

De Siquém a Jerusalém
Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária

Haroldo Reimer e Osvaldo Luiz Ribeiro

Haroldo REIMER e Osvaldo Luiz
 RIBEIRO, De Siquém a Jerusalém –
 Josué 24,1-28 como narrativa mítico-
 literária, *RIBLA*, n. 61, v. 3, 2008, p.
 52-67.

Resumo:

O artigo defende a hipótese de que Js 24,1-28* constitua uma narrativa mítico-literária. Nos termos deste gênero literário retroprojeta-se nas “origens” uma “aliança” monolátrica que, em termos histórico-sociais, é operada, de fato, por Josué, sumo-sacerdote da *golah* pós-exílica. As referências memoriais internas da narrativa permitem entrever um “arco” retórico-normativo, circunscrevendo o conjunto das narrativas então compreendidas entre Gn 12 a Js 24, que funcionam como moldura inter-referencial para a “leitura” do conteúdo interno, ao mesmo tempo em que, sem poderem negar a condição patriarcal do “povo”, enquadram a tradição da “terra” sob o regime da aliança cortada no final do processo de ocupação, na forma retórica de um “antes” e de um “de agora em diante”. O “pacto” monolátrico assume o passado polilátrico do povo e “põe” estatuto e direito como registro da “aliança”. Na esteira das resistências enfrentadas pelas autoridades responsáveis, os símbolos religiosos populares são finalmente por elas cooptados, o que confere maior eficiência e eficácia à manutenção dos objetivos imediatos do pacto jerosolimitano.

Abstract:

The article supports the working assumption that Js 24,1-28* is a mythical-literary narrative, under whose literary genre retrocontemplate on the “origins” a monolatrical “alliance” that, in historical and social terms, is operated, in fact, by Joshua, juice-priest of *golah* post-exilic. References memorial's internal narrative allow movement “arc” rhetorical-normative limited the range of narratives between Gn 12 and Js 24, which act as inter-frame reference to “reading” of the internal content, while also, without being able to deny the patriarchal condition of the “people”, within the tradition of “land” under the regime of the alliance cut at the end of the process of occupation, in order rhetoric of a “before” and a “from now on”. The monolatrical “pact” assumes the polilatrical past of the people and “put” duty status and record as the “alliance”. In the wake of resistance faced by the responsible authorities, the popular religious symbols are finally coopted, which gives greater efficiency and effectiveness in the maintenance of the immediate goals of the hierosolimitano pact.

A idéia de “pacto” ou “aliança” está na raiz de narrativas bíblicas. A palavra hebraica para designar essa idéia é *berit*. Esse termo parece funcionar como uma espécie de espinha dorsal da religião dos antigos hebreus. Tem, porém, várias ramificações.

Uma das expressões da idéia de pacto ou aliança é o acordo entre o povo que opera a aliança e seu Deus, Yahweh, no sentido de uma adoração exclusiva. A monolatria ou mesmo o monoteísmo constitui uma espécie de síntese “oficial” da construção e do desenvolvimento da religião hebraica.¹ Outros traços, como o aniconismo, a ética, o profetismo e o messianismo também estão presentes nessa “síntese”.

A monolatria ou o monoteísmo enquanto síntese “oficial” da religião judaica passa por várias etapas em sua história de constituição. Nas suas origens, o(s) antigo(s) Israel/Judá muito provavelmente era(m) polilátrico(s), isto é, várias divindades podiam ser adoradas nos espaços de Israel/Judá. Com isso, Israel/Judá estavam enquadrados nos moldes da estrutura da religião no mundo cananeu.

Uma das formas de compreensão do fenômeno de monolatrização da religião judaica assume que, gradativamente, vai-se desenvolvendo, aí, uma tendência rumo à monolatria. Há momentos históricos que provavelmente aceleraram tal consciência de adoração e fidelidade a um só Deus, provavelmente associados com “reformas religiosas”, operadas a partir do poder central, em especial do santuário central, como a reforma de Ezequias (2 Rs 18) e de Josias (2 Rs 22-23). Na literatura bíblica, personagens proféticos são relacionados com a construção do monoteísmo. É o caso de Elias (1 Rs 18), de Oséias, Jeremias e Ezequiel. Esse dado levou o sociológico alemão Max Weber inclusive a afirmar que os profetas são os construtores do monoteísmo ético hebraico.

O desenvolvimento desde a polilatria até a monolatria no(s) antigo(s) Israel e Judá passa por momentos e situações de conflito. As próprias reformas religiosas envolvem conflitos de competências, porque implicam na afirmação de uma tendência entendida como “oficial” e a supressão de elementos indesejáveis. É o que se dá, por exemplo, com a interdição do culto a Neustã/Nehushtan e a retirada da respectiva imagem do santuário². Mas também a interdição ao culto à divindade feminina Aserá/Asherah e a remoção de sua simbólica iconográfica do santuário implicam em situações conflituosas, porque envolvem mudanças no funcionamento oficial da religião e implicam em consequências negativas para esse tipo de prática religiosa nos espaços domésticos³. O (re)remanejo de competências implica em relações de poder.

¹ Algumas obras são especialmente importantes para uma visão geral da evolução do monoteísmo: Walter DIETRICH e Martin KLOPFENSTEIN (eds.). *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994; Rainer ALBERTZ. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; Bernhard LANG, *Die Jahwe-allein-Bewegung*. In: LANG, B. (ed.). *Der einzige Gott*. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Munique: Kosel Verlag, 1981. Para uma visão panorâmica, ver Haroldo REIMER, Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel, em: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 967-988, 2003.

² Para isso, ver Osvaldo Luiz RIBEIRO, *Nehushtan*. Pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,1-4; Is 6,1-7 e 2 Re 18,4. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, 2002.

³ Osvaldo Luiz RIBEIRO, As mulheres do efa. Epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica. Disponível em: < <http://www.ouviroevento.pro.br> >. Acesso em 22/04/2008.

É bem provável, como sugeriu Morton Smith⁴, que muitos conflitos religiosos tenham sido desencadeados pelos agentes religiosos de santuários rivais.⁵ Referimo-nos a sacerdotes e profetas, categorias sociais usualmente vinculadas com os santuários. Disputas por “fiéis”, seus dízimos e suas ofertas provavelmente constituíam as motivações econômicas de tais conflitos. O convencimento pessoal ou grupal, expresso em forma de credo religioso, há de ter contribuído para a deflagração de determinados movimentos. Pense-se, por exemplo, na história de Elias e sua polêmica contra o culto a Baal e a insistência na afirmação de que “Yahweh é o Deus” (= *ha-elohim* - 1 Rs 18,39). Por trás do convencimento religioso, afirmado apologeticamente e catequeticamente, está a apropriação das ofertas dos fiéis pelo santuário. Deve-se lembrar que, na Antiguidade, os templos estavam inseridos na estrutura monárquica, de modo que o que circula pelos santuários em geral beneficia diretamente a estrutura estatal, da qual os santuários são uma peça importante. A religião funciona, aí, como força de coerção, mas também de coesão.⁶

Junto com o desenvolvimento conflituoso rumo à monolatria e ao monoteísmo enquanto expressão religiosa “oficial” do povo judeu há também insistências na construção de algo como identidade nacional ou étnica.⁷ Tal construção identitária passa necessariamente por momentos de intervenção social que podem ser concebidos na forma de acordos comunitários ou pactos realizados em determinados momentos e lugares. O alegado “movimento deuteronomista” e a própria reforma religiosa de Josias, na segunda metade do século VII a.C., lograram assentar tais marcas identitárias em termos religiosos e também culturais. Pense-se, por exemplo, como a ausência de imagens e a afirmação da masculinidade de Deus passaram a constituir elementos da identidade judaica posterior, mas com evidências possíveis de raízes nestes momentos formativos. Uma síntese monoteísta oficialmente elaborada somente é alcançada no período do pós-exílio, quando se dá um processo de formatação de estruturas no processo de reorganização de “Israel” nos limites da província de Yehud. A *golah*, isto é, os retornantes do exílio babilônico, desempenharão um papel importante neste processo. A partir desse momento do pós-exílio, a própria síntese teológica monolátrica, anicônica, masculina, passará a ser critério para a constituição dos textos sagrados na forma de uma grandeza canônica ou pré-canônica. Todo o processo, contudo, contará sempre com fortes e importantes resistências de setores populares em Judá.

Em nossa perspectiva, os elementos fundamentais da religião hebraica foram assentados no imaginário e nas práticas sociais através de *intervenções sociais entendidas na forma de celebrações de aliança ou de pacto*. Havia sempre a presença de elementos de coerção, de resistência, e também de coesão.

⁴ Morton SMITH, *Religiose Parteien bei den Israeliten vor 587*. In: Bernhard LANG (ed.). *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. Munique: Kosel Verlag, 1981.

⁵ Pense-se aqui na dimensão de determinadas características projetadas para a visão de Deus, por exemplo, a Yahweh como um deus zeloso e ciumento. Cf. Oséias 1-3; Ex 20,5. Essa dimensão também aparece em Js 24. Pode-se entender isso como teologizações elaboradas a partir dos agentes religiosos relacionados com os respectivos santuários.

⁶ Contudo, é de se registrar que esse mesmo tipo de situação – conflito entre interesses econômicos concorrentes – está presente em outras regiões (o Egito, por exemplo, e suas significativas e politicamente representativas castas sacerdotais, mas, igualmente, na Babilônica (cf., por exemplo, o conflito entre o sacerdócio de Marduque e o de Sin, quando da intervenção persa), sem que, contudo, a isso corresponda um análogo processo de monolatrização e monoteização na religião desses povos.

⁷ Sobre isso ver, Rainer KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israels*. Eine Einführung. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Neste artigo tratamos de analisar o texto de Josué 24, que usualmente é entendido como marca de tal celebração de aliança ou de pacto, situado pela historiografia bíblica, na redação “deuteronomista” do livro de Josué, no momento final da conquista da terra pelas tribos.

Josué 24: roteiro em perspectiva sincrônica

Em perspectiva sincrônica, o texto de Js 24 constitui-se do seguinte roteiro. Josué reúne as tribos de Israel em Siquém (v. 1). Através dos líderes do povo (v. 1), ele fala ao povo (v. 2). Josué fala em nome de Yahweh (v. 2). Fala que os “vossos pais”, do outro lado do Eufrates (Taré, pai de Abraão e de Nacor), lá e então viviam servindo a outros deuses (v. 2). Yahweh, então, teria tomado Abraão, “do outro lado do rio”, fê-lo dirigir-se a Canaã, e, então, aí, teria lhe dado Isaque, e, a este, Jacó e Esaú (v. 3-4). A Esaú, Yahweh teria dado Seir. Quanto a Jacó, ele desceu ao Egito (v. 4). Enviam-se, então, Moisés e Aarão para castigar o Egito e livrar a família de Jacó de lá (v. 5), fazendo-os cruzar o mar e peregrinar pelo deserto (v. 6-7). Yahweh, então, os teria levado até o território dos amorreus, na Transjordânia: “eles vos atacaram e eu os entreguei a vós; vós tomastes posse de seus territórios, e eu os tirei da vossa frente” (v. 8). À tramóia de Balaque e Balaão, Yahweh reage forçando a benção (v. 9).

Yahweh continua sua peroração. “Atravessastes o Jordão”. “Os chefes de Jericó vos atacaram”, diz Yahweh, e, em consequência disso (é a segunda vez que “vós” é atacado e Yahweh “reage”), “eu os entreguei a vós”, expulsando-os, “eu vos dei a terra pela qual não suastes”, onde, agora, “viveis” (v. 11-13).

O regime memorial da prédica de Yahweh dá lugar à admoestação homilética. Aqueles que o ouvem devem temer Yahweh, tirar do seu meio os deuses a quem seus pais teriam servido do outro lado do rio e no Egito, e servir a Yahweh (v. 14). O povo deve escolher a quem vai servir: a) se aos deuses que os pais teriam servido do outro lado do rio, b) se “aos deuses dos amorreus em cujo país habitais”, ou c) – como Josué e sua casa – a Yahweh (v. 15).

O povo, então, responde que não vai abandonar Yahweh para servir a outros deuses (v. 16), porque fora “nosso Deus” quem os tirara do Egito (v. 17), quem expulsou diante de nós “os povos amorreus que habitavam o país” (v. 18). E o povo insiste: “Yahweh, ele é nosso Deus” (v. 18).

Mas não é tão fácil! Josué afiança ao povo que esse Yahweh é ciumento, e não vai tolerar traições (v. 19). Se o povo abandonar Yahweh, e servir a deuses estrangeiros, ele se voltará contra o povo e, depois de os ter tratado bem, matá-los-á (v. 20).

O povo, contudo, está decidido: “Não! Nós serviremos a Yahweh” (v. 21). Josué, então, se rende, mas é taxativo. O próprio povo é sua testemunha de que decidiu-se a servir Yahweh (v. 22). Sim, o povo reconhece sua própria decisão: “somos testemunhas!” (v. 22). Josué, então, apresenta as instruções operacionais da “aliança” – “tirai de vosso meio os deuses estrangeiros que conservais e colocai-vos do lado de Yahweh, Deus de Israel” (v. 23). O povo responde: “serviremos a Yahweh, nosso Deus, e a ele obedeceremos” (v. 24).

A partir do v. 25, não é mais nem Josué nem Yahweh quem fala, mas um narrador toma a palavra. Diz-se que, nesse dia, Josué “cortou uma aliança” com o povo – “deu-lhe leis e mandamentos em Siquém” (p. 25). Diz-se também que Josué “escreveu cláusulas no livro da Lei de Deus”, levantou uma “grande pedra” debaixo do “carvalho” que estava no santuário de Yahweh (v. 27). A pedra, conta o narrador, Josué teria dito constituir testemunha contra o povo, para que ele não renegasse “vosso Deus” (v. 27), depois do que teria despedido cada um para sua herança. A esses dois elementos simbólicos, carvalho e pedra, voltaremos mais adiante. Por ora, procuraremos situar leitores e leitoras quanto às propostas de datação do texto de Js 24.

Datações: perspectiva diacrônica

Em 1995, Herbert Niehr, escrevendo a introdução ao *Livro de Josué* dentro de uma “Introdução ao Antigo Testamento”, afirmou que *Josué* consiste em “uma narrativa fictícia da conquista da terra sob o sucessor de Moisés, Josué”⁸. À pergunta pela relação de “Judá e Israel com a terra”, a composição fictícia responderia que “a terra é uma terra dada por Javé”, e “isso que se cumpriu em 586” explica-se, nesse caso, como “consequência de que Israel se afastou de Javé, voltando-se para outras deusas e outros deuses”. A ficção *Josué* teria tido sua redação, então, “no tempo exílico e pós-exílico”⁹.

Tal regime de datação situa-se na tendência da pesquisa do Antigo Testamento no século XX em aproximar desse período tardio a redação de *Josué*. A. Alt, no ano de 1936, tentara identificar uma relação de continuidade entre as fontes do Pentateuco e Js 1-12. Os cap. 13-21 seriam do período monárquico, inclusive tardio. Os demais – entre eles o c. 24 – constituiriam composições ainda mais tardias. No mesmo período, M. Noth trouxera à tona o “deuteronomista que trabalhou no tempo do exílio”. Na prática, Noth toma a estrutura de Alt e a postecipa: os capítulos 1-12 mais o cap. 23 seriam exílicos, e os cap. 13-22, posteriores, e, “por fim foi acrescentado o cap. 24”. Embora tivesse alterado o foco de análise (da datação para a estrutura), R. Smend opera sobre a proposta “deuteronomista” exílica, seguida de redações pós-exílicas, já proposto por Noth. W. Görg teria mantido a história da redação dividida na forma dos blocos 1-12 (porções redacionais pré, deuteronomistas e pós-deuteronomistas), 13-19 (listas sob elaboração sacerdotal), de cuja re-elaboração deuteronomista e pós-deuteronomista teriam surgido os cap. 20-22, e, finalmente, os cap. 23 e 24, o primeiro, deuteronomista, sendo que, “no cap. 24 interferem todas as fases literárias principais do livro”¹⁰. No fundo, o século XX ratifica as declarações de Espinoza (séc. XVII): “concluiu-se claramente que esse livro foi escrito muitos séculos depois de Josué”¹¹.

Esse breve apanhado permite sustentar a hipótese de que, muito provavelmente, a redação de Js 24 deve ser situada no final do processo de composição dos “profetas anteriores”. Com base no apresentado, o texto estaria constituído de fragmentos ou intervenções pré-deuteronomistas, deuteronomistas, pós-deuteronomistas e sacerdotais.

⁸ Cf. Herbert NIEHR, “O Livro de Josué”, em Erich ZENGER e outros, *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 175. A primeira edição alemã é de 1995.

⁹ Idem, p. 174.

¹⁰ Idem, p. 173.

¹¹ Baruch de ESPINOSA, *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

Ao ler o texto de Js 24 devemos perguntar-nos: *quando* estamos, quando lemos Js 24? E mais – assim como Frank Crüsemann perguntou-se por quem estaria sendo representado por “Moisés” na “longa peregrinação da Torá para o Sinai”¹² –, quem pode estar sendo “representado” por “Josué” em Js 24? Em termos histórico-sociais, o que é “essa” assembléia? E em termos mítico-literários¹³, quem são os personagens dessa assembléia?

Josué 24 como narrativa mítico-literária

De um lado, colocam-se Josué e Yahweh. De outro lado, o povo e sua liderança. Entre eles, os “deuses”. Do povo, diz-se que se trata de uma linearidade sucessória, começando com Taré, Abraão e Nacor, passando por Isaque e Jacó, pelo Egito, pelo Jordão, e, finalmente, chegando à terra “pela qual não suastes”, na qual eles, agora, vivem e da tiram o seu sustento. Dessa terra, fala-se ter sido propriedade dos amorreus (cf. v. 15 e 18). Há uma tensão aí. Durante a sua peregrinação, o povo teria passado pela terra dos amorreus – na Transjordânia (v. 8) –, mas, agora, na Cisjordânia, também habitam terra (que fora) dos amorreus (v. 15). Na narrativa, “amorreus” (cf. v. 8, 11, 12, 15 e 18) parece funcionar como um termo muito elástico, referindo-se tanto às populações “originárias” da Transjordânia (v. 8), de Jericó (v. 11 – aí, ao lado dos seus clássicos gentílicos de Canaã, o que sugere trabalho redacional secundário: inserção dos sete gentílicos ou acréscimo dos seis ao “amorreus” eventualmente primário?) e da “terra onde habitais” (v. 15). “Amorreus” constitui, aí, uma categoria étnico-geopolítica? Ou o termo articula-se sob o registro “teológico”, político-religioso?

Esses amorreus, em cuja terra o povo agora está (v. 15), tendo-os Yahweh expulsado dela (v. 18), tinham deuses (v. 15). O povo a quem fala Josué, que agora ocupa a terra dos amorreus (v. 15), deve escolher entre ficar com os deuses a quem seus pais teriam servido do outro lado do rio, com os deuses dos amorreus, ou com Yahweh – porque Yahweh não tolera(rá) concorrência (v. 15). O povo escolhe Yahweh e, então, é admoestado a lançar fora os “deuses estranhos” que tem (v. 23). Uma interpretação no caminho de dizer que tais deuses não pertencem ao povo, mas tão-somente representam uma ameaça de deserção por parte do culto de Yahweh, parece inviável. Pois, se se afirma que o povo deve deitar fora os deuses a quem os pais do povo teriam servido do outro lado do rio e no Egito, isso *tem de* significar que o povo tem ainda em seu poder aqueles mesmos deuses. Se se afirma que o povo tem de escolher entre os deuses de seus pais e Yahweh, isso significa que, depois de ter escolhido Yahweh, esse mesmo povo tem de deitar fora tais deuses dos pais. A narrativa nos força a admitir que eles os teriam preservado por todo aquele tempo de peregrinação. Dizer que esse mesmo povo deve, ainda, escolher entre os deuses dos amorreus e Yahweh (v. 15), implicando a escolha por Yahweh no deitar fora os “deuses estranhos que estão no meio de vós” (v. 23 – referência genérica [se glosa, indistinta, se parte da redação primária, referência tanto aos deuses dos pais quanto aos deuses dos amorreus, citados, ambos, no v. 15]), deve igualmente significar que esses deuses dos amorreus estão sob a posse do “povo” a

¹² Cf. o capítulo “Moisés como Instituição?: a forma de organização do direito israelita”, em Frank CRÜSEMANN, *A Torá*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 93-158.

¹³ Para a defesa do gênero literário “narrativas mítico-literárias”, cf. Osvaldo Luiz RIBEIRO, “Bíblia e História. Narrativas mítico-literárias na Bíblia Hebraica”, em: Haroldo REIMER e Valmor da SILVA (org.). *Hermenêuticas Bíblicas*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006, p. 212-219. Aprofundamentos disponíveis em: http://www.ouviroevento.pro.br/publicados/Narrativas_mitico_literaria_1.htm.

quem se dirige Josué.

Se o raciocínio resultar pertinente, esse personagem Josué tem, diante de si, um povo que possui a terra dos amorreus e os deuses dos amorreus. Essa terra, de onde Yahweh expulsou os amorreus, dando-a ao povo, é aquela mesma terra para a qual Yahweh trouxera os “pais”, que viviam do outro lado do Eufrates. Estes pais são Abraão, Isaque, Jacó, os quais estão relacionados com Egito, Jordão e “a terra”. Os deuses desses pais permanecem com o “povo”; são deuses a quem os pais serviram não só lá, na terra de origem (v. 15), mas, inclusive, no Egito (v. 14). Disso se pode depreender que, a crer-se nesse Josué, o “povo” – abstração linear sucessória Abraão-Siquém –, jamais deixou de carregar os “deuses dos pais” durante todo o tempo correspondente a essa abstração memorial. E mais, agora que está instalado na terra dos amorreus, também carrega consigo os deuses dessa terra. Quanto ao “povo” a quem Josué se dirige, ele, Josué, denuncia – confessa! – que este povo nunca foi monolátrico. O povo a quem Josué se dirige tem (muitos?) outros deuses, que, ainda que “Josué” os considere “estranhos” ou “estrangeiros” (v. 23), tem de reconhecer que estão lá; fazem parte da tradição e do cotidiano.

Podemos, pois, constatar o seguinte: com o texto de Js 24,1-28* estamos diante de uma cena que marca o momento em que uma aliança monolátrica – de caráter “javista” – é celebrada entre um personagem chamado Josué e o povo, o qual, até então, presta serviço religioso a deuses familiares (dos pais)¹⁴ e tópicos (da terra). A tendência da narrativa é claramente no sentido da afirmação de um pacto religioso, no qual se propõe e se aceita a vinculação com uma só divindade, no caso Yahweh.¹⁵

Essa narrativa tem um jeito peculiar de apresentar as coisas. Ela quer apresentar um evento do passado, mas está, provavelmente, falando de realidades presentes ao tempo da elaboração da narrativa mítico-literária. Em nossa perspectiva, e conforme Herbert Niehr já sentenciara, trata-se de uma narrativa fictícia! Não é peculiar e revelador que o personagem-herói da narrativa, no ato de postular uma adoração exclusiva a Yahweh, faça-o, de um lado reconhecendo a polilatria de seus ouvintes e, de outro, reconhecendo que esses deuses são deuses “familiares” (dos pais) e tópicos (da terra)?

Quanto aos pais, diz-se que se trata, aí, da linha sucessória Abraão, Isaque e Jacó.¹⁶ Esse

¹⁴ Para a afirmação de que a religião tradicional de israelitas e judeus pré-exílicos era marcada pelo culto aos deuses familiares, cf. Erhard GERSTENBERGER, *Teologias no Antigo Israel – pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: CEBI/EST/SINODAL, 2007, p. 65: “podemos concluir: pode-se comprovar que havia, no antigo Israel, um amplo culto doméstico que tinha por objetivo o bem-estar da comunidade familiar”.

¹⁵ Isso no horizonte retórico da própria narrativa. Em termos histórico-sociais, deve-se verificar se o regime de implementação da “aliança” não constitui coerção político-religiosa, inclusive violenta, cuja retórica de “acordo comunitário” teria por intenção mais o convencimento das gerações seguintes. Nesse sentido, Marcel Detienne nos faz lembrar que, em determinada passagem de *A República*, Sócrates interpela Platão quanto ao meio de se fazer uma geração crer num determinado mito – justamente o mito das classes sociais, as “inferiores” sendo governadas pelas “superiores”. A isso Platão lhe responde: “nenhum (...), pelo menos para a geração de que falas; mas talvez se consiga persuadir seus filhos, seus descendentes e os homens do futuro” (Marcel DETIENNE, *A Invenção da Mitologia*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: UnB, 1998, p. 174). Se, em termos históricos, houve, de fato, uma “aliança” negociada, nos termos em que a narrativa quer sugerir, precisa ser verificado. Que os “homens do futuro” constituíram-se – como Platão vaticinara – por meio de seu memorial, isso é indiscutível.

¹⁶ Sobre as origens de Israel, ver a nova edição do material de Milton SCHWANTES, *História de Israel*. Vol. 1: local e origens. São Leopoldo: Oikos, 2008.

povo, portanto, subsume-se à tradição peregrina Mesopotâmia-Canaã-Egito-Siquém. Pressupondo-se a leitura pública do texto de Js 24 como forma de intervenção social, a narrativa quer fazer ser sabido aos ouvintes que essa assembléia encerra e representa, agora, uma tradição; que ela unifica, em si, um conjunto de memoriais – inclusive de “pais”. Ela cria uma unidade político-traditiva, cujo desenlace é pressuposto como estando no passado, isto é, com culminância na referida “assembléia de Siquém”. O caráter polêmico dessa unificação memorial não transparece na narrativa. Se houve polêmica na uniformização, ela, contudo, é dada como superada. A polêmica que se deixa transparecer na narrativa é, contudo, de ordem político-religiosa: Abraão e a terra, sob a ótica do “povo”, regem-se sob o regime da polilatria. Josué não pode desmentir o que, em termos de análise do discurso, traduz a afirmação do povo: esses deuses eram deuses de nossos pais e deuses da terra. Josué concorda com isso, e o que lhe importa, de fato, é que o povo abandone todos esses deuses e deusas e que assuma o compromisso de, daí em diante, servir apenas a Yahweh.

Para arriscarmos uma datação mais precisa, uma identificação mais precisa, convém, ainda, observar um ponto nevrálgico da narrativa. Por duas vezes, afirma-se que o “povo”, enquanto abstração traditivo-memorial peregrina, foi por duas vezes atacado (v. 8 e 11). Quando Yahweh levava o povo até a terra dos amorreus, na Transjordânia, os amorreus atacaram-no (v. 8). Da mesma forma, quando o povo atravessou o Jordão, os chefes de Jericó os atacaram (“os amorreus, ferezeus etc.”, v. 11, eventualmente, glosa). O povo é atacado, e, por causa disso, Yahweh sai em seu auxílio, de um lado, entregando os atacantes nas mãos do povo, e, de outro, tomando deles o território e o entregando ao povo. É o povo que, agora, na narrativa, ouve o memorial e a proposta de aliança de Josué, e que habita na terra que fora do povo que o atacou. Porque foi atacado, Yahweh entregou o *povo da terra* e a *terra do povo* na mão do “povo” (que, na narrativa, ouve Josué) que, agora, vive na terra tomada aos seus atacantes.

Há que se somar duas informações para tirar-se, daí, uma conclusão. Por um lado, o povo que ouve Josué habita e come, agora, da terra cujo povo e habitante, isto é, os “amorreus”, Yahweh entregou nas mãos dele. Por outro lado, esse povo, que agora habita a terra dos amorreus, possui os deuses dos amorreus. Disso resulta uma hipótese muito interessante: a terra do povo de Josué e a terra do povo amorreu é a mesma terra; os deuses dos amorreus e os deuses do povo de Josué são os mesmos deuses; o povo de Josué e o povo amorreu é o mesmo povo. A disjunção entre o “povo amorreu” e o “povo de Josué”, provavelmente, não é étnica, mas sócio-religiosa. No horizonte da narrativa, até o momento da celebração do pacto de Siquém, essa terra era terra de “amorreus” – doravante, ela é terra dada por Yahweh a “vós”, isto é, ao povo que ouve Josué. Até aquele momento, esse povo era povo amorreu, povo da terra – doravante, não mais, ele é povo trazido por Yahweh para seu serviço. Até aquele momento, nessa terra, esse povo servia a muitos outros deuses e deusas – doravante, não mais, mas apenas a um (deles!), Yahweh, deus zeloso e ciumento. Isso sugere uma quarta transformação retórico-normativa: até aquele momento, Yahweh aceitava bem a presença de outros deuses e deusas – doravante, porém, não mais, mas exige ao “novo/velho” povo, da “nova/velha” terra, que jogue fora os “velhos” (ancestrais, familiares, tópicos) / “novos” (estranhos, rivais, indesejáveis) deuses.

Antes de avançar, podemos apontar algumas *conclusões intermediárias*. Primeiramente indicamos que o texto de Js 24 é uma narrativa mítico-literária. De modo consoante com a pesquisa a respeito dele, procuramos dizer que a formulação deste texto ou sua

redação muito provavelmente deve ser situada no contexto do pós-exílio. Neste horizonte da produção do texto projeta-se uma cena de celebração de pacto em um momento crucial da história do “povo hebreu”, a saber, no fim do primeiro ciclo de um suposto processo de entrada e conquista da terra. Nesta chamada assembléia de Siquém, consoante à proposta feita por Josué, o personagem central da narrativa [“eu e minha casa serviremos a Yahweh” – v.15], celebra-se uma aliança, cujo conteúdo central é a afirmação de relação monolátrica do povo com o deus Yahweh. Esta aliança, realizada de pleno direito no passado, isto é, inclusive com anotações escritas (v. 25), deve ter validade até o momento histórico presente, isto é, o momento histórico em que a narrativa foi formulada.

E Josué?

Agora, pode-se perguntar: que cena é essa? Que Josué é esse? A cena traduz o momento em que um “povo” sofre uma transformação de “identidade” sociológica ou sócio-religiosa. O fenômeno equivale às teses defendidas para a relação entre “Israel/Judá” e “Canaã”, seja por Alt e Noth (a teoria da ocupação pacífica pressupõe que a emergência “Israel/Judá” constitua uma consciência sociológica, antes que étnica) seja por Mendenhall e Gottwald (a teoria da revolução campestre rasga desde dentro o postulado étnico disjuntivo, e faz de Israel e Judá uma parcela do estrato sociológico cananeu) e, mais recentemente, Finkelstein e Silberman: “os antigos israelitas eram – ironia das ironias – eles próprios, originalmente cananeus”¹⁷. Não se está afirmando, aqui, a mesma coisa que lá se disse a respeito das “origens” de Israel/Judá. Aponta-se, apenas, para o mesmo processo. Aquilo que, em termos narrativos, constitui “outro” povo, traduz, no horizonte de produção da narrativa, o mesmo povo, depois de fazer-se passar por uma transformação sócio-normativa, que se confunde com uma revisão traditivo-memorial, e se legitima nela.

Que cena, portanto, é essa? Que horizonte é esse? Deve-se lembrar que, no horizonte de produção da cena mítico-narrativa, reúnem-se várias “peças” que estão articuladas: a) um “Josué” traditivo-normativo, que demonstra poderes para postular uma aliança monolátrica; b) uma terra tratada como terra “tomada” do povo da terra – na narrativa, os “amorreus”; c) um povo da terra que ataca o “povo que vem do Egito” – que acaba de atravessar o Jordão!; e d) “um povo que vem do Egito” e que, agora, habita a terra, e que é portador confesso de deuses familiares (clânicos, memoriais, traditivos) e tópicos.

Não é tentador ver nessa cena a cena de retorno da *golah* babilônica? A plausibilidade parece perfeita. “Josué”, o herói da aliança de Siquém, o mesmo da “conquista da terra”, é o comandante-em-chefe da *golah*, que – que, coincidência! – chama-se, de fato, Josué: um é general-assistente de Moisés; outro é, primeiramente, assistente de Zorobabel, e, depois, da própria Pérsia. Considere-se a reação violenta com que o “povo da terra” recepciona a *golah*¹⁸ – “eles vos atacaram” (v.8.11). Considerem-se os deuses e as

¹⁷ Israel FINKELSTEIN e Neil Asher SILBERMAN, *A Bíblia não Tinha Razão*. São Paulo: A Girafa, 2003, p. 168.

¹⁸ Cf. Sandro GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita – sua história e ideologia*. Macapá: Sandro Gallazzi, 2002, p. 39-44. Seria interessante testar a hipótese heurístico-metodológica de entrever-se no teor violento da “conquista”, transparente em *Josué*, como “projeção” da (eventual?) violência que eclode por meio da reação do povo da terra contra a *golah* “invasora”. Quando Js 24,8.11 fala que o povo foi “atacado”, aí pode estar subsumido um acontecimento realmente histórico – a população local atacou violentamente a *golah*, insurgindo-se contra o projeto monárquico-persa.

deusas testemunhados pela arqueologia – e por um indignado Ezequiel (cf. Ez 8) – entre os remanescentes da terra e no próprio santuário. Considere-se um povo da terra que evoca a si a paternidade de Abraão (cf. Ez 33,24). Considere-se a presumível reação das forças persas, que, de resto, respondem pelo retorno da *golah*, contra a plausível reação violenta do povo da terra. Considere-se o “desaparecimento” de Zorobabel – respectivamente, da família real.¹⁹ Considere-se a ascensão ao poder de Josué, o sumo-sacerdote, sob a tutela da Pérsia. Certamente haveremos de concordar que as duas cenas “encaixam-se” perfeitamente. Isso, em si, não *prova* nada, mas junta significativos indícios para a sustentação da hipótese que procuramos sustentar.

Interpretamos a narrativa no sentido de Josué, general de Moisés, em *Josué*, pode “representar”, mítico-literariamente, Josué, o sumo-sacerdote responsável, primeiro, sob Zorobabel, e, depois, diretamente sob a Pérsia, pelo Templo de Jerusalém, logo, pela “nova” lei. Opinamos que, em termos mítico-traditivos, os acontecimentos intencionalmente operados pelos responsáveis pela redação da narrativa são hipostasiados e retroprojetados para um tempo das origens, isto é, o tempo final da conquista da terra, na referida “assembléia de Siquém”.

Nossa interpretação vai no sentido de que Jerusalém (nesse caso, em algum momento do final do século VI ou do início do V) transforma-se em Siquém, num preciso momento da “origem”, isto é, imediatamente após o “fim” da conquista. Josué, o personagem central da narrativa, encena os gestos e as palavras do personagem central situado no horizonte de produção da narrativa, Josué, o sumo-sacerdote da *golah* pós-exílica. O povo – que o ouve – sofre uma hipóstase complexa: a) primeiro, na narrativa, o “povo” reúne, em conceito, toda a população que, no horizonte de produção de Js 24,1-28*, encontra-se sob o poder político-religioso de Josué, seja o povo da terra, seja parte da própria *golah*, mas, agora, todos, juntos, subsumidos à condição de “povo de Yahweh”; b) por meio da operação retórica mítico-literária, este povo é transportado hipostaticamente para aquele momento de origem, isto para a cena da “assembléia de Siquém”, encenando lá o que deve fazer aqui, isto é, no tempo e horizonte da produção da própria narrativa, no tempo do pós-exílio. Tudo que se diz lá e sobre lá, está aqui. Siquém substitui Jerusalém; aquele povo, *esse* povo; aquele Josué, *esse* Josué. Porque – assim – a decisão normativa de Josué carrega-se da autoridade normativa das origens, e, desde lá, retorna para o presente como determinação de Yahweh. Com isso, o texto da cena da aliança monolátrica da “assembléia de Siquém”, quando lido publicamente, como intervenção (mitoplástica?, pedagógica?) para fixação do conteúdo principal, vem revestido de legitimação religiosa derivada de um momento e de uma intervenção originários.

Quando Herbert Niehr afirma que *Josué* é uma narrativa “fictícia”, ele acerta em cheio na metade do que diz. O que a narrativa diz que acontece jamais teria acontecido nem onde, nem quando a narrativa diz que aconteceu. *Nesse* sentido ela é fictícia. Mas tudo que a narrativa diz que aconteceu lá e então, de fato aconteceu, sim, mas aqui e agora. Quando? No preciso momento em que uma nova ordem político-religiosa e sócio-econômica é implantada pela Pérsia, através, primeiro, de Zorobabel e Josué, e, finalmente, por Josué, o sumo-sacerdote.

¹⁹ Contra isso, apostando no retorno “normal” de Zorobabel para a babilônia, depois de cumpridas as suas “tarefas”, cf. Herbert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000, v. 2, p. 470-471.

Em nossa perspectiva, o texto de Js 24 marca um momento de “aliança” que funciona na duplicidade e ambigüidade de coerção e coesão. Como representante da *golah* e porta-voz oficial do Israel pós-exílico, este Josué propõe uma aliança monolátrica javista (“eu e minha casa serviremos a Yahweh!” - v.15). A proposta é afirmada como aceita e tomada a termo na forma de “estatuto e direito” (hebraico: *hoq* e *mixpat*). O que sucede historicamente no pós-exílio, narrativamente é trasladado para um momento mítico-histórico fundamental: o início da vida na terra conquistada e ocupada.

As normas e leis de que se fala no v. 25 podem, em tese, coincidir com a formatação da Torá de Moisés na época do pós-exílio. O direito e a religião de Judá têm, internamente, na Torá a sua expressão e, externamente, na Pérsia o poder cessionário²⁰. Josué, o sumo-sacerdote da *golah*, é o elemento histórico fomentador deste processo. Ele é mesmo o “general” de Moisés e do império. Como a batalha da Pérsia faz-se, eficientemente, também por meio da administração da religião dos povos subjugados, é perfeitamente plausível que um “sacerdote” tenha sido projetado nas origens como “general”. Se Yahweh traz Ciro pela mão direita (Is 45,1) – o que, na verdade, traduz uma ação inversa! – é perfeitamente plausível que a Pérsia traga, na prática, pela mão, seu “general”. Seu e de Yahweh. E de toda a sua casa. Que, doravante, (terá de) servir(á) a Yahweh.

A proposta de Josué de realização de uma aliança javista monolátrica é situada, em termos míticos, num momento importante e fundante do passado de “Israel”: no final do processo de conquista da terra. A cena corresponde a movimentos no momento presente da época do pós-exílio. Tudo indica que a proposta da monolatria javista é assumida como a proposta dominante nesta sociedade.²¹ Há, porém, resistências.

Sobre resistências – de carvalhos e pedras

Não é uma tarefa simples e fácil “saltar” de narrativas para a história por trás dessas mesmas narrativas – principalmente quando elas deixam transparecer que, na sua forma atual, vários horizontes de produção histórica parecem estar aí projetados, em decorrência do fato de uma determinada narrativa ter presumivelmente sofrido mais de um ou mesmo vários processos redacionais, ainda que, mas não necessariamente apenas,

²⁰ Para a política de administração da religião dos povos subjugados, cf. Herbert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 446-447: “seria totalmente errado imaginar-se os aquemênidas como soberanos próximos ao povo por causa da ‘tolerância’. Eles eram déspotas diante dos quais todo o mundo – desde o sátrapa até o carregador simples – era tido como escravo. Todavia, nas questões da vida intelectual e religiosa dos povos subjugados, de sua peculiaridade e tradição, eles se evidenciavam como ‘tolerantes’. Não procuravam intervir para regular e uniformizar, mas promoviam a religião e a cultura dos povos sujeitados”. Faziam isso, *contudo*, porque é politicamente mais econômico e eficiente controlar um povo por meio do controle de sua própria religião do que implantar uma nova com o mesmo fim. Para a relação entre a Pérsia e a organização Templo-Palácio dos povos subjugados, cf. Lisbeth S. FRIED, *The Priest and the Great King – temple-palace relations in the Persian Empire*. Winona Lake: Einsensbrauns, 2004.

²¹ O que não significa “democraticamente” representativa ou majoritária – tão somente que sua formulação e implementação eficiente e eficaz cabem ao “poder dominante”: o Templo e/sob a Pérsia. É muito interessante observar que, na hipótese de terem sido históricas, as “reformas” de Ezequias e Josias não lograram êxito significativo, ao passo que a de Josué, sim. O sucesso de Josué, bem sabido, o sumo-sacerdote da *golah*, e não o “general de Moisés”, deve-se ao poder estatal-governamental da Pérsia, ao passo que Ezequias e Josias teriam carecido da força suficiente para a manutenção de seus empreendimentos?

na forma de glosas muito pequenas. Como narrativa que sugere intervenções redacionais variadas, Js 24,1-18* carrega(ria) a marca de diversos momentos históricos.

É importante observar, nesse sentido, que os elementos cúlrico-litúrgicos “carvalho” e “pedra” aparecem na narrativa numa seção aberta por meio de uma ruptura redacional. Um “narrador” retoma a palavra, e “resume” o “significado” da “assembléia de Siquém”: “e cortou Josué uma aliança com o povo naquele dia, e lhe pôs estatuto e direito em Siquém” (v. 25). O narrador informa, então, que “escreveu Josué estas palavras no Livro da Lei de Deus” (v. 26a). Em seguida, informa ainda que Josué teria feito o seguinte: “e tomou uma grande pedra e a erigiu ali, debaixo do carvalho, que está no santuário de Yahweh” (v. 26b). Tendo-o feito, Josué então declara que a pedra servirá de testemunha na de todos os dizeres de Yahweh (v. 27).

A cena, em si, não tem nada que seja automaticamente revelador. Mantém-se a inexorabilidade dos “dizeres de Yahweh”, que, nesse contexto, referem-se às “palavras” que Josué escreve no Livro da Lei de Deus, e cuja leitura pública se pode presumir. Em conjunto, tais dizeres e palavras constituem a amarração redacional do “estatuto e direito” que Josué “põe” diante do povo. Esta amarração, por fim, encerra o regime da “aliança” monolátrica que foi encenada como que em Siquém – (mas), nos termos de nossa interpretação, historicamente “celebrada” na Jerusalém imediatamente pós-exílica, através de um sumo sacerdote, dotado, para tanto, do necessário poder imperial. Sincronicamente, todos os elos da corrente narrativa encaixam-se, e concorrem para a sedimentação retórica e ideológica da aliança.

Pode-se, contudo, perguntar pela “razão” anafórica, isto é, extra-narrativa, da presença, aí, na narrativa, justamente da “pedra” e do “carvalho” (*allon*) ou “azinheira” (*allah*)²². Pode-se, por exemplo, recordar que o carvalho (*allon*) é a árvore sagrada presente nas tradições ligadas a Abraão e Siquém (Gn 12,6)²³. Esse “detalhe” como fecho retórico da narrativa é revelador, porque liga uma série de elementos críticos e nodais da narrativa: a) “Josué”, promulgador de “estatuto e direito” ao povo em “Siquém”, b) Abraão, patriarca das tradições do remanescente de Judá (cf. Ez 33,24 – passagem que tem por base o conflito entre os exilados e os “habitantes das ruínas de Jerusalém”, os quais, arvorando-se na tradição de Abraão, alegam a propriedade da terra!), c) Siquém²⁴, primeira paragem de Abraão, quando de sua migração para Canaã e “cenário” da aliança de Josué, e, finalmente, d) a figura do “carvalho” (de um lado, *allon*, para o ciclo de Abraão [Gn 12,6; 13,18; 14,13; 18,1] e de patriarcas e matriarcas [Gn 35,8], relacionado a quenitas [Jz 4,11], à cidade de Siquém [Gn 12,6. Jz 9,6.37], a práticas religiosas condenadas em *Oséias* [Os 4,13] e aos amorreus [Am 2,9], e, de outro, *allah*, como em Gn 35,4 é chamado o “carvalho de Siquém”, fenômeno que pode ser compreendido, por exemplo, pelo fato de que *allon* e *allah* chegam a ser hendiadicamente relacionados em Is 6,13).

Toma-nos a impressão de que Gn 12 e Js 24 formam um arco, dentro do qual se desenha

²² Para a relação entre *allon* e *allah*, cf. Norman K. GOTTWALD, *Tribos de Yahweh*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 779, nota 500.

²³ Cf. William G. DEVER, *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 169.

²⁴ Para referência a um templo samaritano em Siquém, até 128 a.C., cf. Moshe SHARON, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*. Volume II – B, C. Leiden: Brill, 1999, p. 8-10.

o que se pretende desde lá e que é determinado em Js 24²⁵. No começo, está um Abraão, patriarca do “povo das ruínas de Jerusalém” (Ez 33,24), Siquém (Gn 12,6), os carvalhais de Siquém (Gn 12,6), sob a sombra dos quais Yahweh aparece a Abraão (Gn 18,1). Circunscrito em tal arco, resulta assinalada uma diversidade de acesso à divindade, presentifica-se a memória de uma vivência polilátrica. No final está “Josué”, em Siquém, “cortando uma aliança monolátrica com “o povo”, pondo estatuto e direito aí, na Siquém de Abraão, e tomando esse(s) “carvalho(s)” de Siquém como testemunha(s). A crer em *Oséias*, o povo tinha neles, nos carvalhos, aliados de culto, “porque é boa a sua sombra” (Os 4,13). No início do “povo”, estão Abraão e o carvalho; no final, Josué e o carvalho. No início, Yahweh aparece sob a sombra, porque a sombra do carvalho é boa, é amigável. No final, o olho ciumento de Yahweh vigia o povo, desde o carvalho e a pedra. Estes são tomados como “testemunhas”. Fica difícil decidir se são simplesmente testemunhas “entre” o povo ou testemunhas “contra” o povo; a partícula *be* é dúbia neste sentido, e deve-se, portanto, recorrer-se à análise do discurso. – Yahweh, agora, é ciumento.

Se a Pérsia entende que é eficiente e eficaz tomar os deuses dos povos pela mão, tomar os líderes dos povos pela mão, e tomar a religião dos povos, para, por meio desses elementos político-coercitivos, controlar os povos, faz todo sentido que a narrativa tome símbolos do “povo”, cuja “aliança” *enquadra* e *formata*, para, por meio deles, legitimar, também, a *formatação* e o *enquadramento* pretendidos. Mas, é preciso buscar saber quando cada “peça” da narrativa é redigida e instrumentalizada pelos portadores do discurso (cf. Ml 2,7). Se Js 24,25-27* foi redigido ao mesmo tempo e pelas mesmas mãos que redigiram Js 24,1-24, se poderia interpretar a presença da “pedra” e do “carvalho” como cooptação transgressiva dos símbolos cúltico-litúrgicos da população *enquadrada* na aliança²⁶.

Contudo, se a breve e evocativa perícopes foi redigida posteriormente, mas tendo em vista exatamente a sua inserção aí – no mito da assembléia de Siquém – uma *hipótese diferenciada* reivindica validade plausivelmente histórica. A nota com a menção do carvalho e da pedra seria um contraponto à proposta “oficial” e corresponderia à resistência popular contra a aliança e o *enquadramento* estatal-governamental-sacerdotal constituída pela narrativa primária (Js 24,1-24*). A população resistente apelaria para o recrudescimento memorativo das tradições de Abraão e do “carvalho”, e isso contra as alegações e formatações monolátrico-sacerdotais. A presença do carvalho no desfecho redacional da narrativa primária manteria viva a memória das práticas religiosas populares, tradicionalmente até vinculadas a figuras patriarcais. Ali, ao lado da unicidade pretendida pela “aliança” javista, está, contudo, mantida a memória da diversidade²⁷.

²⁵ Para Js 24 como cunha redacional de separação entre *Josué* e *Juízes*, pressupondo-se o capítulo, ainda, como “fechamento” do “Hexateuco”, cf. Philippe GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*. London: T. & T. Clark International, 2004, p. 84-86.

²⁶ Ampliando-se, por meio de ênfase na intenção ideológica da operação de “resignificação” dos símbolos cúlticos, o que já se expõe em Donald C. POLANSKI, “What Means These Stones? Inscriptions, Textuality and Power in Persia and Yehud”, em: Jon L. BERQUIST (org), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*. Atlanta: Society Biblical Literature, 2007, p. 40-41 (cf. p. 37-48).

²⁷ Registre-se aqui a conversa do Prof. Milton Schwantes com um dos autores deste artigo junto à “árvore da vida”, no jardim da casa-museu do pintor equatoriano Oswaldo Guayasamin, por ocasião Encontro Latino-americano de RIBLA em Quito, em maio de 2008. Junto a esta “árvore da vida” estão sepultados

O mesmo valeria, em todos os sentidos, para a figura da pedra – *eben* -, termo genérico e, por isso, sobrecarregado de excessivas e, por isso, pouco seguras, possibilidades anafóricas²⁸. Podemos, contudo, recordar a cena de Jacó – mais um patriarca – estabelecendo uma “pedra” como *massebá* (Gn 28,18), e, assim, por meio dela, um “pacto” com Yahweh. Segundo este pacto, se o patriarca for protegido em sua viagem, comprometer-se-á com ele como Deus, e aquela “pedra” lhe será por “casa de Deus” (Gn 28,22). Sem esquecer aquele breve informativo de Gn 33,18-20, segundo o qual esse mesmo Jacó, depois daquela mesma viagem, chega a essa mesma Siquém, e erige ali um altar a “El, Deus de Israel”²⁹. *Massebás* são relacionadas como uma das quatro simbólicas interditas/destruídas pela reforma de Ezequias, ao lado dos “altos”, de Noestã/Nehushtan e a Asserá/Asherah. Pedra e madeira – naturais ou “estético-cúlticas” – estão interditas. Yahweh, agora, fala, apenas, por meio de “estatuto e direito” – e pela boca de seu mensageiro, “porque o sacerdote é o mensageiro de Yahweh” (cf. Ml 2,7 e Nm 12,6-8).

Em ambos os casos, carvalho e pedra estão ali no texto. São testemunhas de uma trajetória de busca e de fidelidade, em diversidade. Testemunham polêmica e resistência. O que era, originalmente, diversidade nativa e “natural”, passa a ser visto como polêmico, sob e depois do *enquadramento* “oficial”. Pode ter havido a cooptação, mas permanece como memória de resistência. Em face do pacto da univocidade, carvalho e pedra são testemunhas da diversidade.

Endereço dos autores:

Haroldo Reimer
 Rua 115-G, n.10 – Setor Sul
 74085-310 – Goiânia – GO
 Email.: h.reimer@terra.com.br
 Homepage: www.haroldoreimer.pro.br

Oswaldo Luiz Ribeiro
 Rua Cosmorama, 900 (Rua dos Colibris, 52)
 Cosmorama – Edson Passos
 26582-020 – Mesquita – RJ
 Email: osvaldo@ouviroevento.pro.br
 Homepage: www.ouviroevento.pro.br

os restos mortais do referido pintor. A “árvore” evoca simbologias de resistência importantes das culturas andinas.

²⁸ Para a evocativa relação entre *essa* pedra de Js 24 e a “pedra” das “tábuas de pedra”, cf. David H. AARON, *Etched in stone: the emergence of the Decalogue*. New York/London: T. & T. Clark, 2006, p. 161 (cf. p. 145-164, “The Covenant of Shechem”) e David H. AARON, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2002, p. 176.

²⁹ Idem, p. 153.