que se iniciou durante o reinado de Ezequias com o caso de Israel e o crescimento populacional de Judá e passou pela reorganização reinol encabeçada por Manassés – teve seu auge durante o reinado de Josias e sua reforma. Foi com ele que a religião judaíta adotou uma postura singularizante a partir da exaltação do lahweh de Jerusalém, e isso foi fundamental para o fortalecimento régio da própria dinastia davídica (Carmo, 2024, p.64).

Embora a reforma de Josias tenha terminado com sua morte em 609 a.C., os pressupostos ideológicos que ela incarnava continuaram a influenciar as redações posteriores da historiografia deuteronomista. Isso contribuiu significativamente para que a visão de Jerusalém como uma cidade sagrada de lahweh perdurasse pelos séculos seguintes, per-

manecendo proeminente nas páginas da Bíblia Hebraica e na consciência religiosa do judaísmo, islamismo e cristianismo, que se formaram posteriormente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente trabalho, buscamos compreender o processo de sacralização e a significação política e religiosa da cidade de Jerusalém na Antiguidade de Judá. Nossa hipótese é que, durante o reinado de Ezequias, em face do cerco assírio de Senaquerib, surgiu em Judá uma concepção ideológica denominada "Teologia de Sião", que acreditava que a cidade era protegida por lahweh, que habitava em seu Templo. Posteriormente, essa concepção teológica foi retomada e reforçada no período de Josias, que desejava centralizar o culto no Templo de Jerusalém, em oposição aos demais santuários presentes em Judá. Assim, Jerusalém foi transformada em um local onde, idealmente, os judaítas deveriam prestar culto monolátrico a lahweh.

No entanto, é importante considerar que o processo de significação religiosa de Jerusalém por Ezequias e Josias também teve um caráter político. Jerusalém, como a capital de Judá, ao associar a divindade à cidade, reforçava automaticamente os laços entre lahweh e a dinastia davídica. Isso é particularmente evidente no período de Josias, visto que ele, ao tentar centralizar o culto em Jerusalém, buscava fortalecer seu poder régio. O Templo de Jerusalém era, antes de tudo, o santuário do rei (Fohrer, 2015, p. 182), e qualquer valorização do templo implicava também na valorização da figura régia, especialmente em um momento em que Judá experimentava um período de relativa liberdade (Liverani, 2008, p. 214).

Para reforçar as pretensões de Josias, foi produzida a historiografia deuteronomista, que visava exaltar suas ações. No contexto da sacralidade de Jerusalém, os deuteronomistas procuraram, em seus textos, construir uma imagem de Jerusalém como o lugar legítimo escolhido por lahweh para a adoração. Dessa forma, a sacralidade da cidade foi ainda mais consolidada com base nas bases lançadas durante o período de Ezequias. Jerusalém deixou de ser uma cidade profana, para usar o termo de Eliade, e se transformou em um "lugar" escolhido por lahweh, fomentando assim sua sacralização e sua significação política e religiosa.

Outra questão demonstrada ao longo do artigo é que o processo de significação e sacralização de Jerusalém nos dias de Ezequias e Josias abrangeu três âmbitos principais: populacional, religioso e político. No âmbito populacional, a chegada de refugiados israelitas em Judá no final do século VIII a.C. provocou um crescimento extraordinário de Jerusalém, colaborando com a concentração de riquezas na cidade. No âmbito religioso, a resistência de Jerusalém frente aos assírios gerou a ideia de que lahweh habitava na cidade e não permitiria sua violação. Nos dias de Josias, a tentativa de centralizar o culto templário em Jerusalém como único santuário legítimo reforçou ainda mais a visão sacra da cidade. No âmbito político, tanto em Ezequias quanto em Josias, a valorização religiosa de Jerusalém também buscou promover a valorização política da dinastia davídica, cuja sede era Jerusalém. Esses fatores foram preponderantes para a formação da concepção sacra e central de Jerusalém na Antiguidade de Judá.

Após o ocaso de Judá no século VI a.C. diante do império babilônico e o retorno de alguns grupos à Babilônia no século V, durante o período persa, o processo de significação religiosa de Jerusalém continuou. As bases lançadas durante a monarquia foram reforçadas, especialmente quando a elite sacerdotal ganhou centralidade na sociedade, buscando legitimar-se a partir do Templo de Jerusalém. No entanto, esse estudo extrapola o escopo do nosso artigo e poderia ser mais bem compreendido em uma pesquisa posterior.

REFERÊNCIAS

ALBERTZ, Rainer. **História de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. 1. De los comienzos hasta el final de la monarquía. Madrid: Trotta, 1999.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

CARMO, Matheus da Silva. **Israel e Judá como um só povo**: a formação da ideologia panisraelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C. Orientador: Denise da Silva Menezes do Nascimento. 2023. 204 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/15255>. Acesso em: 5 jul. 2023.

CARMO, Matheus da Silva. **Josias como um rei exemplar**: a formação política do panisraelismo em Judá durante o reinado de Josias (641-609 a.C.) Orientador: Edson Fernando Almeida. 2024. 120 f. Mestrado (Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.

COELHO, Bruno; CARMO, Matheus. Monarquia Unida de Israel e Judá: crítica de um conceito. **Mythos – Revista do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**, v. 11, p. 58-77, 2021.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**: dos primórdios até a formação do Estado. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido**: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. State formation in Israel and Judah: A contrast in context, a contrast in trajectory. **Near Eastern Archaeology**, v. 62, n. 1, p. 35-52, 1999.

FINKELSTEIN, Israel; NA'AMAN, Nadav. The Judahite Shephelah in the late 8th and early 7th centuries BCE. **Tel Aviv**, v. 31, n. 1, p. 60-79, 2004.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **David and Solomon**: in Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition. New York: Simon and Schuster, 2006.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulus, 2015.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1988.

HOLLADAY, William. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HUIZINGA, Johan. A definition of the concept of History. In: KLIBANSKY, Raymond; PATON, Herbert J.; CASSIRER, Ernst (Eds). **Philosophy and History**: Essays Presented to Ernst Cassirer. New York, 1936, p. 1-10.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a História de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. A falta de evidências arqueológicas que comprovem o poder da religião institucional em Israel e Judá. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 21, n. 3, p. 103-122, 2021.

KAEFER, José Ademar. Quando Judá se torna Israel. **Revista Pistis Praxis**, v. 12, n. 2, 2020.

KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel**: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KESSLER, Rainer. **História social do Antigo Israel**. Paulinas: São Paulo, 2010

KOTLER, Carmila. **O Reino de Judá na época de Ezequias à luz das descobertas epigráficas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

LEVY, Hector Eliahou Leon; CARMO, Matheus da Silva. O REINO DE JUDÁ SOB A INFLUÊNCIA EGÍPCIA NO SÉCULO VII AC. *História em Curso*, v. 5, n. 7, p. 257-275, 2023.

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

LIVERANI, Mário. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

LOWERY, Richard H. **Os reis reformadores**: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **Monte Sião extremidade do Safon**: Estudo da influência da mitologia cananéia na Teologia de Sião a partir da análise exegética do Salmo 48. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. **As sagradas de Asherah e YHWH**: narrativa e memória do sacerdócio feminino no templo de Jerusalém. 2022. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

RÖMER, Thomas. The Rise and Fall of Josiah. In: FINKENSTEIN, Israel; GADOT, Yuval; ADAMS, Matthew J. (Eds.) **Rethinking Israel**: studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, p. 329-339.

SCHNIEDEWIND, William M. **How the Bible became a book**: The textualization of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

TOSELI, Cecilia. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26-32**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

TOSELI, Cecilia. **Entre o fim e a continuidade**: a memória norte-israelita do exílio de Samaria, história, tradição e literatura. 2022. 243 folhas. Tese (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

ABSTRACT:

When we read the Hebrew Bible, we notice that the city of Jerusalem holds a central place in many narratives. This is due to the fact that this urban center is directly related to the deity Yahweh, His Temple, and His worship, making Jerusalem a sacred city. However, recent historiography has shown that, contrary to the depiction in the Hebrew Bible, during much of the antiquity of Judah, Jerusalem had a reduced importance in the Judaeen religious scene, acquiring a status of religious and cultic centrality only later, between the 8th and 7th centuries B.C. In light of this, we can ask: what are the historical origins of the sacred conception of Jerusalem in the antiquity of Judah? To answer this question, we will examine the reigns of Hezekiah (715 to 689 B.C.) and Josiah (640 to 609 B.C.), as it is understood that it was during their reigns that Jerusalem was consolidated as the main and legitimate religious and political center of Judah in antiquity.

Keywords: Jerusalem; Judah; Hebrew Bible; Theology of Zion.

Recebido em 18/06/2024

Aprovado para publicação em 13/09/2024